

Axel Montenbruck

Schriftenreihe

**Zivilreligion. Eine Rechts-
als Kulturphilosophie**

Band III



veröffentlicht im Open Access der Freien Universität Berlin

ISBN 978-3-946234-45-6

und als limitierter Sonderdruck

Die vier Schriften der Reihe:

Zivilreligion I - Grundlegung

Demokratischer Präambel-Humanismus

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

Zivilreligion II – Grundelemente

Zivile Versöhnung

**Ver-Sühnen und Mediation, Strafe und Geständnis,
Gerechtigkeit und Humanität - aus juristischen Per-
spektiven**

Zivilreligion III - Normativer Überbau

Weltliche Zivilreligion

Idee und Diskussion, Ethik und Recht

Zivilreligion IV - Ganzheitlicher Überbau

Mittelwelt und Drei-Drittel-Mensch

**Sozialreale Dehumanisierung und Zivilisierung als
synthetischer Pragmatismus**

Axel Montenbruck

Weltliche Zivilreligion

Idee und Diskussion, Ethik und Recht

Schriftenreihe Zivilreligion. Eine Rechts- als Kulturphilosophie. Zivilreligion III - Normativer Überbau

3. erneut erheblich erweiterte Auflage, 2016



veröffentlicht im Open Access der Freien Universität Berlin

ISBN 978-3-946234-45-6

und als limitierter Sonderdruck

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

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

Wir Menschen benötigen offenbar ein Selbst-, ein Gesellschafts- und ein Weltbild. Diese drei Ideensysteme stützen und bestimmen sich zugleich wechselseitig. Gemeinsam bilden sie ein wolkiges Ganzes. Doch sie lassen uns auch und zumal in existentiellen Fragen an ihnen zweifeln. Dann suchen wir nach einer bestimmten Verankerung, und zwar erneut im Selbst, in der Gesellschaft, in der Welt oder auch im unfassbaren Ganzen, und sei es auch nur in der Art eines Treibankers. Die „Zivilreligion. Eine Rechts- als Kulturphilosophie“ beschreibt dazu den dreifaltigen westlichen Weg. Auch wenn diese Schriftenreihe somit etwas mehr umspannt als die Angebote von Recht und Kultur, so bilden diese deren Kern.

Die Reihe ist einerseits der einen Leitidee der „Zivilreligion“ gewidmet. Band I bietet die „Grundlegung“, Band II die „Grundelemente“, Band III den „normativen Überbau“, und Band IV fügt den dreifaltigen oder auch „ganzheitlichen Überbau“ hinzu. Die Reihe umfasst andererseits vier weitgehend selbständige Schriften, und zwar eine allgemeine westliche Philosophie, eine konkrete Rechtsphilosophie, eine vor allem deutsche Kulturphilosophie sowie eine ganzheitliche Anthropologie.

Zudem versuche ich mit jeweils drei Teilbüchern die unvermeidliche Vielfalt der Sichtweisen noch einmal zu untergliedern. Für diesen Band lauten deren Titel:

1. Teilbuch

Säkulare Kulturphilosophie: Zivilreligion im Dialog

2. Teilbuch

Weltliche Religion: Konstruktion und Tradition

3. Teilbuch

Westliche Ethiken: Individual-, Leit- und Fachethiken

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|----|
| <i>Inhaltsverzeichnis</i> | 6 |
| <i>Vorwort zur erneut erweiterten dritten Auflage</i> | 12 |
| <i>Auszüge aus dem Vorwort zur zweiten erheblich erweiterten (Teil-) Auflage</i> | 16 |

1. Teilbuch

Säkulare Kulturphilosophie:

| | |
|--------------------------------------|----|
| <i>Zivilreligion im Dialog</i> | 18 |
|--------------------------------------|----|

1. Kapitel

| | |
|--|-----|
| Zivilisations- als Kulturphilosophie | 19 |
| I. Philosophie und Kultur, Pragmatismus und Sprache | 19 |
| 1. Vorverständnis von Philosophie und den Bindestrich-Philosophien (Rechts-, Zivilisations- und Kultur-Philosophie) | 19 |
| 2. Für Religionen offene Kulturphilosophie des Präambel-Humanismus .. | 29 |
| 3. Idee und Kultur: vage Begriffe und ihre Aspekte | 37 |
| 4. Kulturphilosophie und Drei-Welten-Lehre, bunte Komplexität und humane Zivilisation | 54 |
| 5. Person, Sprache und Humanismus | 69 |
| II. Zivilreligion: Wurzeln und Verwandtschaften | 76 |
| 1. Herkunft aus der französischen Ideenliteratur: bürgerliche Religion (Rousseau, Montesquieu) - Gesellschaftsvertrag, Geist und Empathie... | 76 |
| 2. Deutsche Dreifaltigkeit: Vernunft als neue Metaphysik (Kant) / sittlicher Volksgeist und verrechtlichte Freiheit als Heiliges (Hegel) / Notwendigkeit von Sozialethik (Simmel) und von Legitimationsglauben (Max Weber) | 92 |
| 3. Synthetischer Pragmatismus: Kohärenzidee als Lebensform (Nida-Rümelin) oder Alltagsethik (Pfordten), statt originärem Pragmatismus (Schleifer McCormick, Rorty) | 104 |

2. Kapitel

| | |
|--|-----|
| Idee der säkularen Zivilreligion im Dialog | 114 |
| I. Idee der Zivilreligion im kulturphilosophischen Dialog | 114 |
| 1. Zivilreligion als Kulturphilosophie (Konersmann) | 114 |
| 2. Symbolisch-mythisches Universum des Menschen (Cassirer) | 120 |
| 3. Mensch als metasymbolisches Wesen des Modelldenkens (Lenk) | 129 |
| 4. Vertrauen (Simmel/Luhmann) auf Ethik - Konsensverfahren (Habermas), Unschuldsvermutung (AEM, EMRK), Urvertrauen (Erikson) und Übungen (Sloterdijk)..... | 134 |
| 5. „Eigene“ kulturphilosophische Ergänzungen und Thesen..... | 146 |

| | |
|--|-----|
| II. Idee der Zivilreligion im kulturwissenschaftlichen Dialog | 163 |
| 1. Bezug zum Kult des Individuums (<i>Durkheim</i>) – Triade von „Freiheit (Individualismus), Gleichheit (Struktur) und Solidarität (Gesellschaft)“ | 163 |
| 2. Ableitung aus dem sozio-ethnologischen Religionsbegriff (mit <i>Riesebrodt</i>) | 168 |
| 3. Verhältnis zu religionssoziologischen Ideen (<i>Luckmann, Oevermann, Luhmann, Joas</i>) – Zur Trennung von diesseitigem Humanum und religiösem Jenseits | 174 |
| 4. Methodischer Kulturalismus (<i>Janich</i>) – Versuch eines dialektischen Kulturalismus | 183 |
| 5. Systemische Resonanz zwischen Selbst und Welt, Entfremdung und Weltgefühl (<i>Rosa</i>) oder „Idee, Sinn und Zweck“ und „Subjekt-Objekt-Geist“ | 191 |

3. Kapitel

| | |
|--|-----|
| Öffnung der Idee von der säkularen Zivilreligion | 204 |
| I. Idee der säkularen Zivilreligion und Gegenpositionen | 204 |
| 1. Gegenposition des wertkritischen Ansatzes (<i>Nietzsche</i>), Entzauberung der Welt (<i>Weber</i>), Dialektik der Aufklärung (<i>Horkheimer/Adorno</i>) | 204 |
| 2. Offenheit der Universalpragmatik (<i>Habermas</i>) für postsäkulare Religiosität, Dialektik und Triaden | 211 |
| 3. Dreieck von Vernunft, Religion und Wissenschaft (<i>Lutz-Bachmann</i>), zum amoralischen Soziologismus und zur zivilreligiösen Basisideologie (<i>Kühnlein, Schweidler</i>) | 218 |
| II. Idealistische säkulare Zivilreligion oder pragmatischer Verbund von Rationalismus und zivilen Religionen | 225 |
| 1. Empirische Natureligion: überreligiöser und universeller Common Faith (<i>Dewey</i>) – Frömmigkeit als natürliches Unterwerfungsmodell | 225 |
| 2. <i>Lockes</i> „virtue and piety“, öffentlicher Liberalismus plus privater Kommunitarismus, Kampf um die Moralität | 235 |
| 3. Religion als Quelle des Selbst und das Postsäkulare (<i>Ch. Taylor</i>), Kampf um das Selbst | 249 |
| II. Öffnung zum Transhumanismus und ein Zwischenruf | 265 |
| 1. Bezug zum säkularen Post- und Transhumanismus | 265 |
| 2. Zwischenruf | 274 |

2. Teilbuch

Weltliche Religion:

| | |
|---|-----|
| <i>Konstruktion und Tradition</i> | 280 |
|---|-----|

4. Kapitel

| | |
|---|-----|
| Zivilisation im bürgerlichen Sinne | 281 |
| I. Zum rechts- und sozialphilosophischen Überbau | 281 |
| 1. „Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit“ als Mittel zu einem Zweck ... | 281 |
| 2. Nationale Staatsreligionen: Menschenrechte und Demokratie | 282 |
| II. Elemente und geistiges Wesen der Rechtskultur, Thesen | 287 |
| 1. Räumliche, personale und systemische Rechtselemente | 287 |
| 2. Friedens- als Zivil- und als Verfassungsverträge | 292 |

| | |
|--|------------|
| 3. Zivilreligion: Allgemeines Verständnis, Kernthesen und westliche Staatsgeschichte..... | 295 |
| 5. Kapitel | |
| Systemische und rationale Hauptkonstruktion der Zivilreligion | 307 |
| I. Drei „eigene“ Ansätze anthropologischer, methodischer und rechtsphilosophischer Art..... | 307 |
| 1. Ableitung aus dem familiären Ahnenkult, dem persönlichen Totenkult und der Frömmigkeit | 307 |
| 2. Herleitung aus der Methode: <i>Radbruchs</i> offener Trialismus, Komplexitäts- und Trinitätsdenken | 315 |
| 3. Deduktion von Ausgleichsidee, Natur-Gerechtigkeit und Säkularität.. | 319 |
| II. Zivilreligion als rationale Selbstkritik | 326 |
| 1. Vernunft und Ratio: Höchstbegriff und Bezug zur Demokratie..... | 326 |
| 2. Vernunft: Vielfalt und Bezug zum Naturrecht..... | 335 |
| 3. Methode: Ideale Letztbegründung und reales Kleinstereignis | 343 |
| 4. Methode: Pragmatik als Vagheit, Typus, Mitte, Kultur, Kunst | 348 |
| 5. Methode: postmoderne Trinitäten und Vernunft-Monismus, Konsens und Kohärenz; Identität und Seele | 356 |
| III. Zivilreligion in demokratischer und ethischer Sicht | 364 |
| 1. Säkulare politische Leitkultur, Toleranz zwischen Religionen und gegenüber der westlichen Zivilreligion | 364 |
| 2. Systemische Gerechtigkeit und das Gemeinsame (Denken und Wollen, Handeln und Leiden)..... | 373 |
| 6. Kapitel | |
| Kulturell-ziviler Ansatz: Weltliche Religion des „demokratischen Rechts-Humanismus“ | 379 |
| I. Westliche Zivilisation und zivile Tradition | 379 |
| 1. Westliche griechisch-römisch-christlich-arabische Tradition..... | 379 |
| 2. Naturrecht, Gesellschaftsvertrag und verfasste Freiheit | 384 |
| 3. Altes Stadtbürgertum und neuer Staat | 388 |
| II. Politische Zivilisation und bürgerstaatliche Friedensidee | 391 |
| 1. Zivilisation und Friedensidee..... | 391 |
| 2. Menschenrechte, Frieden, Gerechtigkeit und Toleranz | 395 |
| 3. Zivilisation samt Identitäts- und Sozialkultur als Gemeinwohl | 399 |
| 4. Überstaatliche Zivilisationsidee und Gewissen | 401 |
| III. Zur Abrundung: Westliche Deutungen östlicher Sichtweisen | 409 |
| 1. Buddhistische Ethik und Ahnenkult..... | 409 |
| 2. Chinesische Dreifaltigkeit: Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus | 414 |
| 3. Versuch eines Vergleichs und die Macht von Leitideen | 422 |
| 4. Einige Thesen: Universelles und Anthropologisches | 426 |
| 7. Kapitel | |
| Weltliche Religion: Seele, Person und Zivilisation..... | 431 |
| I. Seelen-Elemente der weltlichen human-religiösen Zivilisation | 431 |
| 1. Geist und Seele, Menschenwürde und bündische Verfasstheit | 431 |
| 2. Zivilisatorisches Menschenbild..... | 433 |
| 3. Sprachlicher Geist- als Personenbegriff | 444 |
| II. Säkulares und Religiöses | 447 |
| 1. Dreifaltigkeitsdeutungen des <i>Augustinus</i> und des <i>Platon</i> | 447 |
| 2. Christlicher Bezug zu „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ | 451 |

| | | |
|------|---|-----|
| 3. | Philosophenherrschaft, Klöstermacht und Demokratie der Vernünftigen | 454 |
| 4. | Religionswissenschaftliche Ordnung der Diskussion von Religion und Säkularisierung (<i>Schmidt/ Pitschmann</i>) | 456 |
| III. | Kulturelle Aufspaltung: Demokratischer Rechts-Humanismus als allgemeine Zivil- und als nationale Staatsreligion | 462 |
| 1. | Verfassungsstaat und Präambelvolk, verrechtlichte Würde-Metaphysik | 462 |
| 2. | Postmoderne und Zivilreligion, einige Thesen | 466 |

3. Teilbuch

Westliche Ethiken

| | |
|---|-----|
| <i>Individual-, Leit- und Fachethiken</i> | 470 |
|---|-----|

8. Kapitel

| | |
|--|-----|
| Individualethiken und Selbstidee Menschenwürde..... | 471 |
| I. Individualethiken: Westliche Traditionen | 471 |
| 1. Einleitung | 471 |
| 2. Seele: Gottähnliche Herrscher-Seele bei <i>Platon</i> und <i>Aristoteles</i> , himmlischer und irdischer Rang (<i>Menzius</i>), Vernunft-Seele und normative Gerechtigkeit (<i>Augustinus</i>), Seele-Person-Verdienst-Würde (<i>Aquin</i>) | 477 |
| 3. Verweltlichung: Würde durch Selbstbildung (<i>Mirandola</i>), durch Denken (<i>Pascal</i>), durch Vernunft (<i>Pufendorf</i>) | 489 |
| 4. Verallgemeinerung: Würde als Bürgerideal (<i>Cierco</i>), Zählung durch Hoheitsrecht (<i>Hobbes</i>), angeborene Freiheitsrechte (<i>Locke</i>), Autonomie als höchstes Prinzip der Sittlichkeit (<i>Kant</i>) | 496 |
| 5. Soziale Selbstschöpfung (<i>Luhmann, Hofmann</i>) | 508 |
| 6. Thesen: System und Absolutes; Würde als kulturelle Anerkennung von soziobiologischer Besonderheit; Macht und Herrschaft | 515 |
| II. Westlicher liberaler Utilitarismus | 520 |
| 1. Grundansatz: Nutzen und Glück, Effizienz und Markt | 520 |
| 2. Glück und Gemeinwohl (<i>Bentham</i>) | 524 |
| 3. Liberaler Utilitarismus: Kritik und Replik | 530 |
| 4. Gerechtigkeitsutilitarismus (<i>Rawls, Walzer, Trapp</i> ,) | 535 |
| 5. USA: Liberaler Utilitarismus als Liberalismus der Vielen und weitere Thesen..... | 547 |
| III. Individualethiken: westliche Grundlage | 554 |
| 1. Zum Vorrang des philosophisch-normativen Individualismus | 554 |
| 2. Individualismus: Zwei Alternativen, ihre Zuspitzung und Einbettung | 569 |

9. Kapitel

| | |
|--|-----|
| Zwei sozialreale westliche Leitkulturen | 578 |
| I. Idealistische Alternative der Menschenwürde | 578 |
| 1. Menschenwürde als sozialrealer Höchstwert, ihre Einbettung und Ausformungen | 578 |
| 2. Menschenwürde: Doppelstellung und Brückenfunktion, zur Rechtskultur und zum ewigen politischen Bild vom Herrn | 591 |

| | | |
|-----|---|-----|
| 3. | Unantastbarkeit und Lebensbezug, zur Unmöglichkeit der Todesstrafe | 601 |
| 4. | Verfügbare Freiheit, Demütigung der Person, Vorrang von objektiven Werten; Tod und sonstige Kritik | 612 |
| 5. | Zivilreligiöse These von der zumindest bis zum Tode unantastbaren Menschen-Seelen-Würde..... | 622 |
| II. | Pragmatische Alternative des Liberalismus | 629 |
| I. | Freiheit von Zwang, Gemeinwohl der Vielen, freie Seele, Schutz durch Gesellschaftsvertrag | 629 |
| 2. | Pragmatische Freiheit von und zu: Herrschaft und wahren Dogmen, Religion und Moral, Gesellschaft, Gleichheit und Gesetzen; Bindung an Glückssuche und menschliche Natur | 639 |
| 3. | Liberaler Empirismus und Psychologismus, personale Ingroup-Outgroup-Trennung..... | 651 |
| 4. | Interkulturelles Unverständnis, dreigeteilter Liberalismus | 658 |
| 5. | Ein Versuch: drei Rechtfertigungen von Freiheits- und Todesstrafe ... | 661 |
| 6. | Verzicht auf Metaethik oder göttliches Naturrecht als Überverfassungsrecht; Machtausgleich als Binnenethik; private Menschenwürde-Idee | 670 |

10. Kapitel

| | | |
|--|---|-----|
| Überbau: Kulturalistische Erwägungen | 678 | |
| I. | Interkulturelle Imperative; deutsche und „eigene“ Sicht zur Menschenwürde..... | 678 |
| 1. | Folgerungen: Drei Hauptimperative der Menschenwürde, des Liberalismus und des kulturellen Realismus, Menschenwürde als Denkgebot..... | 678 |
| 2. | Menschenwürde: Zivile Konkretisierung, dreifaltige Imperative und Vorrang als besondere humane Art der natürlichen Selbstgestaltung | 686 |
| II. | Metaethisches und Methodisches, Praktisches und Systemisches | 700 |
| 1. | Metaethik: Naturwürde und Weltgeist, Anti-, Natur- und Sozialethik | 700 |
| 2. | Bipolare Struktur der Menschenwürde: Idealismus und Individualismus, Deduktion und Induktion, Grenzfälle..... | 708 |
| 3. | Menschliche Lebensformen, soziobiologische Standardmuster und „konkreter Humanismus“ | 716 |
| 4. | Kulturalismus als Vermittlung von Idealismus und Individualismus – Menschenwürde, Wirtschaft, Staat und Recht | 722 |

11. Kapitel

| | | |
|---|---|-----|
| Fachethiken und funktionale Ethiken | 735 | |
| I. | Fachethiken, Abwägung und Nutzen | 735 |
| 1. | Gute Gründe und Fachethiken der Wirtschaft, des Rechts und der Politik | 735 |
| 2. | Argumentive Abwägung und berufsethisches Selbstbild, „Leben gegen Leben“ | 745 |
| 3. | Handlungs- und Regelutilitarismus und das Übel der Strafe | 752 |
| II. | Ausgewählte deutsche „alternative“ Ethiken..... | 758 |
| 1. | Einleitung | 758 |
| 2. | Baurmanns Zweckrationalität | 760 |
| 3. | Fikenschers Wirtschaftsethik..... | 769 |
| 4. | Weinbergers Handlungsethik | 772 |
| 5. | Negativer Utilitarismus (Arthur Kaufmann), Utilitarismus der Rechtspersonen | 776 |
| 6. | Jakobs: Vorüberlegungen zu „Norm, Person, Gesellschaft“ | 783 |

| | |
|---|------------|
| 7. Anerkennung von Freiheitsrechten, <i>Hegel</i> und: <i>Seelmann, Wolff, Zaczyk, Herzog, Köhler, Schreiber</i> sowie <i>Honneth</i> | 796 |
| 12. Kapitel | |
| Rückblick und Schluss | 803 |
| I. Rückblick: Rechtliches und Strukturelles, Westliches und Universelles | 803 |
| II. Beseelter Prometheus und pragmatischer Schluss | 808 |
| | |
| <i>Namensverzeichnis</i> | 816 |
| <i>Literaturverzeichnis</i> | 845 |

Vorwort zur erneut erweiterten dritten Auflage

Die Idee von der Zivilreligion bietet eine vorrangig säkulare „Letztbegründung“, an die wir uns „zurückbinden“ (können). Auf der sozialrealen Ebene könnten wir sie auch als unsere gesamtwestliche Leitkultur bezeichnen.

Die „Zivilität“, die sich aus den antiken Bürgerrechten ableitet, zeichnet dabei die politische Seite des weltlichen Glaubens aus. „Freiheit und Würde“ bilden ihren einfachen humanistischen Kern. „Selbstbestimmung statt Fremdbestimmung“ lautet die eigentlich vernünftige Formel, und zwar zumindest für den Bereich, den der Mensch als Prometheus selbst „kultiviert“, das Humanum.

Als postmoderne Höchstidee überwölbt und durchdringt diese Doppelidee von der Zivil-Religion einerseits unser wolkiges gesamtwestliches Selbst-, Gesellschafts- und Weltbild und andererseits bildet sie selbst eines ihrer Kinder.

Mit dem Wort „Vernunftreligion“ beschreibt *Kant* aus der deutscher Sicht in etwa ihren Geist. Die Zivilreligion meint dessen gegenwärtige kulturelle Ausformung. Im Hintergrund laufen naturwissenschaftliche, vor allem soziobiologische Erwägungen mit. Denn alle natürlichen Einheiten kultivieren zum Beispiel ihre Umwelt und werden auch von ihr im Sinne der Systemtheorie kultiviert. Doch mit dem Menschen, dem homo „sapiens sapiens“ erkennt und hinterfragt die Natur selbst ihre eigenen Gesetze und vermag diese Erkenntnisse dann auch zu nutzen. Der Mensch ragt insofern heraus. Auch passt zur alten Idee von der Autonomie die postmoderne Vorstellung von der „Selbstorganisation“, und dieser Begriff wiederum assoziiert die „Seelenidee des Selbst“.

Wir im Westen haben und pflegen faktisch viele nationale Formen von Zivilreligionen. Doch bedienen wir uns auch einer vagen gesamtwestlichen „Zivilreligion“, wenn wir die allgemeinen Menschenrechte hochhalten.

Aber wir zögern offenbar, uns auf die Idee von der Zivilreligion begrifflich und kulturell offen einzulassen. Die Idee von einer vor

allem „weltlichen Zivilreligion“ verstört vermutlich einerseits die Säkularisten und scheint andererseits nicht nur die Strenggläubigen unter den Theologen existentiell zu bedrohen, sondern auch alle rechtgläubigen Menschen. Die üblichen beiden durchaus menschlichen, aber emotionalen Reaktionen, die auf heftig empfundene Provokation durch Ideen zu erwarten sind, bestehen darin, diese Ansichten zu ignorieren oder sie, wenn sie denn im öffentlichen Bewusstsein auftauchen, mit Totschlagsargumenten zu vertreiben.

Gerade Rationalisten werden etwa die Gleichstellung mit den sonstigen „irrationalen“ Religionen fürchten, weil die Anerkennung der Idee der Zivilreligion auf den ersten Blick die Vernunft zu degradieren und ihnen ihre mühsam erlangte Überlegenheit gegenüber einem mittelalterlichen Christentum und Islam zu nehmen scheint.

Dem ist, wenngleich asymmetrisch, weil rational, in wissenschaftlicher Weise entgegen zu treten. Zu unternehmen ist es, die Lehre von der Zivilreligion aus dem Abseits einer bloßen politologischen Sonderlehre herauszuholen und sie mit philosophischen Mitteln als „Überbau unserer westlichen Kultur“ (oder Zivilisation) zu präsentieren.

Die gebotene Methode besteht deshalb unter anderem darin, mithilfe zahlreicher Beispiele und Textstellen aus der Standardliteratur aufzuzeigen, inwieweit wir uns dieser Erkenntnis unterschwellig entweder schon angenähert haben oder doch für diesen Schritt offen sein müssten.

Es geht aber nicht nur um die Diskussion der Idee von der Zivilreligion. Darzustellen sind zugleich auch wesentliche Aspekte der westlichen Kultur. Anzubieten ist also eine „Kulturphilosophie“; denn nur sie kann das Wesen und die Ausformungen der westlichen „Zivilreligion“ erklären. Dabei verwenden wir offenbar den Begriff von der „Kultur“ auch erst mit der Säkularisierung und dem Zurückdrängen der Religion.

Hinzugefügt oder neu ausgerichtet habe ich unter anderem auch den Kulturbegriff, den Kult des Individualismus (*Durkheim*), den symbolisch-mystischen Kulturalismus von *Cassirer* und *Lenk*, den methodischen Kulturalismus von *Janich* und die Frage nach dem Wesen der Kulturphilosophie (*Konersmann*).

Deweys „A Common Faith“ führt nunmehr in die große Frage nach dem Grund und dem Maß der Öffnung der säkularen Zivil- oder Vernunftreligion für die klassischen Religionen ein. Ihre Beantwortung drängt sich insbesondere für den angloamerikanischen Liberalismus auf. „*Virtue and piety*“, also die philosophischen Tugenden und die religiöse Frömmigkeit, forderte schon *Locke* ein und beides ist vielleicht auch der vernünftige Preis für den ökonomistischen Radikalismus im öffentlichen Rahmen. Kurz angeleuchtet habe ich ferner den Aspekt des Transhumanismus.

Der Diskussion über den Kulturalismus in der Nachfolge von *Cassirer* sind auch noch sogenannte „eigene“ kulturphilosophische Ergänzungen und Thesen angefügt. Weiter aufbereitet habe ich zudem die selbstkritischen Aspekte. „*Ideale Letztbegründung und reales Kleinstereignis*“ und „*Pragmatik als Vagheit, Typus, Mitte, Kultur, Kunst*“ lauten zwei Unterabschnitte.

Neu konzipiert habe ich schließlich die Ethik mit den Leitbegriffen des philosophischen Individualismus, der Menschenwürde und des Liberalismus. Das gesamte 7. Kapitel und Teile des 8. Kapitels habe ich dabei parallel zur Schrift „Menschenwürde-Idee und Liberalismus - zwei westliche Religionen“, inzwischen 3. Auflage, 2016, neu entwickelt. Nach einigem Zögern habe ich mich entschlossen, denselben Text mit einigen Änderungen in dieses Buch einzugliedern. Er war nur etwas umzustellen und zu vertiefen. Denn eine Kulturphilosophie unter dem Titel „Zivilreligion“ sollte zumindest zwei große und unterschiedliche Leitethiken erörtern, sich mit deren jeweiligen kulturellen Hintergründen auseinandersetzen und auch deren Gemeinsamkeiten herausstellen.

Die Ansichten des Autors werden nirgends verschwiegen. Vorgeformt werden sie jedoch durch den toleranten Drei-Welten-Ansatz, der Idealismus, Naturalismus und der Synthese im Pragmatismus jeweils möglichst viel eigenen Raum belässt. Das Denken in Dreifaltigkeiten bildet zudem nur ein Grundmodell für die Komplexität von Selbst, Gesellschaft und Welt und damit auch des Kulturellen. Deshalb ist er auch für weitere Dimensionen, etwa für die klassischen Religionen, durchaus offen. Man kann sich immer noch weiter „zurückbinden“, nähert sich dann aber alsbald dem Holismus.

Die drei Teilbände lassen sich im Übrigen auch getrennt lesen.

Für das außerordentlich mühevollen Lektorat dieser erneut erheblich erweiterten 3. Auflage möchte Frau Ass. iur. *Susanne Dembour* recht herzlich danken. Herr Rechtsanwalt *Maximilian Montenbruck* hat mich zudem ständig und geduldig informationstechnisch unterstützt.

Axel Montenbruck, Berlin im September 2016

Auszüge aus dem Vorwort zur zweiten erheblich erweiterten (Teil-) Auflage

Die Schrift „Weltliche Zivilreligion. Idee und Diskussion, Recht und Ethik“ bildet den ersten und *normativen* Teil des *Überbaus*.

Die Diskussion der Idee der Zivilreligion ist sorgfältiger ausgeführt. Auf diesem Wege ist auch versucht, die hier gemeinte Form der Zivilreligion mit anderen mehr oder minder verwandten Aspekten sowohl weiter aufzuladen und damit zugleich ihre Ideenfamilie vorzustellen, als auch sich gegen ihre Verwandten klar abzugrenzen.

Zu jeder Religion gehört ferner auch ein Bündel von Ethiken. Hinzugefügt sind dieser Ausgabe deshalb unter anderem Ausführungen zum Utilitarismus sowie eine Art „Besonderer Teil“, der Schlaglichter auf eine Reihe von feinsinnigen ethische Einzellehren setzt, die im Umkreis von *Bentham* und *Hegel* angesiedelt sind. Diese Ethiken ergänzen und umranken die Ausführungen zur Idee der Gerechtigkeit, die zu den „Grundelementen“ der westlichen Zivilreligion zählt.

Dieser Schrift folgt nunmehr eine abgesonderte vierte Untersuchung nach, die den alten zweiten Teil der ersten Auflage weiter ausbaut. Jene Monographie wird, wie zuvor, dreifaltig ausgerichtet sein, weil sie auch naturalistische Ansätze und sozialreale Sichtweisen aufgreift. Sie sucht diese Trinität auf eine pragmatische Weise zu bündeln, welche die *zivile Sicht des Bürgers* und *Demokraten* zugrunde legen will.“

Für ihre unermüdliche Mithilfe auch bei dieser erheblich erweiterten 2. Auflage möchte ich vor allem Frau Dipl. iur. *Diana Champarova* danken. Tatkräftig unterstützt haben mich zudem Frau Ass. iur. *Susanne Dembour* und Herr Dipl. iur. *Maximilian Montenbruck* und wie schon seit Jahren Frau *Natalie Korth-Ndiaye*.

Axel Montenbruck, Berlin im März 2013

Die Sätze zwei bis vier der **Präambel der Grundrechtecharta der Europäischen Union** von 2009 lauten:

„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 **Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen** von 1948 beginnt mit den Worten:

Da die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet,

Deren ersten beiden Sätze verkünden:

Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen.

1. Teilbuch

Säkulare Kulturphilosophie:

Zivilreligion im Dialog

1. Kapitel

Zivilisations- als Kulturphilosophie

I. Philosophie und Kultur, Pragmatismus und Sprache

1. Vorverständnis von Philosophie und den Bindestrich-Philosophien (Rechts-, Zivilisations- und Kultur-Philosophie)

Eine „Zivilisations- als Kulturphilosophie“ tritt zunächst einmal als eine Philosophie auf, und sie erweist sich zugleich auch als Bindestrich-Philosophie. Als solche trägt sie das formale Dilemma jeder Zweipoligkeit in sich und sucht zudem, mehr oder weniger erfolgreich, die interdisziplinäre Vielfalt der einschlägigen Bindestrich-Philosophien zu bündeln, wie etwa der juristischen Rechtsphilosophie, der rechtspolitischen Zivilisationsphilosophie und der allgemeinen Kulturphilosophie.

Deshalb liegt es nahe, zu Beginn das eigene Vorverständnis offen zu legen.

Philosophie. Von innen nach außen betrachtet, bestehen die *ersten* beiden Aufgaben der Philosophie darin, dass der „Freund der Weisheit“ sich im *individualistischen* Sinne zunächst einmal auf sich selbst zurückgeworfen weiß und *selbstkritisch* nachdenkt, und zwar über die Weisheit als solche und über seine Lehrer und nicht zuletzt über sich. „Ich denke und zweifle, also bin ich“, „cogito ergo sum“, lautet ein großes Selbstbild des „Ich“-Denkers, das die weltliche westliche Moderne zumindest seit *Descartes*¹ mitbestimmt.

¹ Descartes (Buchenau), *Prinzipien*, 1641/1992, 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 (Biemel), *Krisis*, 1935/1976, 82 ff., 85: Das Ego sei bei *Descartes* vielfältig als „mens sive animus sive intellectus“, also lediglich unter Ausschluss des Leibes zu verstehen. Zudem etwa unter den treffenden Titel „Zweifel und Sein: der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' cogito“, Schäfer, R., *Zweifel*, 2006, siehe etwa 98 ff., 102 ff. („§ 8 Die Intuition des Ichs als Voraussetzung für die reflexive Selbstidentität und die Bildung von Universalien.“). Siehe zum Bezug zur Seele: Perler, *Faculties*,

Zudem werden die „Freunde der Weisheit“ sich *intersubjektiv* und im „Du“-Dialog austauschen und dabei eine *kollektive* „Wir“-Sprache pflegen. Sie werden über die *verobjektivierenden* „Es“-Lehren Dritter, der Verstorbenen, und die eigenen kollektiven Traditionen nachdenken. Auf diese Weise entstehen nicht nur Philosophien, sondern auch die Selbstbilder selbstkritischer Philosophen, die von diesen getragen zu deren Schulen werden. Über Foren, mit Schriften und in schulähnlichen Akademien verfestigen sie sich zu einer philosophischen Kultur der selbstkritischen Aufklärung.

Der Weg zur Philosophie eröffnet sich für den Philosophen typischer Weise dadurch, dass er sich innerlich oder auch noch äußerlich von der Welt und den anderen Menschen entfernt, um sich dadurch ein wenig von ihnen zu *befreien* und so weit als möglich neutral „über“ sie und dann aber auch über diese eigene Freiheit nachdenken zu können.

Auf diese Weise entsteht je nach Sichtweise ein subjektiver, ein intersubjektiver, ein kollektiver oder gar ein objektiver „befreiter Geist“, der von „befreiten Geistern“ gepflegt wird. Diese Freiheit des eigenen Denkens eröffnet eine Welt des Geistes, die ihre Gegenstände mit erfasst², also das Selbst, die Gesellschaft und die Natur. Auf der nächsten dialektischen Ebene bestimmen dann auch die (Selbst-)Zweifel das innere Wesen der Philosophie.

Über allem stehen das Selbstdenken und die Suche nach Erkenntnis.

Mit den Worten und aus der Sicht von *Kant*: „*Selbstdenken heißt den obersten Probestein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist*

2013, 9 ff. , 9 ff. (“What are Faculties of the Soul? Descartes and his Scholastic Background”).

Siehe aber auch schon Augustinus (Schmaus), *De trinitate*, 418/1935, 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)*“.

² Siehe dazu aus einer holistischen Sicht etwa Bertram, *Welt*, 2014, 121 ff. , 121 ff: „*Welt der Kultur: Die Auflösung des Dualismus von Kultur und Natur*“, im Sammelband „*Die Philosophie John McDowells*“. Sowie McDowell, *Auffassungen*, 2008, 21 ff. , 21 ff. („*Moderne Auffassungen von Wissenschaft und die Philosophie des Geistes*“).

die Aufklärung. ³ Überdenkt man diesen Satz, so setzt das Selbstdenken ein „Selbst“ voraus, und zwar eines, das mit der Fähigkeit ausgestattet ist, sich der eigenen Vernunft zu bedienen. Zugleich formt und stärkt das Selbstdenken diese Art von Vernunft-Ich, welches mit einem alten Wort auch „Geist-Seele“ zu nennen ist. Die Kultur⁴, die das intersubjektive oder kollektive Selbstdenken hervorbringt, heißt dann Aufklärung oder Moderne. Die Vernunft selbst erscheint dabei zwar einerseits als die eigene eines jeden Menschen, andererseits aber ist offenbar die Grundfähigkeit zur Vernunft universell und jedem Menschen eigen. Damit ist dann der Weg zur interdisziplinär vorgehenden Anthropologie gewiesen. Für ihr und damit unser Menschenbild sind auch die heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse mit einzubeziehen. Denn sie sind Erkenntnisse.

Aufgaben und Bindestrich-Philosophien. Die zweite klassische Aufgabe der Philosophie, die schon zum Tode des *Sokrates* geführt hat, liegt darin, vor allem der *Jugend*, die sich vom Elternhause löst, aber noch keinen eigenen festen Platz in der Gemeinschaft gefunden hat, das Angebot zu unterbreiten, ihr beim eigenen Philosophieren zu helfen und damit dazu beizutragen, sie *in sich selbst* zu verankern.

Es handelt sich um die Hilfe zur Selbstbildung, die zwar auch für den philosophischen Nachwuchs sorgt, aber vor allem die Philosophie *in die Welt* trägt. Dieses Angebot erschafft „in der Welt“ *Gruppen von freien Geistern*, die sich über das eigene Denken zu definieren vermögen. Sie bilden ein Eigenes heraus, aus dem sich der Anspruch auf Autonomie mit der eigenen Vernunft begründen lässt.

Die *dritte Aufgabe* der Philosophie liegt darin, die *Herrscher*, also die höchsten politischen Akteure zu beraten und ihnen die Leitideen zur Herrschaft zu entwickeln. „Teile und herrsche“ ist etwa ein solcher Rat, der dabei hilft, ein größeres Reich zu zivilisieren und der sich im

³ Kant, Denken, 1786, AA VIII; 146.

⁴ Siehe auch die ersten Sätze seiner Vorrede zur „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“; Hervorhebungen nicht im Original, Kant, Anthropologie, 1798, AA , VII, 117: "Alle Fortschritte in der *Cultur*, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten *zum Gebrauch für die Welt* anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist *der Mensch: weil er sein eigener letzter Zweck ist.* - Ihn also seiner Species nach als *mit Vernunft begabtes Erdwesen* zu erkennen, verdient besonders Weltkenntniß genannt zu werden, ob er gleich nur einen *Theil der Erdgeschöpfe* ausmacht."

demokratischen Prinzip der Gewaltenteilung spiegelt, aber auch im Bürger- und Freirecht auf Eigentum seinen Niederschlag gefunden hat. Diese Art der Philosophie führt zur *Staatsphilosophie*, die derzeit nicht nur bei der *politischen Philosophie* und der *Sozialphilosophie* angesiedelt ist, sondern auch Teile der *Volkswirtschaftslehre* und *Staatsrechtslehre* bildet. Sie alle können als konkrete Unterformen einer so betrachtet recht vagen *Zivilisationsphilosophie* angesehen werden.

Damit ist der Schritt zu den *Bindestrich-Philosophien* gesetzt. Deren ewiges Dilemma besteht darin, dass der *Gegenstand* den Inhalt in erheblichem Maße mitbestimmt, womit die Freiheit des Denkens beschnitten wird. Ihre Theoretiker bewegen sich vorzugsweise innerhalb ihres jeweiligen Faches. Sie verfügen einerseits über mehr Sachverstand als die Philosophen, sind aber eng an ihren jeweiligen Gegenstand gebunden. Üblicherweise setzen sie ihn *absolut*.

Die an sich eher negative Freiheit des Denkens wird dann, wenn man Ratschläge gibt, von bestimmten positiven Zielen zumindest mitregiert. Der Denker entwickelt als Ratgeber *Leitideen*. Er läuft dabei allerdings Gefahr, Teil der Welt zu werden, in dem er dort eine dienende Rolle übernimmt. Zumindest die Mithilfe bei der Umsetzung seiner Ratschläge degradieren die Bindestrich-Philosophen zu Knechten der Herrscher, welche immer geneigt sein werden, den geistigen Überbau ihren Machtinteressen anzupassen und auf sie zugeschnittene Nutzenlehren einzufordern.

Demokratische Bürgerrechts-Philosophie. Aber die Philosophie hat sich dagegen aus historischer Sicht mit der Kraft ihres eigenen Wesens wehren können. Denn die besondere Herrschaftsform der *Demokratie* und die gesamte Ideenwelt der Aufklärung sind eng mit den „befreiten Geistern“ und somit auch mit der Idee der Freiheit des Geistes verbunden. Unter anderem dieses Denken führte schon in der Antike dazu, dass die Freien *eigene Bürgerrechte* verlangten und umgekehrt die Freiheit des eigenen Denkens heiligen mussten, wollten sie eigene Herrschaftsrechte begründen. Der Bürger und Freie musste sich also nicht mehr mit der hoheitlichen „Zuteilung“ von Nutzungen zufriedengeben, sondern konnte den Schutz des Eigenen aus eigenem Recht einfordern, zumal dann, wenn es aus seiner Sicht die Frucht der eigenen kreativen Arbeit darstellte.

Damit ergänzen die philosophischen Ratgeber die Staatsphilosophie um eine demokratische *Bürgerrechts-Philosophie* der Freien. Sie

umfasst nun auch eine allgemeine *Bürgerethik* des an sich guten und dem Bürger nützlichen Verhaltens. Das Gute, das Nützliche und das Freie finden eine gemeinsame bürgerrechtliche Form.

Der Streit zwischen einzelnen freien und gleichen Demokraten wird zudem im *forensischen* Verfahren nach den Prinzipien von öffentlicher Klage, Dialog und Entscheidung von der demokratischen Allgemeinheit gelenkt und nach deren festen Regeln betrieben und beendet. Die antike Philosophie und ihre Fortschreibungen haben sich auf diese Weise zu einer Art von *säkularer Staats- und Bürgerrechtsreligion* entwickelt. Über deren Wesen nachzudenken, stellt sich nicht nur den Bürgerrechtsphilosophen als eine ständige Aufgabe, zumal in einer sich wandelnden Welt, sondern auch jedem Demokraten. Jener ist nicht mehr dem Fremdzwang durch einen Oberherrn unterworfen, sondern offenbar der *eigenen Vernunft*, auf die er sich zur Begründung seiner Freiheit beruft.

An dieser Stelle wird deutlich, dass eine den Demokraten Rat gebende Philosophie, die darauf Rücksicht zu nehmen hat, dass der „freie Geist“ ein „Mensch“ ist, der im täglichen Leben steht, und er ihm eine *aristotelische Philosophie des Alltagslebens* anzubieten hat.

Erste westliche Zivilreligion. Die wirkungsmächtige irdische Tugendlehre des *Aristoteles* bildet dabei eine erste große Art von stadtbürgerlicher Zivilreligion.

In der Nikomachischen Ethik richtet *Aristoteles* seine Worte⁵ an einen Nikomachos, vielleicht seinen Sohn, und wenn er nach dem „höchsten Guten“ sucht, verweist er zunächst auf die Glückseligkeit.

"Jedoch mit der Erklärung, die Glückseligkeit sei das höchste Gut, ist vielleicht nichts weiter gesagt, als was jederman zugibt."

Schon *Aristoteles* verbindet also *Glück* und *Seele* zu einer Einheit und sieht in der Seele oder dem Selbst einen wesentlichen Teil des Men-

⁵ Aristoteles, Nikomachische Ethik (Rolfes), 1911, Kapitel 7 und 8, III-XII, 1097b-1098a (Absätze, die hier der Hervorhebung der einzelnen Gedanken dienen, befinden sich nicht in der Originalübersetzung). Siehe auch den Sammelband herausgegeben von Höffe: „Aristoteles. Nikomachische Ethik“, 2010. . Zum Überblick: Stiller, Aristoteles, 2014, 1 ff.

schen. Und er betrachtet das besondere Wesen des Menschen, das ihn von den Tieren unterscheidet, wenn er wenig später fortfährt:

„So bleibt also nur ein nach dem vernunft-begabten Seelenteile tätiges Leben übrig, und hier gibt es einen Teil, der der Vernunft gehorcht, und einen anderen, der sie hat und denkt.“

Damit bindet *Aristoteles* den Menschen an die eigene *Vernunft* zurück.

Für das *Leben* des Menschen erklärt er, man müsse

„...als die eigentümliche Verrichtung des Menschen ein gewisses Leben ansehen, nämlich die mit Vernunft verbundene Tätigkeit der Seele und entsprechendes Handeln...“

Er fügt sogleich die Ethik oder Tugendlehre an:

...als die Verrichtung des guten Menschen aber eben dieses nur mit dem Zusatz: gut und recht – wenn endlich als gut gilt, was der eigentümlichen Tugend oder Tüchtigkeit des Tätigen gemäß ausgeführt wird, so bekommen wir nach alle dem das Ergebnis:

„das menschliche Gut ist der Tugend gemäße Tätigkeit der Seele, und gibt es mehrere Tugenden: der besten und vollkommensten Tugend gemäße Tätigkeit.“

Dazu muß aber noch kommen, daß dies ein volles Leben hindurch dauert ...“

Auf diese Weise beschreibt *Aristoteles* eine universelle wenngleich ideale *Verfasstheit* des zum Guten fähigen Menschen, der seinerseits nach der Glückseligkeit strebt.

Ein Mensch, der daran und somit vor allem an seine Seelenkraft glaubt, folgt zumindest für sein „volles Leben“ einer *diesseitigen*⁶ „humanistischen Vernunftreligion.“

⁶ So rügt der theologische Übersetzer Rolfes im Jahr 1911 im Einleitungskapitel: „Noch ein Drittes ist der aristotelischen Tugendlehre eigentümlich und kann auffallen und befremden. Sie schweigt gänzlich von dem Willen Gottes, der doch mit Recht als das oberste Moralgesetz gilt.“, *Aristoteles, Nikomachische Ethik* (Rolfes), 1911, Kapitel 1.

Was dem Menschen im Einzelnen als vernünftig erscheinen sollte, ist dabei nicht einmal weiter zu erfragen; denn relevant ist die „*mit Vernunft verbundene Tätigkeit der Seele und entsprechendes Handeln*“.

Diese Vernunft allerdings müsste der heutige Mensch dann, wenn er sich auf die Philosophie stützt, kritisch hinterfragen. Er müsste damit etwa auch zum „kritischen Rationalisten“ werden. Doch diese Fachaufgabe kann er auch als gebildeter Mensch nur selten leisten. Aber Zweifel, etwa als grundsätzliches „Unbehagen“⁷, werden in ihm gären, und zwar, weil entweder die Vernunft sie selbst nährt oder es seine Gefühle sind, derer er sich nicht recht bewusst werden kann, oder aber seine fromme Religiosität nach mehr verlangt.

Eine praktische Tugendlehre kann der gebildete Bürger selbst gerade noch auf ihre Evidenz prüfen. Am Ende aber muss er an sie „glauben“. Jeder philosophische *Pragmatismus* enthält damit eine solche *zusätzliche* Art von *zivilreligiöser* Glaubens-Komponente.⁸

Demokratische Zivilreligion. Zu einer demokratischen „Zivilreligion“ fehlt der *aristotelischen* Vernunftreligion auf ihrem Wege durch die Geschichte zunächst noch zweierlei: eine bürgerliche Individual-Rechtskultur durch Rom, die Verallgemeinerung der bürgerlichen Bildung über den Buchdruck.

Mit dem Selbstbild vom freien Bürger aber ist die postmoderne Gegenwart noch nicht erreicht. Die *allgemeinen* Bürgerrechte, die am Ende auch die Sklaven befreien und den Frauen die gleichen Rechte bringen sollen, sind noch nicht erlangt. Abhängige und Frauen galten

⁷ Dazu Sloterdijk, Kinder, 2014, 10 f: "Der Mythos hebt das Unbehagen nicht auf, er macht es erträglich ...". Siehe auch die Titel der Schriften von Freud, Sigmund, Das Unbehagen in der Kultur, Psychoanalyse, 1930, und von Taylor, Charles (übersetzt von Schulte), Das Unbehagen der Moderne, 1995.

⁸ Siehe unter dem Titel "Kant and Peirce on Belief": Willaschek, Kant, 2015, 133 ff. im Sammelband „Pragmatism, Kant, and Transcendental Philosophy“. Zudem The Stanford Encyclopedia of Philosophy Schwitzgebel, Belief, 2015, 1 ff. , 1 ("Contemporary analytic philosophers of mind generally use the term "belief" to refer to the attitude we have, roughly, whenever we take something to be the case or regard it as true.... The "mind-body problem", for example, so central to philosophy of mind, is in part the question of whether and how a purely physical organism can have beliefs. Much of epistemology revolves around questions about when and how our beliefs are justified or qualify as knowledge.").

lange nicht als Gleiche, sodass weder der formale Gleichheitssatz, noch das Verallgemeinerungsprinzip allein hier helfen konnten.

Hinzu tritt deshalb eine *zweite Ableitungskette*, auf die *Aristoteles* ebenfalls verweist. Sie gründet auf einem *ganzheitlichen Menschenbild*⁹, das dann der frühmoderne Humanismus mit dem *Naturrecht* anbot. Neben der Idee der Freiheit im Denken steht so das eher organische Bild vom beseelten Menschen die dann über den vernünftigen Menschen in die Idee von der unantastbaren *Menschenwürde* übergeht, die ihrerseits über alte religiöse Wurzeln verfügt.¹⁰

An dieser Stelle wirkt sich vermutlich früh schon der alte *Animismus* aus, der schon vor dem Christentum allen irdischen Wesen eine *Seele* zugeschrieben und sie für Tabubrüche in die Pflicht genommen hat, und erst recht der christliche Universalismus, der neben den geistigen Zentren der Mönchs- auch Nonnenklöster kannte. Auch *Platon* und *Aristoteles* haben bekanntlich Seelenlehren verfasst.¹¹

Mensch als Prometheus. Außerdem existiert mit den rationalen *Naturwissenschaften* und den Handwerken und Techniken, mit denen sie eng verbunden sind, schon lange eine *dritte* Ableitungslinie neben oder auch mit der Philosophie, die zumindest auch als ihr Teil begriffen werden kann.

Mit ihnen wird der Mensch zum säkularisierten *Prometheus*, der sich sein eigenes Haus erschafft, in dem er dann auch selbst und (angeblich) aus eigenem Schöpferrecht „regiert“. Er schafft eine Binnenkul-

⁹ Zur Vielfalt der Verwendung dieses Begriffs siehe Hilgendorf, Konzeptionen, 2013, 195 ff. 197 ff. („Menschenbilder. Form und Funktionen“)

¹⁰ Zur „religiösen Valenz der Menschenwürde-Konzeption“, siehe umfassend: Auer, K., Valenz, 2006, 19 ff., 20 (zu mutmaßlichen vorchristlichen Einflüssen und zum „allgemein-religiösen Ursprung des Menschenwürdegedankens“); 21 f. (zu evtl. 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).

¹¹ Dazu zunächst: Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2015, 206 ff. („Seelen- und Vernunftlehren: antike vorchristliche Zivilreligion und ihre Transformation“).

tur und die dazu gehörige Hausordnung, heute also Staats- und Rechtsordnung.

So wird die Philosophie, mit der dieses Humanum betrachtet wird, zur *Kulturphilosophie*.¹² Eine solche Art von Philosophie bildet dann auch ihrerseits einen Teil der politischen Kultur¹³ und hat wie immer auch an sich zu zweifeln und über ihren Standpunkt nachzudenken.

Wertfreie Wissenschaften. Die Naturwissenschaften sind aber anders als die Philosophie, in ihrer Form der Ethik, *wertneutral* ausgelegt. Vor ihrem Hintergrund ist nicht mehr zwischen den Menschen, den Freien und den Abhängigen, den Kindern und Frauen zu trennen. Sie alle gehören derselben Spezies an und sind zudem der Natur, im biologischen wie auch im physikalischen Sinne, unterworfen. Vor der Natur sind alle Menschen weitestgehend gleich.

Diesen funktionalen Ansatz hat ein Kind der Philosophie, die *Soziologie* übernommen. Sie betrachtet das Wirken von *Herrschaftssystemen*, begreift dabei hoch vereinfacht alle Menschen als bloße Mitglieder einer Gesellschaft und sieht sie dort als lebendige Subsysteme.

Gerechtigkeit und Humanität. Was schließlich das Recht mit der Philosophie verbindet, sind die große Idee der Gerechtigkeit oder auch Harmonie einerseits und die Suche nach der rechten Form andererseits. An deren „Heiligkeit“ „glauben“, in welcher Form auch immer, mutmaßlich alle Völker, und sie binden sich damit an diese Idee und deren jeweilige Ausformung zurück.

Die Gerechtigkeit im engen Sinne umfasst die *goldene Regel* des „do ut des“, „Ich gebe, damit Du gibst“, die spieltheoretische Strategie „tit for tat“ zur Lösung des Gefangenendilemmas oder in der „Bioethik“ die Kooperation. Sie steckt im Credo von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ in der Gleichheit“ und bestimmt die Rechtsidee. Aber die zivilheilige Idee von der Gerechtigkeit ist zumindest zu ergänzen, und zwar durch die Freiheit, von welchem Denker oder Akteur auch immer, und sie ist zudem durch die Solidarität (Humanität, Nächstenliebe, Barmherzigkeit, Altruismus oder Wohlwollen, Freundschaft oder auch Gnade) zu korrigieren.

¹² Dazu unter dem Titel: „Technik als Kultur: Plessner, Husserl, Blumenberg, Cassirer,“ Recki, Technik, 2013, 287 ff. , 287 ff.

¹³ Vgl etwa Langbehn, Philosophie, 2014, 137 ff. , 137 ff. („Philosophie der politischen Kultur“).

Diese beiden Begriffswelten von Freiheit und Solidarität gehören auf den zweiten Blick nicht nur zum Umfeld der Gerechtigkeit. Vielmehr ergibt sich die Ausgleichsidee der Gerechtigkeit erst aus den *Spannungen* zwischen Freiheit und Solidarität. Es handelt sich um die „*Kunst, eine Welt der Mitte*“ zu schaffen und ständig aufs Neue zu erhalten. Ihre Aufgabe besteht darin, zwischen den Fliehkräften der chaotischen Vielfalt und der Gravitationsmacht der Einheitsidee zu wirken oder auch zwischen dem Konkreten und dem Abstrakten.

Diese Ideen werden zwar gelegentlich weiter zu verfolgen sein, sind aber schon in anderen Schriften erörtert. Zivilreligion I greift die goldene Regel der Kooperation grundsätzlich auf, Zivilreligion II vertieft sie im Sinne einer konkreten Rechtsphilosophie und die Idee der Mitte wird in Zivilreligion IV, der Anthropologie, weiter ausgeführt. Aber der Ruf nach Gerechtigkeit und ihre sozialrealen Ausgangsbedingungen gehören vermutlich zu jeder Zivilisation im ethnologischen Sinne und er bildet einen wesentlichen Teil zumindest vieler Religionen und Philosophien.

Folgerung. Die Freunde der Weisheit sollten also *alle* drei großen Aufgaben wahrnehmen, beginnend mit der Reflektion ihrer Möglichkeiten. Aber die Bedürfnisse und die Gegenstände der großen Bindestrich-Philosophien sollten sie mitbedienen, etwa durch die gemeinsame Pflege einer Kulturphilosophie. Diese wird, zumal im Hinblick auf ihre bürgerliche und menschenrechtliche Seite, und wie schon zu den frühmodernen Zeiten des Naturrechts, auch eine Art von *Rechtsphilosophie* mit enthalten müssen.

Damit ist das Vorverständnis offengelegt und dementsprechend sind die drei Teilbücher ausgelegt. Zur Erörterung der Leitidee der Zivilreligion verbinden sie eine allgemeine Kulturphilosophie mit einer Zivilisationsphilosophie und einer Rechtsphilosophie. So lauten die Untertitel:

- Säkulare Kulturphilosophie: Zivilreligion im Dialog,
- Weltliche Religion: Konstruktion und Tradition,
- Weltliche Ethiken: Individual-, Leit- und Fachethiken

Für die „säkulare Kulturphilosophie“ ist zunächst auf das Zivile einzugehen und danach ist die Idee der „Kulturphilosophie“ auszuloten.

2. Für Religionen offene Kulturphilosophie des Präambel-Humanismus

Anzuknüpfen ist an die Untersuchung zu den rechtlichen Elementen der vor allem westlichen Zivilreligion. Die mächtigen Ideenpaare von „Versöhnung und Mediation, Strafe und Geständnis und Gerechtigkeit und Humanität“ stehen in deren Mittelpunkt. Diese lassen sich zwar auch getrennt deuten. Religion, Recht und Philosophie greifen sie jeweils auf ihre Weise auf. Aber Strafe und Gerechtigkeit lassen sich eben auch unter dem Gesichtspunkt der „Versöhnung“ betrachten, ebenso wie die Versöhnung vor dem Hintergrund des Instituts der Strafe und der Idee der Gerechtigkeit stattfindet. Das „gerechte und humane Versöhnen“, zu dem auch eine Streitkultur und die persönliche Toleranz, also das Aushalten von vermeintlichen Widersprüchen zählen, prägt die Friedenseite der Idee des Zivilen. Ihr Gegenteil nennen wir das Barbarische.

Insofern eröffnet sich der Weg zu einer Rechtsphilosophie, die einem Ansatz von *Radbruch* entsprechend eine Art von Kultur- (Rechts)-Philosophie zu entwickeln versucht und dazu den Gedanken der Zivilreligion aufgreift.

Eine solche Kultur- (Rechts-) Philosophie legt das Hauptgewicht auf die Verherrlichung der Ideenfamilie des (sozialen) Individualismus, der (moralischen) Selbstbeherrschung, der (philosophischen) Trennung von Subjekt und Objekt, und sie begreift den Menschen politisch und ökonomisch vor allem als Akteur. Diesem Selbstbild eines „Menschen der Menschenrechte“ sind die großen Ideen der „Freiheit“ und der „Menschenwürde“¹⁴ eigen, die Idee erste zwingend, die zweite fakultativ oder als Selbstherrschaft.

¹⁴ Umfassend zur Beziehung von Freiheit und Menschenwürde sowie zur Menschenwürde selbst aus der deutschen staatsrechtlichen Sicht: Enders, Menschenwürde, 1997, 10 ff. ("Würde und Freiheit") als enge Verbindung, 13 ff. ("Vorrechtlicher und rechtlicher Würdebegriff. Die Differenz von Innen und Außen"), 17 ff. ("Menschenwürde und Menschenbild"), die sich mit dem Bundesverfassungsgericht unterscheiden lassen. Zudem, 63 ff. (als Einbettung der Menschenwürde in eine "Theorie materialer rechtlicher Freiheit", die aus der hier vertretenen Sicht zugleich den Sprung von der Menschenwürde als solcher zum Recht und damit auch zur wechselseitigen und auch sozial zuerkannten Freiheit verdeutlicht). Darunter 70 ff. ("Vom absolut geschützten Bereich zum Recht auf Selbstbestimmung: Die Freiheit der Persönlich-

Beide Eigenschaften sind dem Menschen (naturrechtlich gedeutet) von der Natur gegeben und allenfalls über die Natur von einem Gott verliehen. Dieser Mensch sieht und erlebt sich als (selbst-) bewusster Schöpfer großer eigener, vor allem städtischer Binnenwelten. Er ist gebildet, er erkennt und nutzt mehr und mehr die Gesetze der Natur. Gemeinsam mit Seinesgleichen kann er Demokratie und Gerechtigkeit einfordern, und zwar deshalb, weil er sich als ein autonomes Wesen auch selbst zu beherrschen vermag. Insgesamt handelt es sich dabei um den westlichen „Humanismus“. Diese gemeinsame Geisteshaltung haben viele der westlichen Völker in den Präambeln ihrer Verfassungen niederlegt und auch in den Präambeln einiger internationalen Konventionen kanonisiert.

Zwei weitere, allerdings eher deterministische Gemeinsamkeiten zeichnen sich ab. Vor allem die beiden Elemente des rituellen Verfahrens und der geistigen Versöhnung symbolisieren zwei emotionale Seiten. Drittens gehört auch das eher soziale Grundmodell der Familie hinzu. Deren verschiedene Rollenangebote und die damit zusammenhängenden Verlusterfahrungen gehören ebenfalls zur „Identität“, einer Art Seele des Menschen. Viertens geht es, wie der Begriff der Kultur es nahelegt, auch um die (kollektive) Identität einer Gemeinschaft, die im Westen jedoch vor allem durch die oben genannten Leitideen¹⁵

keitsentfaltung"). Siehe auch zur 92 ff. („Menschenwürde als Grundrecht"). zudem: 171 ff. ("Menschenwürde und Menschenrechte"); ferner als Rezeption von Geschichte: 176 ff ("Der Mensch als Selbstzweck"), 176 ff. ("Würde als Differenz") sowie 170 ff. Zur Menschenwürde bei Thomas von Aquin ("als Teilhabe am göttlichen Endzweck"), zu Mirandola und Pufendorf ("Auf dem Wege zur Weltlichen Würde"), zu Kant (" Würde als Möglichkeit sittlicher Freiheit") und zu Hegel ("Subjektivität als Prinzip"). Siehe schließlich auch 501 ff ("Menschenwürde: ein Recht auf Rechte").

¹⁵ Siehe unter dem Titel „Humanismus als Leitkultur. Ein Perspektivenwechsel“ Nida-Rümelin, Humanismus, 2006, 23, zu den drei Stufen der Entwicklung des 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 Verfassungskonventes entspringen und die Meinungs- und Religionsfreiheit mit umfassen. Wie zu zeigen sein wird, sollte auch der Gottesbezug, den die Präambel der deutsche Verfassung enthält, als eine Option, die der Religionsfreiheit geschuldet ist, miterfasst sein. Zur Frage der Leitkultur siehe auch Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2015 , 41 ff, 486 ff.

bestimmt wird. Die Aufgabe der konkreten Politik¹⁶ ist es dabei, zu versuchen, die oben genannten Paarungen und manches andere mehr ständig neu zu einer „kollektiven Identität“ zu bündeln.

Bezüglich des gemeinsamen Daches der „Grundelemente“ ist die eher deterministische Psychologie des Menschen immer schon mit zu denken. Zumal dann, wenn man den Gedanken der „Versöhnung“ wie geschehen hervorhebt, bietet sich als Dach die luftige säkulare Höchstidee der „Zivilreligion“ an. Dabei wird ohnehin ganz am Ende ein interdisziplinär gemischtes postmodernes Gesamtkonstrukt stehen müssen. Jenes zielt aber dennoch vor allem darauf, die Empirie und ihren wohl unvermeidlichen Determinismus zu nutzen. Auf dem Weg über das Wissen um die Grenzen der Freiheit ließe sich zunächst das „Bewusstsein“ stärken. Damit könnte es zudem gelingen, auch das verbleibende Gewicht der Ethik auf indirekte Art zu vergrößern und vor allem eine solche Vorsorge mit Gegennormen und Institutionen zu betreiben, wie sie etwa die Verfassungen vorsehen. Die demokratischen Mittel dazu sind also ebenfalls bekannt und werden genutzt.

Im Kern und am Ende geht es also um die Ethik. Aber um deren „Realität“, vor allem die Art der Umsetzbarkeit, zu verstehen, bietet es sich nach allem an, den eher paradoxen Gedanken der Zivilreligion zu beleuchten.

Mit diesem möglichen Endziel vor Augen ist zunächst im Sinne einer Synthese zu versuchen, den drei rechtsphilosophischen Paaren der „Grundelemente“¹⁷, und auch dem Aspekt der Psychologie, mithilfe der Entwicklung der Idee der Zivilreligion einen gemeinsamen „Überbau“ zu verleihen.

¹⁶ Aus politologischer Sicht: Theisen, Überdehnung, 2014, 88 ff. (" Leitstruktur statt Leitkultur, Voraussetzung der politischen Integration").

¹⁷ Zur Breite und dem Selbstverständnis der Rechtsphilosophie vgl. etwa Pfordten, Rechtsphilosophie, 2013, 11 (Hervorhebungen nicht im Original: "Die Rechtsphilosophie hat folglich das Recht in all seinen Zusammenhängen, also im Rahmen der *Welt als Ganzes*, aus einer diesseitigen Perspektive zu ihrem Gegenstand. Sie sucht *mit allen möglichen Methoden* nach einer umfassenden und zugleich immanenten Einsicht in das Recht in all seinen Verhältnissen, wobei juristisch-dogmatische, historische, soziologische, psychologische, ethnologische und alle anderen Teilerkenntnisse des Rechts zu berücksichtigen sind.“).

Methodisch ist ein vor allem ontologisches Dachgerüst zu entwickeln. Dazu ist zumeist auf die herkömmlichen Ansichten zurückzugreifen, und zwar vor allem auf diejenigen, die die eher „normativ“ ausgerichteten „Geisteswissenschaften“ anbieten. Insofern handelt es sich um die Deutung der Zivilreligion mit ihren eigenen Mitteln. Zugespitzt ist also eine Art zivile Theologie zu entwickeln. Der angloamerikanische Sprachgebrauch setzt dabei an die Stelle des vagen deutschen Oberbegriffs der Geisteswissenschaften gelegentlich das verwandte, allerdings noch weitreichendere Wort von den „Humanities“. Dieses verweist zugleich unmittelbar auf den Humanismus.

Plakativ und in Anlehnung an ein Wort von *Hegel* gefasst, handelt es sich also um eine Theologie des westlichen Geistes, also vor allem um eine „*Theologie des Humanismus*“.¹⁸

Bertrand Russell beschreibt diese Aufgabe in seiner „*Philosophie des Abendlandes*“, die den Untertitel trägt „*Ihr Zusammenhang mit der politischen und der sozialen Entwicklung.*“ und sich damit den Bindestrich-Philosophien nähert und dabei im Übrigen das Rechtliche, wie die antiken Bürgerrechte, das frühe Naturrechtsdenken sowie die Verfassungen und die Menschenrechte in angloamerikanischer Weise dem *Politischen* und dem *Sozialen* unterwirft.

Er erklärt: „Die Philosophie ist nach meiner Auffassung ein *Mittelding zwischen Theologie und Wissenschaft*. Gleich der Theologie besteht sie aus der Spekulation über Dinge, von denen sich bisher noch keine genaue Kenntnis gewinnen ließ; wie die Wissenschaften jedoch beruft sie sich weniger auf eine Autorität, etwa die Tradition oder die Offenbarung, als auf die menschliche Vernunft.“¹⁹

Dennoch, ihre Autorität ist auch danach die „menschliche Vernunft“ also die eigene Vernunft. Ihre Tradition ist eben die „*Philosophie des Abendlandes*“, die *Russell* mit seinem sozialpolitischen Blickwinkel

¹⁸ Hegel (Michel/Moldenhauer), Vorlesungen, 1838/1970 , 139: „*Denn auch die Philosophie hat keinen anderen Gegenstand als Gott und ist so wesentlich rationale Theologie.*“ Aufgegriffen auch von: Smid, Einführung, 1991, 14 f., der zudem zum Beispiel für das Recht darauf verweist, dass die Frage nach dem Recht notwendigerweise die Stellung des Menschen betreffe, aber nicht bei dem empirischen Menschen stehen bleibe, sondern ihn „transzendiere“, also sein Verhältnis zu Gott behandle.

¹⁹ Russell, Philosophie, 1945/1992, 11. (Hervorhebung nicht im Original)

umreißt. In diesem Sinne hätte er dann auch von einer vernunftgeleiteten säkularen Zivilreligion sprechen können.

Aber die Grundlage, die Freiheit in der Form der *Willensfreiheit* des Menschen, beruht nicht nur auf einer solchen „Spekulation“, sondern von ihr muss auch die „Allgemeinheit“ entweder überzeugt sein, oder sie doch als eine sinnvolle Unterstellung als Grundlage für unser Selbstbild akzeptieren. Mit *Höffe* formuliert, glauben wir vorzugsweise an das Leitbild vom „aufgeklärten Liberalismus“²⁰, dem sich auch die lebensweltliche Postmoderne noch nicht entziehen kann.

Die Philosophie selbst ist innerhalb ihrer jeweiligen Systeme vernünftig. Aber für ihre eigene Begründung geht sie faktisch von einem Selbstbild der Philosophen aus, das, so lautet die These, *semireligiöse Strukturen* aufweist, die von irrationaler Art sind, ohne sich dies so recht einzugestehen. Soweit allerdings auch die Theologie als Wissenschaft auftritt oder soweit sie überhaupt eine „Sinnsuche“ beinhaltet²¹, verfügt sie ihrerseits über *philosophische* Züge. Aus anthropologischer Sicht betrachtet entspringen die Philosophie und die Theologie vermutlich demselben menschlichen Bedürfnis, den Geist, also die Gesetze der Welt, und seinen eigenen Geist zu erkennen, ihn mithilfe von Ideen und Symbolen zu deuten und dann auch zu nutzen.

²⁰ Vgl. Höffe, in seiner „Kritik der Freiheit: Das Grundproblem der Moderne“, 2015, 14; vgl. auch 31 f. (Hervorhebungen nicht im Original: "Die Freiheit ist zum *umfassenden Grundbegriff der Moderne* geworden. Als Brennpunkt des genuin modernen Selbstverständnisses betont sie die *Individualität und Eigenverantwortung* des Menschen. Sie verändert die *sozialen* und *politischen* Beziehungen und deren Institutionen. Sie bekräftigt den Aufschwung der *Wissenschaften* und fördert die Liberalisierung der *Wirtschaft*. Aus dem Freiheitsgedanken entwickeln sich die *Menschenrechte*, die sich von einem zunächst primär negativen Verständnis der Freiheitsrechte als Abwehrrechte später zu einem positiven und einem partizipatorischen Verständnis, nämlich zu positiven Freiheitsrechten und politischen Mitwirkungsrechten, erweitern. Nicht zuletzt versteht sich die moderne Kunst, einschließlich Literatur und Musik, selbst als frei, denn sie will nur sich selbst verpflichtet sein.“)

²¹ Siehe dazu den katholischen Theologen Sander mit seiner Schrift „Sinn und Glaube. Eine religionsphilosophische Analyse der Inversion des Denkens“, Sander, Sinn, 2012, 203 ff. ("Die "Inversion" der Sinnfrage zur Grundlage des Glaubens"). Die säkulare Gegenthese bildet dann diejenige von der Vernunft Gottes als der „Externalisierung“ des menschlichen Denkens.

Diese Einsicht in die strukturelle Gleichheit müsste die Philosophie, also vor allem die Ethik, die Metaphysik und die Logik, einschließlich der Wissenschaftstheorie, eigentlich enger an die Religionen heranrücken. Diese Einsicht müsste ihr auch die Vernunft, die sie leitet, eigentlich nahelegen. Aber sie ist um Autonomie bemüht, wie diese schon das Christentum mit dem ersten Gebot: „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“ zu sichern sucht. Die Philosophie ist in diesem Sinne weiterhin bemüht, von den Religionen abzurücken. Ebenso sucht sie sich der drohenden Übermacht der Naturwissenschaften zu erwehren.

Mit den nachfolgenden Erwägungen soll also mit den *Mitteln der Philosophie* versucht werden, vor allem im Sinne einer offenen *Kultur- und Zivilisationsphilosophie* die vielen Einbruchstellen aufzudecken, aus denen sich die zivilreligiöse Struktur der Philosophie insoweit ergibt, als sie das *Kulturelle des Menschen* betrifft, also vor allem das Soziale, das Politische und das Rechtliche des heutigen (westliche) Menschseins, aber auch das Kreative und Spielerische. Es geht darum, ein *Selbst-Bewusstsein* dafür herzustellen oder soweit es besteht, es durch die nachfolgende Synopse zu verstärken.

Der Unterschied zu den großen abrahamitischen Religionen besteht dabei nur, aber immerhin vor allem darin, dass an die Stelle des weitgehenden *Fremdzwanges* zunächst einmal der Selbstzwang und die Verantwortung für das Eigene getreten sind und dass das *Diesseits* dem *Jenseits* vorgeht. *Prometheus* verfügt über das Feuer, lies heute: er nutzt letztlich die Energie, und zwar die der Sonne, aber er haftet auch für deren Missbrauch. Umgekehrt trägt er diese Verantwortung auch nur, wenn er daran glaubt, in seinem Handeln frei zu sein. Ist er aber frei und zur Vernunft fähig, dann und nur dann kann er sich auch wirklich (selbst) demokratisch beherrschen. Nur dann verfügt er auch in vollem Umfange über die allgemeinen Menschenrechte.

Mit *Kant* geht es um die Frage der Mündigkeit, die vom Verstehen-Wollen abhängig ist, also um den Mut zur Philosophie im umfassenden Sinne.²²

²² „*Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!*“ So bereits 1784, also vor der französischen Revolution: Kant, Beantwortung, 1784, AA VII, 33 ff; aufgegriffen etwa von: Foucault, Enlightenment, 1984, 32 ff.

Wer daran glaubt, der glaubt eben doch auch. Aber jede Religion, die Ethiken kennt, die auf Tabubrüche mit Strafen reagiert, die die Gerechtigkeit oder die Suche nach Harmonie einfordert, muss oder müsste sich dann ihrerseits fragen lassen, inwieweit sie dem Menschen nicht eine Art von *Philosophie* anbietet oder abverlangt.

„Philosophie im Diesseits“ und „Religion fürs Jenseits“²³ können oder könnten also sehr wohl auch nebeneinander existieren. Das Nebeneinander erleichtert ihnen zum einen eigentlich ihre gemeinsame Stellung gegenüber den Naturwissenschaften, die eine große Weltdeutung in weitgehend neutraler Sichtweise anbieten, die vereinfacht den freien Naturwissenschaftler kennen, aber dem Determinismus huldigen und die sich dem Geist der Naturgesetze unterwerfen. Auf der anderen Seite verbindet alle drei Ansätze auch, wenn auch nicht ausschließlich, die Suche nach dem „Wesen des Menschen“, entweder von innen oder aber von außen. Die Philosophie und die Naturwissenschaften wiederum vereint das Mittel, sich so weit als möglich der Vernunft zu bedienen und dabei die Welt vor allem analytisch zu erfassen.

Auf den im Kern fatalistischen Naturalismus als solchen wird hier allerdings immer nur am Rande einzugehen sein, weil der westlichen Philosophie, um die es geht, das Bild des *Descartes* vom denkenden und kritischen Menschen immanent ist - auch wenn ein solcher Denker sogar sich selbst und auch die Philosophie als Mittel der Erklärung der Welt überhaupt in Frage stellen kann und sich dabei nicht zuletzt unter dem Druck der Naturwissenschaften womöglich nur mit der formalen Logik und intersubjektiv geglaubten Erscheinungen begnügt. Dennoch geht von den heutigen Naturwissenschaften, wie der Physik

²³ Aus derselben Sicht und mit den Worten eines Rechts- und Sozialphilosophen von der Pfordten, *Rechtsphilosophie*, 2013, 11 (Hervorhebungen im Original "Allerdings sucht auch die Religion ein umfassendes Verständnis der Welt. Zwischen Philosophie und Religion besteht jedoch ein wesentlicher Unterschied: Die Philosophie entfaltet – zumindest in ihrer abendländisch-wissenschaftlichen Form – ihre Suche nach Einsicht aus einer *diesseitigen immanenten* Perspektive, welche sich hauptsächlich auf unsere Vernunft und unsere Sinneswahrnehmung als *Mittel* stützt. Die *jenseitige, transzendente* Perspektive der Religion findet ihre *methodische* Grundlage dagegen vor allem in der Offenbarung, lehramtlichen Entscheidungen, traditionellen Glaubensgewissheiten oder meditativer Selbstversenkung".) Allerdings kommen auch die Philosophie, vor allem die Moral und das Vernunftdenken sowie die naturrechtliche Idee der Menschenwürde nicht ohne eine Art von Transzendenz aus.

und der Biologie, das starke und *kulturell* mächtige Signal aus, dass es jedenfalls zeitweilig ein „Sein“ und eine wenn auch begrenzt stabile „Mittel“-Welt gibt, in der der Mensch existiert. Die Gesetze der Natur zu erkennen, sind wir Menschen immerhin grundsätzlich fähig und wir bedienen uns dazu aus der Sicht des Naturalismus unseres, uns von der Natur gegebenen Geistes.²⁴

Im Hinblick auf die Idee der Zivilreligion ergibt sich die Art und Weise, sich der Vernunft zu bedienen, aus der dreifachen Aufgabe, das *Wesen* der Idee der Zivilreligion im philosophischen Dialog genauer auszuarbeiten, aber daneben auch die *Art* und zudem den *Umfang* der kulturellen Realität gleichsam empirisch zu belegen. Deshalb sind die einschlägigen wissenschaftlichen Kernsätze von anerkannten abendländischen Autoren, der Vergangenheit wie der Gegenwart, vorzustellen und näher zu bedenken.

Dabei ist der Mensch, wie wir zumindest seit *Kant*, einem unserer großen „zivilreligiösen Ahnherren“ (oder je nach Sichtweise, säkularer Kirchenvater oder Vernunft-Propheten) auch allgemein wissen oder wenigstens bis auf weiteres unterstellen sollten, in seinem Wesen begrenzt und reflexiv²⁵:

„Die *Ordnung* und *Regelmäßigkeit* an den *Erscheinungen*, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die *Natur unseres Gemüts* ursprünglich hineingelegt.“

Dieses Wesen des Menschen, sich und seine Welt auf diese Weise mit seinen Sinnen und seinen Begriffen als Erscheinungen für sich zu organisieren²⁶, spiegelt sich, so ist schon einmal zu vermuten, in seinen Kulturen.

²⁴ Aus anthropologischen Sicht zum komplizierten Verhältnis von Naturalismus und der „Natur des Menschen“, zu der auch die Vernunft gehört und dem Naturalismus siehe Keil, Naturalismus, 2008, 192 ff. , 192 ff.

²⁵ Kant, r. Vernunft, 1787, AA, III, 75 („*Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.*“)

²⁶ Kant, r. Vernunft, 1787, AA,III, 92.

Mit *Kant* gehören zudem „*Raum, Zeit und die Bewegung*“²⁷, eine Dreifaltigkeit, zu unseren Grundstrukturen und bestimmen vermutlich ebenfalls das Muster unserer Zivilisationen, und zwar ebenso wie die Beobachtersicht, die dahintersteht und auf der Subjekt-Objekt-Trennung beruht.

Ein Naturalist würde vielleicht anfügen, dass weil und wenn der Mensch denn ein Teil der Natur ist, viel dafürspricht, dass er mit diesen Eigenheiten auch die „wirkliche“ Natur, in welcher Form auch immer, widerspiegelt.

Damit ist das Arbeitsfeld abgesteckt und es sind die Methoden darge-
tan, derer sich der nachfolgende philosophische Diskurs bedient.

3. Idee und Kultur: vage Begriffe und ihre Aspekte

Zu fragen ist zunächst, was denn in etwa Ideen darstellen, wenn es am Ende um Leitideen gehen soll und was denn den Gegenstand des philosophischen Diskurses bildet.

Je nach Ausrichtung liegt dabei das Gewicht mehr auf den Ergebnissen des Denkens, also auf den *Ideen*²⁸, vor allem denen vom Selbst,

²⁷ Kant, Nachlass, Siebentes Convolut, AA XXII, 16 (Hervorhebungen nicht im Original: „*Raum, Zeit und die Bewegung* in der Beschreibung derselben nach den drey Abmessungen des Körperlichen, des Flächenraums und dem Punct welche die erste und zwar mathematische Principien (axiomen) der Anschauung d.i. keine Objecte der Wahrnehmung (empirischen Vorstellung mit Bewusstseyn) als gegebener existirender Dinge sondern *von dem Subject selbst* gemachter formalen Zusammensetzung des Mannigfaltigen in *der reinen Anschauung* sind und die Aufgabe der *Transscendentalphilosophie* „wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich“ begründen, wodurch das Subject sich selbst zu einem Objecte constituirt nicht von etwas Gegebenen ab-
leitet.“).

²⁸ Zum gegenwärtigen Sprachgebrauch: <https://de.wikipedia.org/wiki/Idee> (1. 7. 16., Hervorhebungen nicht im Original): „Der Ausdruck Idee (von altgriechisch...idéa „Gestalt“, „Erscheinung“, „Aussehen“, „Urbild“) hat *allgemeinsprachlich* und im *philosophischen* Sprachgebrauch unterschiedliche Bedeutungen.“ Und zwar: „Allgemeinsprachlich versteht man darunter einen *Gedanken*, nach dem man handeln kann, oder ein *Leitbild*, an dem man sich orientiert. Die philosophische Bedeutung wurde zunächst in der Antike von Platon und dem Platonismus geprägt. In der *platonischen Ideenlehre* sind Ideen unwandelbare, nur *geistig erfassbare Urbilder*, die den sinn-

von der Gesellschaft und von der Welt, oder mehr auf dem *Zweifel*, dem Skeptizismus.

Dabei besteht unsere erfahrbare Welt aus der traditionellen philosophischen Sicht nur aus *Erscheinungen*, Formungen oder auch Arten von Ideen.

Diese haben also einen *substanziellen*²⁹ Charakter, indem sie im Sinne von Letztbegründungen das „Zugrundeliegende“ meinen³⁰. Somit sind Ideen selbst entweder aus der pragmatischen Sicht auch nur indirekt und über ihre Ausprägungen zu erahnen oder aber sie ergeben sich aus philosophisch-idealistischer Spekulation. In jedem Falle aber lassen sich Ideen also als solche nicht eindeutig bestimmen. Sie erweisen sich als von vager Art.

Aber sie sind doch auch notwendiger Teil jeder Begrifflichkeit und logischen Erkenntnis. Außerdem wechseln im Sinne von *Kant* die Erscheinungen, aber es „beharrt die Substanz“.

lich wahrnehmbaren *Phänomenen* zugrunde liegen.“ An der Spitze steht die *umfassendste* Idee, die *Idee des Guten*. Sie sind „in fünf „größten Gattungen“ untergeordnet, sie nennt die Platon in seinem Dialog *Sophistes* (Platon, *Sophist* (Schleiermacher), 1807, 254b–255e) als das *Seiende* (on), die *Bewegung* (kínēsis), die *Veränderungslosigkeit* (stásis), das *Identische* (tautón) und das *Verschiedene* (tháteron).“ <https://de.wikipedia.org/wiki/Ideenlehre> (Ideen und Prinzipien, 3. 8. 16).

²⁹ Mit Aristoteles ist handelt es sich um ideale im Sinne von *substantiellen Formen*, die aber nur im *Einheit* mit der zu formenden Materie existieren. Aristoteles, *Metaphysik* (Szlezák), 2003, Buch 8.6., 1045a: 8 – 10. Zum Begriff der Substanz bei Kant, r. Vernunft, 1787, AA, III, Hervorhebungen nicht im Original, 162 („Bei allem Wechsel der *Erscheinungen beharrt die Substanz*, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.).

³⁰ Zum gegenwärtigen Sprachgebrauch: <https://de.wikipedia.org/wiki/Idee> (1. 7. 16., Hervorhebungen nicht im Original): „Der Ausdruck Idee (von altgriechisch idéa „Gestalt“, „Erscheinung“, „Aussehen“, „Urbild“) hat *allgemeinsprachlich* und im *philosophischen* Sprachgebrauch unterschiedliche Bedeutungen.“ Und zwar: „Allgemeinsprachlich versteht man darunter einen *Gedanken*, nach dem man handeln kann, oder ein *Leitbild*, an dem man sich orientiert. Die philosophische Bedeutung wurde zunächst in der Antike von Platon und dem Platonismus geprägt. In der *platonischen Ideenlehre* sind Ideen *unwandelbare*, nur *geistig erfassbare Urbilder*, die den sinnlich wahrnehmbaren *Phänomenen* zugrunde liegen.“

Ist die Erkenntnislehre die *philosophia prima*, so ist die Ideenlehre die *philosophia secunda*. Mit den Worten von *Werner Flach* beschäftigt sie sich mit der

„*Verständigung über die Interessen der Menschheit, jedes einzelnen von ihnen wie der Gesamtheit*“³¹.

Anzufügen ist, dass die idealistischen Philosophen auch die Welt mit deuten, weil und soweit diese Weltsicht die humane Selbstsicht mitbetrifft. Insofern handelt es sich bei der Philosophie schon per se um eine Art von *Humanismus*.

Mit dem Begriff der Interessen lässt sich auch die pragmatische Sichtweise miterfassen. Mit der „Kultur“, die *Flach* ebenfalls anspricht, sind dann die verschiedenen Sprachen und Riten ebenso mit einbezogen wie die (nationalen) Gesellschaften und ihre politischen Philosophien mitgemeint sind, in die „Menschheit“ sich bunt auffächert und die das „Selbst“ benötigt, um sich mit ihnen aufzuladen und auszurägen. Diesen halbkonkreten Bereich könnte man dann als *philosophia tertia* verstehen. Sie betrifft vor allem die jeweiligen *Leitideen* sowie die (deduktive) Ableitung von ihnen und die (induktive) Hinleitung zu ihnen.

Die *Ideen* jeder Art lösen sich von ihren Urhebern, die sie je nach Sichtweise ohnehin gar nicht erschaffen, sondern sie nur als solche „erkannt“ haben, weil die Substanz der Ideen schon zuvor, wie oder gar als Naturgesetze, existent waren. Sie bilden dann gemeinsam die (fiktive) *objektive Welt des Geistes*, obwohl sie von den Subjekten, die sie gedacht oder erkannt haben und die sie jetzt denken oder zu erkennen vermeinen, niemals vollständig zu trennen sind. Nach Art, Verwendung und Sichtweise treten Ideen dabei dann als verfestigte Deutungen, geistige Bilder oder auch als politische Leitbilder auf. Sie helfen uns Menschen entweder, bestimmte reale und erfahrbare Phänomene modellhaft³² zu erklären oder aber sie liegen den Phänomenen

³¹ In „Grundzüge der Ideenlehre. Die Themen der Selbstgestaltung des Menschen und seiner Welt, der Kultur“, Flach, Grundzüge. 1997, 10, siehe auch 11 ("Die Ideenlehre ist nämlich *philosophia secunda*, und sie beginnt damit, daß sie die Probleme aufnimmt, die die Erkenntnislehre" als die *philosophia prima* "als die Problematik definiert, gemäß welcher sich die Philosophie ihrem genuinen Begriffe nach systematisch entfaltet.").

³² Zum empiristischen Begriff des Modells gehört der Satz, dass Modelle zwar auch der Formalisierung eines Themas dienen können, aber im-

sogar, und erneut, wie oder als Naturgesetze zugrunde. Dies beschreibt ihre statische und ontische Seite und führt zu Dogmen.

Auf den Zweifel an Ideen reagieren wir vorsichtig und *pragmatisch* mit dem Rückzug auf das *Erfahr- und Erfühlbare* und auf den *Anschein*, etwa als Phänomenologie³³ oder wir ziehen uns auf eine ganzheitliche (holistische) Art des gefühligen Denkens zurück.³⁴

Auch beschützen wir unsere Freiheit des Denkens mit der radikalen Methode der Dialektik. So ist immer auch das Gegenteil denkbar, beginnend mit der schlichten Negation einer Idee. Auf diesem Wege brechen wir alle Dogmen wieder auf. Dies ist die selbstzerstörerische Seite des Denkens. Pragmatisch vermögen wir Ideen ständig neu zu formen oder zu gewichten. Dies ist ihre dynamische Seite.

Der vorherrschende kulturelle Konsens lässt zudem eine einzelne (vage) *substanzielle Leitidee* entstehen, deren Aufgabe es ist, Einheit in der Vielfalt zu schaffen. Ihrer Aufgabe zu leiten entsprechend ist eine Leitidee immer auch politisch ausgerichtet. „Ich denke und zweifle, also bin“, führt zum Beispiel am Ende zu den individuellen Menschenrechten und zur Demokratie. Und dieses einfache Machtstreben ist es dann auch, welches diese große westliche Idee des selbstdenkenden Menschen im Eigeninteresse verbreitet, sie zu einem Credo erhebt und ständig feiert.

Über Leitideen, die einem allgemeinen Konsens entsprechen (sollten), wird im Einzelnen weiter nachzudenken sein. Jedenfalls provozieren Leitideen aber auch die zu ihnen passenden politischen *Gegenideen* und Gegenbewegungen. Diese stellen sich ihrerseits hinter bestimmte Leitideen, zum Beispiel auch nur die Forderung nach der liberalen Negation von Dogmen und die Beschränkung auf den jeweiligen politischen Konsens, die zudem im Sinne von Gesellschaftsverträgen immer auf Neue ausgehandelt werden können. Ohne zumindest *halb-abstrakte Ideen* kommen wir jedoch nicht aus. Denn mit Ideen, Begriffen, Metaphern und Geschichten versuchen wir das, was wir

mer auch auf einer bewussten „*Reduktion der Komplexität*“ beruhen: Bortz/Döring, *Forschungsmethoden*, 2006, 367.

³³ Vgl. Hartmann, D., *Wissenschaft*, 2012, 17 ff. , 17 ff. („Wissenschaft, Geisteswissenschaft, Philosophie“ im Sammelband „*Methoden der Geisteswissenschaften: eine Selbstverständigung*“).

³⁴ Vgl. etwa Koch, A., „Der metaphysische Realismus und seine skeptizistische Rückseite“, im Sammelband „*Skeptizismus und Metaphysik*“ 2012, 93 ff. , 93 ff.

denken (können), symbolisch zu erfassen, uns in einer *allgemeinen Sprache* und auch in *Fachsprachen* darüber auszutauschen und es immer wieder erneut zu bedenken. Mit der Herkunft des Wortes *Idee* aus Erscheinungsbild verwenden wir etwa die starke Metapher des *Augensinns*, also des Sehens, das auch im Wort Erkennen steckt und das als Lichtmetapher die Aufklärung verdeutlicht. Ideen vermögen wird also ohnehin nicht einmal als solche zu definieren, sondern nur *mittelbar* zu umschreiben.³⁵

Zudem sind wir durch unsere Sprachen vorgeprägt und befinden uns insofern in einer Art von kulturellem Käfig.³⁶ So bewegen wir uns zugleich in einer dritten, halbkonkreten Lebenswelt der Kultur, ihrer Meme³⁷ und Symbole, die vor allem von der „Vermittlung“ mitbestimmt ist. Auch grundsätzlich, so scheint es, wenn wir von der *evolutionären* Entstehung der Welt ausgehen, ist die *Komplexität aus dem Einfachen* entstanden. Die Regeln zur Reduktion der Komplexität ergeben sich dann also einerseits zumindest auch aus der Erinnerung an die *einfachere Grundform* und andererseits aus den *Regeln der Evolution* selbst.

Aus soziobiologischer Sicht entwickelt der Mensch die *tradierbaren Erinnerungseinheiten* der „Meme“. Abgeleitet von „mimen“ als „nachahmen“ begreifen *Dawkins* und *Wilson* die „Meme“ einleuchtend als *Kulturgene*.³⁸ Als solche gelten die Modelle oder Paradigmen,

35 Aus empiristischer Sicht. Kuhn, *Structure*, 1970, 146 (“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.”).

36 Dazu: Demmerling, „Gefühle, Intentionalität, Leiblichkeit – Der Beitrag der Phänomenologie“, 2013, 147 ff, 179 ff. im Sammelband „Wahrnehmen, Fühlen, Handeln. Phänomenologie im Wettstreit der Methoden“.

37 Mit den Worten Primatenforschers Tomasello, *Cooperate*, 2009, Einleitung IX (“... 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 cultural behaviour to accumulate modifications and so ratchet up in complexity over the time.”).

38 Dawkins, *Gene*, 1978, 191 ff.; Lumsden/ Wilson, *Fire*, 1983, 120 ff., 126, 139 ff., Lumsden/ Wilson, *Genes*, 305 ff.; aus der Sicht der Soziobiologie: Mohr, *Emergenzen*, 2014, 18 ff. (“*Emergenzen und Meme*”).

also die Ideen, die Moden, die Melodien, die Techniken und die Praktiken. Sofern bestimmte Themen durch Imitation über längere Zeit „Resonanz“³⁹ aufbauen, pflanzen sie sich fort, sie werden tradiert, und zwar durch akzeptierende Assimilierung und Rezeption auf dem Wege der Kommunikation.⁴⁰⁴¹ Aus geisteswissenschaftlicher Sicht würde man von Anerkennung und Konsens sprechen, die aus einem ständigen Dialog und aus Interaktionen erwachsen. Beharrliche Moden verstärken sich zu Riten und Normen.

³⁹ Zur Verwendung dieses Begriffes: Rosa, H., Resonanz, 2016, 26 (Für das gelingende Leben gehe es um die "Resonanzachsen zwischen dem Selbst und der Welt".)

⁴⁰ Zu Rousseau als einem „Memetiker“: Philipps, Rousseau, 2002, 319 ff., 320 ff.

⁴¹ Kritisch die bekennenden Materialisten Bunge / Mahner, Natur, 2004, , 126: "In Analogie zu Genen werden Ideen (Meme) als selbstreplizierende Entitäten aufgefasst, die Gehirne gleichsam als geistige Viren parasitieren und die so weitergegeben werden. Die Anhänger der Memetik versprechen sich von ihrem Ansatz eine selektionstheoretische Erklärung der Weitergabe und Ausbreitung von Ideen. Die Memetik ist jedoch zum einen konzeptuell so unklar, dass sie an Sinnlosigkeit grenzt, zum anderen ignoriert sie praktisch die gesamte psychologische und sozialwissenschaftliche Forschung zur menschlichen Kommunikation ... Idealistische Fantasien werden nicht dadurch akzeptabler, dass sie in evolutionsbiologischem Gewande daherkommen."

Zwar kann man den Autoren in gleicher Weise polemisch antworten, sie würden offenbar die Existenz des freien und zu Spekulationen fähigen menschlichen Geist (gewiss vertretbar, aber nicht zwingend) leugnen, um ihn dann zugleich für seine eigenen Thesen und, mehr noch, für eigene, höchst subjektive, abfällige Werturteile zu nutzen. Damit verlassen sie nicht nur den wissenschaftlichen Bereich vernünftiger Kommunikation. Üblicherweise assoziiert der Griff zu solchen Abwertungen auch die eigene argumentative Endlichkeit. Aber der Sache nach leugnen sie die Existenz von *Ideen* überhaupt. Offenbar sind Ideen für sie nicht einmal mehr als Form der menschlichen „Konstruktion“ existent oder als sozialreale „Phänomene“ zu begreifen. Die spekulative Philosophie ersetzen die Autoren stattdessen einseitig zur Gänze durch Psychologie und Soziologie. Wenn aber die belebte Natur sich der *Gene* bedient, um verabstrahierte *Informationen* (über Generationen hinweg) zu tradieren, warum soll das Naturwesen Mensch dann nicht zumindest in „ähnlicher Weise“ Informationen tradieren? Immerhin verpackt es sie inzwischen auch nicht mehr nur in Worte, deren Sinn es zu merken gilt, sondern auch noch in ähnlicher Weise in verkörperten Codes, in Schrift und Zahlen. Alle genetischen Informationen beruhen auf der Erfahrung von Ähnlichkeiten und sie eröffnen für das gegenwärtige Handeln eine Art von schöpferischer „Nachahmung“.

Sehr *beharrliche*, gar allgemeinmenschliche oder sogar natürlich „unwandelbare“ Grobformen von kooperativen Sprach- und Verhaltensweise bilden, idealistisch gewendet, *substanzielle* Leitideen, und zwar dann, wenn wir sie erkennen und wir sie zudem selbst für vernünftig erachten. Aus dem „Sein und der Imitation“ erwächst also eine vage Grundstruktur, die die Vorstufe und eine notwendige Bedingung für konsentiertere Ideen darstellt. Grund-Meme und Leitideen wachsen so aufeinander zu, und Gene und Meme „entsprechen“ einander.

Man kann je nach Sichtweise statt von Memetik auch von individueller Anpassung und von Sozialisation sprechen und auf das Lernen sowie auf Sinn und Zweck von Sprachen verweisen. Stets finden wir eine dreifaltige Mischung von blind-unterwerfender *Wiederholung*, kreativer *Umwandlung* und der *Einordnung* in irgendein Ganzes.

Die Vereinheitlichung findet etwa als systemische Ausrichtung auf einen soziobiologischen Zweck statt, wie dem der natürlichen Kooperation in der Gruppe, wir betreiben sie als erklärbare Rückbindung an einen Sinn, als philosophisches Leitideal, wie die Achtung von Freiheit und Würde oder wir verorten sie in einem göttlichen Willen.

„*Natur, Gesellschaft, Vernunft und Religion*“ bilden die großen vier Ordnungsarten. Die Philosophie setzt dabei vor allem auf die Hoheit der Vernunft, und über diese unterwirft sie sich die Natur, die Gesellschaft und auch die Religion, indem sie für sie Erkenntnislehren als vernünftige Wissenschaften begründet. Mit dem ebenfalls urphilosophischen Zweifel wiederum huldigt sie über die Negation und die Dialektik der *Freiheit* des Denkens. So bricht sie selbst alle Strukturen wieder auf, und über das positiv gestimmte Kind des Zweifels, den Pragmatismus, reduziert sie alle vier Obersysteme auf die für sie „sachgerecht“ passenden Falltypen des Alltags.

Diese *dritte Welt* des Pragmatismus öffnet sich vor allem in, über und neben dem alten säkularen Dualismus⁴² von *abstrakten Ideen* und

⁴² Siehe etwa aus erkenntnistheoretischer Sicht; Apel, Ort, 2008, 105 ff. , 105 ff. („Ort oder Ortlosigkeit der Vernunft? Leibapriori versus Reflexionsapriori der Erkenntnis“); sowie: Kuhlmann, W., Ort, 2008, 129 ff., 129 ff. („Der Ort der Vernunft in der natürlichen Welt. Naturalismus und Transzendentalpragmatik“); Cramm, Differenz, 2008, 44 ff., 44 ff. („Zur kategorialen Differenz von Vernunft und Natur“); Seel, Vernunft, 2008, 238 ff. , 44 ff. („Vernunft wider Wirklichkeit“), aber auch vermittelnd Oefsti, Natur, 2008, 58 ff. , 58 ff. („Natur und Geist als zwei nichthintergehbare Rahmen. Die Aufgabe der Vermittlung und

konkreter Natur. Aber sie verdrängt den Dualismus meines Erachtens nach nicht, weil sie auf ihm beruht. Als Postmoderne gedacht ist die dritte Welt das Kind von klaren Modellen oder Theorien, im Großen wie im Kleinen; sie gründet sich auf dem Widerspruch und existiert erst durch Spannung zwischen Idee und Natur.

Diesen Spannungsbogen füllt die „Kultur“ mit Leben, die wir auch aus vor allem ethnologischer, also aus kulturwissenschaftlicher Sicht, auch als „Zivilisation“ bezeichnen.

Die Idee der Zivilreligion führt uns in der Tat zunächst zum Begriff von der „Zivilisation“, die aber wiederum eng mit dem alten und aussagekräftigeren Begriff der „Kultur“ einerseits und dem postmodernen Denkmodell des „lebendigen Systems“ andererseits verbunden ist.

Dabei hat eine bloße Metapher, wie die des „Organismus“, wie schon von *Aristoteles* verwendet,⁴³ bereits selbst mit der Systemtheorie den Weg zum Modell zurückgelegt⁴⁴ und damit auch belegt, wie sich *sprachliche* Benennungen, also Begriffe, auf das Verständnis auswirken.⁴⁵

Was also meinen wir in etwa mit Kultur?

„Kultur“ assoziiert von weitem betrachtet den *pragmatischen* Ansatz, darin eingeschlossen den soziologischen, den politischen und den rechtlichen Blickwinkel. Die Brücke zu den Naturwissenschaften

Dualismusvermeidung“), jeweils im Sammelband „Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt. Logische und anthropologische Ortsbestimmungen“).

⁴³ Aristoteles, *Politik* (Gigon), 2003, Buch V, 1302a, 504.

⁴⁴ Zum „Modell“ 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“ wiederum eine recht hohe Stufe der Abstraktion darstellt und sich damit immer weiter von der Wirklichkeit des Konkreten entfernt. Im Übrigen gilt auch, dass eine Wesenseinheit, sobald man die Lupe der Analytik über sie legt, in ihre Einzelteile zerfällt. Am Ende steht eine Art von Quantenphysik.

⁴⁵ Zum „figurativen Wissen“ siehe: Konersmann, *Vorwort*, 2014, 7 ff., 7 ff. insbesondere 11 f. („Metaphorologie“ aus kulturphilosophischer Sicht).

schlägt die interdisziplinäre *Anthropologie*. Aber wie alle Oberbegriffe ist auch das Lemma „Kultur“ nur vage zu bestimmen.

Den beiden Eingangssätzen von *Wikipedia*, deren Autoren übrigens Kultur und Zivilisation ebenfalls gleich zusammen betrachten, ist zunächst einmal zu folgen⁴⁶:

„Kultur (von lateinisch cultura „Bearbeitung, Pflege, Ackerbau“) bezeichnet im weitesten Sinne alles, was der Mensch selbst gestaltend hervorbringt, im Unterschied zu der von ihm nicht geschaffenen und nicht veränderten Natur.

Kulturleistungen sind alle formenden Umgestaltungen eines gegebenen Materials, wie in der Technik oder der bildenden Kunst, aber auch geistige Gebilde wie Moral, Religion, Recht, Wirtschaft und Wissenschaft.“⁴⁷

Mit und seit *Herodot* kennzeichnen die Kultur (der Hellenen) „gleiche Heiligtümer und Opfer“, „gleiches Blut und gleiche Sprache“ und ebenso eine „gleichgeartete Sitte“.^{48 49} Dabei führt die formale Idee vom Gleichen auch schon auf die „Identität“ hin. Gemeint ist bei allen Unterschieden im Einzelnen in etwas Wesentlichem gleichartig oder sogar identisch zu sein und diese Identität zugleich als das eigene Wesen zu begreifen.

⁴⁶ http://de.wikipedia.org/wiki/Kultur#Kultur_und_Zivilisation (16. 3. 15.)

⁴⁷ Zum Kulturbegriff im Verfassungsrecht (schon 1982 als zusätzliche Ausrichtung des Staatsrechts, die er später immer weiter ausbaute): Häberle, Verfassungslehre, 2 ff.: „Kultur als jenes komplexe Ganze, das Kenntnis, Glauben, Kunst, Moral, Gesetz, Sitten und andere Fähigkeiten und Gewohnheiten, die sich der Mensch als Mitglied der Gesellschaft erworben hat, einschließt.“

⁴⁸ Herodot, Historien VIII 144.

⁴⁹ Zum Kulturbegriff im Verfassungsrecht (schon 1982 als zusätzliche Ausrichtung des Staatsrechts, die er später immer weiter ausbaute): Häberle, Verfassungslehre, 2 ff.: „Kultur als jenes komplexe Ganze, das Kenntnis, Glauben, Kunst, Moral, Gesetz, Sitten und andere Fähigkeiten und Gewohnheiten, die sich der Mensch als Mitglied der Gesellschaft erworben hat, einschließt.“

Mit *Michael Bongardt*⁵⁰ ist der Kulturbegriff - aus der Binnensicht der Kulturwissenschaften - in etwa wie folgt zu gliedern und zu kommentieren:

- *Kultur als Gegensatz zur Natur*. Auf diese Weise erhalten der Mensch und sein Geist eine eigene, nicht natürliche, dafür aber selbstgeschaffene prometheische Welt. Kultur beinhaltet insofern eine *universelle* Idee, die alle Menschen vereint. Danach erscheint als Kern der Kultur das vom Menschen geschaffene „*Künstliche*“, als das nicht Natürliche. Der Mensch tritt dabei vor allem als Gattungswesen auf. Allerdings belegt der Wortstamm, dass die Trennung von Kultur und Natur keine scharfe sein muss. Denn das *Pflegerische*, das der Ackerbau verlangt oder das besser noch im Bild vom Garten steckt, der einen Gärtner benötigt, weist darauf hin, dass es vor allem um die *Verfremdung* und *Anpassung* der *Natur* an das Menschliche geht. Die Mittel der Pflege, vor allem die der (spielerisch freien) *Verfremdung*, der Reflexion über sich und das eigen Tun,⁵¹ und der (am Nutzen ausgerichteten) *Anpassung* sind es also, die das eigentlich *Künstliche* beinhalten, wie etwa die „freie“ Kunst und auch die „nützliche“ Verwendung von Sprache und sonstigen Symbolen.

Diese „Pflege“ führt dann zum Selbstbild eines Pflegers, der sich als eine Art von (Hilfs-) Schöpfer begreifen kann. Für seinen Teil an der Veränderung der Natur ist der Mensch der Schöpfer. Insofern ist er eine Art von *Urheber* oder auch Subjekt. Auf diese Weise, vereinfacht also mit und seit dem *Ackerbau*, kann und wird der Mensch auch das Selbstbild als Pfleger und Former der Natur entwickelt haben. Mit der *Medizin* etwa setzt er sich in der Rolle des Heilers ein wenig von der Schicksalhaftigkeit des Todes ab. Je größer also der Anteil der Kultur ist, desto mächtiger wird der Anteil des Künstlichen und damit das entsprechende Selbstbild, das dann aber mit der Verantwortung für das selbst Erschaffene Hand in Hand geht.

- *Kultur als deskriptiver Begriff in Form von Systemen*, etwa der Kommunikation und der Organisation sowie der „Wissenschaft, Technik und Religion“. Vielfach beschreibt das Wort Kultur lebendige

⁵⁰ Bongardt, Kultur, 2007, 243 ff., 243 ff.

⁵¹ Zudem mit verschiedenen Freiheitsbegriffen: Willaschek, Inkompatibilismus, 2008, 397 ff., 397 (zum Verbund von Freiheit, Vernunft und Verantwortung (Hervorhebungen nicht im Original): „Diese *Fähigkeit zur Distanzierung* von den eigenen Einstellungen und zu ihrer Überprüfung anhand von normativen Maßstäben ist ein zentrales Element menschlicher Freiheit“).

Subsysteme, wie die Jugend- oder auch die Rechtskultur. Diese Subsysteme organisieren sich, wie alle lebendigen Systeme, dabei selbst. Diese empirische Sicht ist vor allem der Soziologie eigen. Die Gruppe steht dabei im Mittelpunkt, der einzelne Mensch tritt hingegen weit zurück. Im systemischen Sinne schaffen und erhalten Kulturen menschliche Gemeinschaften, indem sie ihnen eigene *Identität* verleihen. Jede nationale *Hauptkultur* etwa wird faktisch durch zahlreiche anerkannte geduldete oder auch bekämpfte *Neben- und Gegenkulturen* ergänzt und ausbalanciert. Unter anderem aus dieser besonderen Balance, die zudem immer wieder neu austariert, also „gepflegt“ werden muss, ergibt sich die Lebendigkeit etwa einer nationalen Kultur.

- *Kultur als normativer Begriff gegenüber „unzivilisierten“ Barbaren.* Hier geht es vor allem um die (bessere) Ethik, die allerdings auch die Gesellschaft und deren kollektives (oder bestenfalls intersubjektives) Selbstbild betrifft. Auf diese Weise trennt man sich vom Fremden und überhöht das Eigene. Eine Kultur dient insofern der Schaffung, der Erhaltung und auch der Heiligung der eigenen Identität. Kultur ist damit zugleich auch ein Qualitätsbegriff einer Groß- oder auch Hochkultur, der dabei hilft, die benachbarten Barbaren, die zumeist weniger städtisch ausgerichtet leben und deren Kultur eher nomadisch und kriegerisch geprägt ist, als kulturlos und damit subhuman zu begreifen. Es sind Wilde, die man unterwerfen und zähmen oder verdrängen und eliminieren muss.

- *Kultur als normativer Begriff im Sinne der Aufklärung als „Prozess der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen“* im Sinne von Cassirer⁵². Dieser Ansatz entspringt der europäischen Aufklärung, führt zu einer Heiligung der *Vernunft* und vereinigt sie mit dem Fortschrittsglauben. Es ist dann vor allem eine Befreiung von der dunklen Natur, die dadurch auch tatsächlich gelingt, dass der Mensch seine humane *Binnenwelt* ausbaut und pflegt. Zur Selbstbefreiung muss dann aber auch der Ausbau der Selbstverantwortung der Schöpfer gehören, also die Zivilisierung des Menschen. - *Kultur als Wissenschaft.* Sie erfasst die „Gesamtheit menschlicher Wirklichkeit“, und zwar einschließlich der Naturwissenschaften. Zu trennen ist aber zumeist zwischen der Wissenschaft, die Menschen betreiben und dem jeweiligen *Gegenstand* der Wissenschaft. Das gilt insbesondere auch für die vorherrschende westliche Sicht der Naturwissenschaften. Danach „existiert“ ihr Gegenstand, die *Natur*, real und außerhalb der

⁵² Cassirer, Versuch, 1944/ 2007, 199, 345.

Kultur. Der Mensch ist lediglich in seiner Erkenntnisfähigkeit begrenzt. Dahinter steckt die einfache Subjekt-Objekt-Spaltung, der Beobachter ist von dem Gegenstand seiner Beobachtungen (zumindest so weit als möglich und also idealiter) zu trennen. Der Naturwissenschaftler gehört also mit seiner Wissenschaft zur Kultur, nicht aber sein Gegenstand die Natur.

Umgekehrt gelesen führt die verobjektivierende Beobachtung der Natur zumindest dann, wenn die Beobachter beruflich Wissen sammeln und tradieren und wenn sich Lehrer-Schüler-Beziehungen entwickeln, zu einer Wissenskultur. Mit ihr wird dann der lange und steinige Weg zum Bild des Wissenschaftlers als (Selbst-) Subjekt beschritten, als dem Weisen, der dann auch mit denselben rationalen Methoden „über sich selbst“, also den Beobachter und dessen Natur (oder Wesen) nachdenkt.

- *Kultur im Sinne der christlichen Religion, die Welt mit zu gestalten* (Bibel Gen. 2,15: „Gott, der Herr, nahm also den Menschen und setzte ihn in den Garten von Eden, damit er ihn bebaue und hüte.). Damit erfährt die Rückbindung der Kulturidee an den Ackerbau eine christlich-religiöse Vertiefung. Der Mensch wird zum Bauenden (im weiten Sinne des Bauens) und auch zum Hüter der Natur.

Aus der (Gegen-) Sicht eines säkularen Naturalismus kann man im Übrigen sinngemäß auch statt von „Gott“ von einer „Natur“ sprechen, die sich in dieser Weise selbst organisiert. Zwar verleiht sie dem Menschen keine herausragende Stellung. Vielmehr wirkt jede Spezies, jede Population und jedes Individuum auf die jeweilige Umwelt ein und beeinflusst sie schon über seinen Stoffwechsel. Alle „bebauen“ ihrer Art gemäß ihre Umwelt. Aber der Mensch ist, was zumindest in der Aufforderung zu „hüten“ steckt, vielleicht aber mit dem Wort bebauen mit gemeint ist, mit *Bewusstsein* ausgestattet. Als Gattung, als Nation oder auch als Individuum ist er grundsätzlich fähig, über sein Tun und auch über sich selbst nachzudenken, es rational zu steuern und sein „Selbst“ zu kultivieren.

- Aus der Sicht des *Individuums*⁵³ und der Individualethik bildet die Kultur gleichsam die *Seele* einer menschlichen Gemeinschaft und

⁵³ Dazu unter dem Titel: „Die Einheit des „ums. Eine Studie zur Ontologie der Einzeldinge“: Buddensiek, Einheit, 2006, 282. Zur Beschreibung dienen mit ihm Satzteile und Begriffe wie "ein bestimmtes System, das wir aus der Vielfalt der Phänomene herausgegriffen haben",

beinhaltet eine vorherrschende Sozialethik. Die Kernideen bestehen in dem Bestreben nach Unteilbarkeit einerseits und in der Schaffung und Erhaltung einer einzigartigen Identität andererseits. Als *kollektive Geistseele* gibt eine Kultur den westlichen Nationen, deren Hauptkulturen auf Vernunft und offene Kommunikation setzen, ihre kollektive *Würde*, etwa als Demokratien und Rechtsstaaten. Den *empathischen* Teil der Seele eines Menschen, der hier einmal ganz allgemein als das *Empfinden* zu verstehen ist, der die Schönheit betrifft, aber auch das Einfühlen und Mitfühlen in andere Menschen mit umfasst und in Sym- und Antipathien seinen Ausdruck findet, finden wir ausgelebt etwa in Kunst, Sport und politischen Bewegungen. Verantwortlich für ihre Pflege sind deren Subkulturen. Für den eng damit verwandten *solidarischen* Teil einer Seele stehen die Nähebeziehungen, also Familien und persönliche Netzwerke sowie die Schulen und karitativen Einrichtungen. Für die Kollektivität sorgen Sprache und Bildung sowie die Subkulturen der Medien. Im einfachen Dreiklang von Freiheit, Gleichheit und Solidarität beinhalten die Gleichheit als *Gerechtigkeitsgefühl* und die Solidarität als *Barmherzigkeit* empathische Elemente. Sie kennzeichnen die seelische Seite der Moralität⁵⁴, die auf diese Weise die gesamte Persönlichkeit oder das Selbst des Menschen umfasst. Diese Sichtweise gestattet damit auch, den vor allem rationalen Oberbegriff der „Vernunft“ mit moralischen Empfindungen aufzuladen und damit für den lebendigen Alltag tauglich zu machen. Die verinnerlichte Philosophie des Alltagsmenschen verfügt damit auch über eine unbewusste und eine unterbewusste Seite, die die aufklärenden Wissenschaften und deren Subkulturen ans Tageslicht heben, ordnen, verfeinern und bewerten.⁵⁵

"Abgeschlossenheit, die der Begrenztheit des in Frage stehenden Phänomens entspricht", "Einheit und Selbständigkeit" oder "Selbstorganisierer", aber auch: "*Die Einheit ist - den Phänomen entsprechend - flexibel insofern als Zahl und Art und Verbindungsgrad der interagierenden und kooperierenden Teile De FACTO variieren, und zwar sowohl im Vergleich der Individuen miteinander wie auch im Vergleich verschiedener Zeitpunkte des Lebens ein und desselben Individuums miteinander*" (Hervorhebung im Original.)

⁵⁴ Schramme, Empathie, 2013, 621 ff. 621 ff („Empathie als der Kitt des moralischen Universums“).

⁵⁵ Siehe auch Kant in seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“; Hervorhebungen nicht im Original, Kant, Anthropologie, 1798, AA , VII, 236: "*Empfindsamkeit ... ist ein Vermögen und eine Stärke, den Zustand sowohl der Lust als Unlust zuzulassen, oder auch vom Gemüth abzuhalten, und hat also eine Wahl. ...denn der Mann, welcher einem Weibe oder Kinde Beschwerlichkeiten oder Schmerz ersparen will,*

Begriff und Idee der „Kultur“ verfügen dabei gegenüber der „Zivilisation“ über den Vorteil, seit dem 19. Jahrhundert wissenschaftlich in verschiedenen Formen aufgearbeitet und aufgefächert zu sein. Sie gehen mit einer großen Geistesströmung einher, die sich einerseits mit dem Wort von den *Kulturwissenschaften* umreißen lässt⁵⁶ und die andererseits vor allem in der *Soziologie* beheimatet ist. Eine der Hauptaufgaben der Kulturwissenschaften ist und war es, den *Menschen* in den Mittelpunkt zu stellen und auf diese Weise und mit dieser Wandlung die Sonderstellung der *Geisteswissenschaften*⁵⁷ zu erhalten.

muß so viel feines Gefühl haben, als nöthig ist, um anderer ihre Empfindung nicht nach seiner Stärke, sondern ihrer Schwäche zu beurtheilen, und die *Zartheit einer Empfindung ist zur Großmuth* nothwendig. Dagegen ist die *thatleere Theilnehmung* seines Gefühls, *sympathetisch* zu anderer ihren Gefühlen das seine mittönen und sich so bloß leidend afficiren zu lassen, läppisch und kindisch.“ Dazu auch Klemme, „Erkennen, Fühlen, Begehren – Selbstbesitz. Reflexionen über die Verbindung der Vermögen in Kants Lehre vom Kategorischen Imperativ“, im Sammelband „Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie“, Klemme, Erkennen, 2014, 79 ff. , 83 (er betont einsichtig, Kant unterscheidet in seiner Vermögenstheorie "zwischen dem (a) Erkenntnisvermögen (im engeren Sinne des Wortes) (b) dem Gefühl der Lust und (c) dem Begehrensvermögen"). - Vermögen meint also, eine Wahl treffen zu können.

⁵⁶ Heinrich Rickert betont mit seinem Werk „*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*“, 1896 / 1929, Rickert, Grenzen, 1896 / 1929, vgl. 182, die Trennung von *Geistes- und Naturwissenschaften*, die er im Kern als *historische Wissenschaften* versteht, womit er schon den (Mittel-)Weg zur (systemisch ausgerichteten) Soziologie eröffnet. Zum Auftreten des Begriffs der Kulturwissenschaften in Deutschland im 19. Jahrhundert im Umkreis der südwestdeutschen neukantianischen Philosophie, etwa von Rickert, siehe aus rechtsphilosophischer Sicht und unter dem Titel „*Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft – ein neukantianischer Gedanke und sein Fortleben*“: Seelmann, Rechtswissenschaft, 2007, 121 ff. ; 121 ff. Siehe zudem Seelmann, 129, zum „*cultural turn*“ als der Geistesströmung um 1990, mit der zunehmenden Bedeutung der Sprachwissenschaften und, wie anzufügen ist, zugleich als Rezeption des angloamerikanischen Pragmatismus. Es geht mit Seelmann nicht mehr um das Trennende, sondern um eine „*Entschärfung der Differenz, eine Suche nach Überlappungen*“, also wie anzufügen ist, um einen eher „postmodernen Ansatz“, der methodisch sogar auf ein Drei-Welten- Denkmodell zurückzuführen ist.

⁵⁷ Zur Verwendung des die Pluralität anzeigenden Begriffs der „Geisteswissenschaften“ auf der wissenschaftspolitischen Ebene des Wissenschaftsrates siehe unter dem Titel: „*Geisteswissenschaften heute: eine Denkschrift*“, Frühwald / Jauß / Koselleck, Geisteswissenschaft, 1991; dazu: Seelmann, Rechtswissenschaft, 2007, 121 ff. ; 129.

Damit werden sie im Kern zu *Kulturphilosophien*. Die Idee und den Begriff der Natur und ihrer Wissenschaften galt es einzudämmen und der Kultur des Menschen gegenüber zu stellen.

Die Soziologie vermag es, etwa mit der Systemtheorie, dann sogar beides, Kultur und Natur, mit derselben Formensprache zu erfassen, weil sie etwa mit *Luhmann* das lebendige System mit dem Modell⁵⁸ der halbautonomen osmotischen Zelle vergleicht⁵⁹, womit sie auch die natürlichen Zellkomplexe als kooperative Gesellschaften deuten kann.

Was der Soziologie wiederum von ihrem Ansatz her Mühen bereitet und bereiten muss, ist die Hinwendung zum Einzelnen, auch wenn sie das *Individuum* als ein eigenes Subsystem verstehen kann.

⁵⁸ 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 enthalte und eine Peripherie, die Phänomenologie, Gesetze, Hilfhypothesen, Spezialgesetze und Modelle beinhalte, als einen Kern, als Fundament und Überbau, der den Kontakt zur Empirie ermögliche (zur Trennung von Kern und Umfeld u. Hinw. auf: Quine, *Standpunkt*, 1979, 47 f.). In der soziobiologischen Anthropologie geht es sogar um mehr als eine Modellübertragung: der Ursprung ist derselbe: das Prinzip des Lebens in „Einheiten“.

⁵⁹ 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.

Der einzelne Mensch ist jedoch der Träger des Zivilen im westlichen Sinne und ihm stehen auch die *Menschenrechte* zu. Er gilt uns als ein Freier und inzwischen ein solches *Subjekt*, das nicht nur moralisch mit *Kant* nicht bloß als ein Objekt betrachtet werden darf, sondern inzwischen auch grundrechtlich abgesichert über eine entsprechend zu deutenden „Menschenwürde“ gemäß Art. 1 I GG verfügt,⁶⁰ die auch Art. 1 der Europäischen Grundrechtecharta von 2009 als den individuellen Höchstwert benennt. Die Präambel der Vereinten Nationen von 1945 spricht immerhin schon und umgekehrt gereiht von „unseren Glauben an die Grundrechte, an *Würde und Wert der menschlichen Person*, an die Gleichberechtigung von Mann und Frau“⁶¹. Die Signatarstaaten offenbaren mit dieser Art von Glaubensbekenntnis nebenbei auch den zivilreligiösen Charakter -auch- dieser Präambel. Die Würde

⁶⁰ Siehe zur sogenannten „Objektformel“ aus verfassungsrechtlicher Sicht Dürig, Grundrechtssatz, 1956, 117 ff., 128 („Es verstößt gegen die Menschenwürde als solche, wenn der konkrete Mensch zum Objekt eines staatlichen Verfahrens gemacht wird.“) Zur „Objektformel“ des Bundesverfassungsgerichts siehe aus jüngerer Zeit etwa BVerfG 2 BvR 209/14, 2 BvR 240/14, 2 BvR 262/14 („...Art. 1 Abs. 1 GG, der es verbietet, den Menschen zum bloßen Objekt eines staatlichen Verfahrens herabzuwürdigen (vgl. BVerfGE 57, 250 <274 f) ...“). Zudem die Rechtsprechung aus rechtsphilosophischer Sicht ordnend: Kirste, Menschenwürde, 2013, 241 ff., 245 ff.

⁶¹ Siehe dazu und allgemein zur „Menschenwürde im internationalen Vergleich der Rechtsordnungen“: Kirste, Menschenwürde, 2009, 175 ff., 177; 180 ff. (Zur ERMK ohne expliziten Würdeschutz, und zunächst mit keinem Verbot der *Todesstrafe*, die der ERMK Gerichtshof, dann jedoch 1978 aus Art 3 EMRK: *ein Verbot von erniedrigender Bestrafung* durch eine „die Würde und die physische Integrität der Person verletzenden Behandlung“). Vgl auch: EGMRK; Urteil vom 13. 3. 2007, H:C gegen Deutschland Nr. 41559/06 Rz. 76 („... dass Gefangene unter Bedingungen inhaftiert werden, die *mit der Achtung der Menschenwürde* vereinbar sind“. (Hervorhebungen nicht in den Originalen), 185 f. (Zum internationalen Gerichtshof -IGH- insofern ist mit Kirste auf das Richtervotum von Richter Tanaka im Südafrika-Fall zu verweisen – *Ethopia v. South Africa*; *Liberia v. South Africa* (Second Phase), Entscheidung vom 18. 6. 1966, ICJ Reports 46/47 (1966), 308, 312- „All human beings ...equal in their dignity as persons“); siehe zudem. 188 ff., („Die Menschenwürde als Hintergrundannahme in den US), insbes. 195 („Ihre Akzeptanz als Rechtsprinzip erfolgt nicht systematisch, eher wirkt sie als Prämisse der politischen Ordnung.... Weil die Würde nicht als ein absolutes Recht verstanden wird, können einerseits Konflikt von Würde gegen Würde bewältigt werden, und andererseits ist sie offen für utilitaristische Abwägungen von Gemeinwohlinteressen“) Danach ist die Würde also der freien oder auch liberalen Deutung des Rechts unterworfen und dient nur, aber immerhin als ein Argument.)

wird hier auf den eher liberalen Begriff von der menschlichen „Person“ bezogen und mit ihm zur Würde der Person verschmolzen. Die Idee von der Würde der Person bildet eine weitere pragmatische Facette und Folgerung aus der eher idealistischen Subjektstellung des Menschen.

Diese *Subjektstellung*, mit Kant⁶² als *Zweck an sich*⁶³, bildet das Wesen des Freien und kennzeichnet auch das Geistig-Kreative in einem Menschen. Jener tritt vor allem als Akteurs auf, der sich seiner selbst bewusst ist und sich als Urheber seines Tuns⁶⁴, begreift und erlebt. Dem Selbstbild als Subjekt steht, ebenso vereinfacht, das kausale, passive und deterministische Modell vom Menschen als bloßem Naturwesen entgegen.

Diese Subjektivität ist systemtheoretisch zwar noch zu Teilen über den Gedanken der Selbstorganisation mit zu erfassen, aber mit ihm nicht mehr vollends zu erklären, weil die Selbstorganisation eher von blind-funktionaler Art, denn von geistig-bewusstem Wesen ist. Zugespitzt besteht - auch wohl für einen Naturalisten - der Unterschied zwischen dem Menschen und allen anderen Lebewesen darin, dass der Mensch die Kausalgesetze der Natur nicht nur faktisch Anspruch nimmt, sondern sie auch als solche zu *erkennen* vermag und dass er unter anderem bestimmte Naturereignisse, wie die Sonnenwenden und den Mondumlauf, früh schon *symbolisch* darzustellen und zu *deuten* vermochte.

Diese philosophische Subjektidee verfügt wiederum auf der rechtlichen, der politischen, der sozialen und der religiösen Ebene über ein lange „humane“ Tradition, weil sie im Kern einerseits nichts anderes als die *Verallgemeinerung* der antiken Civis-Rechte bildet, als der

⁶² Vgl. zunächst Kant, etwa Grundlegung, 1785, AA , IV, 438. („jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst“).

⁶³ Pfordten, Würde, ohne Jahr , 4 f („...Kant bezieht sich im Rahmen der Entfaltung der dieser Objektformel als Vorbild dienenden zweiten Formel des kategorischen Imperativs weder explizit noch implizit auf die Würde des Menschen oder der Person.“)

⁶⁴ Zur Diskussion über die Urheberschaft unter dem Stichwort der mentalen Kausalität siehe etwa die zwei Artikel von Buchheim, Neuronenfeuer, 2014, 11 ff. , 11 ff. („Neuronenfeuer und seelische Tat. Ein neo-aristotelischer Vorschlag zum Verständnis mentaler Kausalität“ und Buchheim, Vorschlag, 2014, 101 ff. , 101 ff. („Ein neo-aristotelischer Vorschlag zum Verständnis mentaler Kausalität. Eine Replik“) im Sammelband „Mentale Kausalität“.

Freiheiten der Familienväter, und andererseits auf der alten animistischen Idee der universellen Seele beruht. Deshalb wäre eigentlich der Begriff der „Zivilisation“, der dann auch zur Idee der Zivilreligion hinführt, demjenigen der Kultur und auch dem der Gesellschaft und erst recht dem Systemdenken vorzuziehen.

Aber das Wort von der Kultur ist breiter angelegt und reicher an Konnotationen. Zudem ist es mit der Kulturphilosophie verbunden, so dass die Begriffe „Kultur“ und „Zivilisation“ insofern als gleichwertig erscheinen, gemeinsam zu verwenden sind und sich dann auch gegenseitig stützen können. Ebenso hilft das eher funktionale „Systemdenken“ mit seiner Unteridee der „Selbstorganisation“ gelegentlich weiter, die wiederum eine Unterart der Ideenfamilie um das „Selbst“ bildet wie Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis oder Selbstbeherrschung und Autonomie.

Mit diesen Aspekten soll die „Kultur“ selbst einigermaßen klar umrissen sein.

4. Kulturphilosophie und Drei-Welten-Lehre, bunte Komplexität und humane Zivilisation

Zudem ist nach dem rechten *Überbau* suchen, in den die Deutungen der Kultur einzupassen sind.

Zweipoligkeit. Wer eine Kultur-Philosophie anbieten möchte, der muss sich bewusst sein, dass er weitgehend *zweispurig* zu verfahren und eine Subjekt-Objektspaltung zu bedenken hat. Seinen Gegenstand bildet die Kultur, aber sein eigenes Selbstbild ergibt sich aus einer Philosophie der Vernunft, die immer auch sich selbst und ihre Grenzen mit einbringt.

Wer nun den *Gegenstand* also die Kultur, in welcher Art auch immer, absolut setzt und wissenschaftlich betrachtet, verfolgt einen *Kulturalismus*⁶⁵, der durchaus schon eine eigene große Weltsicht beschreibt.

⁶⁵ Siehe zur Geistesströmung des Kulturalismus im Handbuch der Kulturwissenschaften: Schieman, Natur-Kultur, 2004, 64 ff. , 71. "*Die kulturalistische Position geht auf die Zeit der Aufklärung zurück, in der sich die ungeahnten Möglichkeiten menschlichen Handelns immer*

Bereits zu Beginn des Aufblühens des Kulturalismus um 1800 bestimmt sich sein Wesen aus dem *Gegensatz zur Natur* und damit auch zum Naturalismus.⁶⁶

Andererseits gibt es auch moderatere Ansätze, die die Kultur *sozialrealer* betrachten⁶⁷ oder gar auf den Begriff des Humanen ausweichen und vom „*Humanismus als Naturalismus*“ sprechen.⁶⁸ Insofern bieten sich im Groben drei Sichtweisen an: Gegensatz, Vermittlung und Vereinheitlichung.

Drei-Welten-Lehre. In Anlehnung an den Sozialphilosophen Popper⁶⁹ und den Rechtsphilosophen Radbruch⁷⁰ besteht die Grundlage in einer

deutlicher offenbaren. Demnach ist der Mensch im Gegensatz zu den anderen Lebewesen ein Kulturwesen. Nach dieser Vorstellung entfernt er sich immer weiter von einem natürlichen Urzustand, der räumlich und zeitlich nicht mehr wiederherstellbar ist. Rousseau nennt diesen Vorgang „Entfremdung“. Natur ist in diesem Sinne nur das Material zur Gestaltung, das überformt, ersetzt und verdrängt wird.“ in: <https://de.wikipedia.org/wiki/Kulturalismus> (16. 6. 16.)

⁶⁶ Nida-Rümelin, Naturalismus, 2010, 3 ff, 5 „Entweder ist man Naturalist oder Humanist – eine Zwischenposition gibt es nicht, ebenso wenig wie die Möglichkeit der Neutralität.“ Dieses 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.“ Aus der Sicht der Rechtsphilosophie siehe etwa Mahlmann, Recht, 2012, 47 ff. , 53 („Man muss sich also zwischen dem Determinismus und dem Indeterminismus entscheiden.“).

⁶⁷ Vorsichtiger denn auch der Physiker und Philosoph: Vollmer, Gott, 2010, 7 ff., 22 ff. Die Grenzen zwischen Erfahrungswissenschaften seien nicht so scharf und eindeutig, wie wir es uns manchmal wünschten. Außerdem gebe es eine Art von metaphysischem Realismus. Ferner fordert er geistige Toleranz ein, um zwischen guter und schlechter Metaphysik zu unterscheiden, weil gute Metaphysik kritisierbar sei, diese Erkenntnis aber Zeit benötigen könne.

⁶⁸ Vgl. Gerhardt, Humanismus, 2012, 201 ff., , 205.

⁶⁹ Popper / Eccles, Ich, 1982, insbesondere 534.

⁷⁰ Radbruch, Rechtsphilosophie, 1932/2003, 31 (25). „So wird der Übergang vollzogen von einem Dualismus zu einem Trialismus der Betrachtungsweisen (wenn man hier von der vierten, der religiösen Betrachtungsweise einmal absieht).“ Eine recht sinnvolle Folgerung schließt er dann im Übrigen an: „Dieser Trialismus macht die Rechtsphilosophie zu einer Kulturphilosophie des Rechts.“

(ontischen) *Drei-Welten-Lehre*⁷¹, die selbst nur ein Modell für die einfachste Form der Komplexität ist.⁷² In ihm steht zunächst der abstrakte *Freiheitsidealismus* dem konkreten kausalen *Naturalismus*⁷³ gemäß dem dualistischen Weltbild gegenüber und der *Kulturalismus* wird dann zum Kern einer halbkonkreten Synthese, die sich im Sinne des toleranten und fragmentarischen *Pragmatismus* des Alltags immer wieder neu ausformt.⁷⁴

Auch *Russell* verfolgt einen solchen Ansatz. So betont er im Vorwort zu seiner Philosophie die menschlichen Seiten der Philosophie. Die Philosophie eines Philosophen sei immer auch das Ergebnis „seines *Milieus*, seiner Zeit- und Lebensumstände“ gewesen und das Philosophien immer auch „ein wesentlicher Bestandteil des Lebens der *Gemeinschaft*“.⁷⁵

An dieser Stelle passt es dann wieder, den Menschen lediglich als „Pfleger“ der Natur zu sehen, in welcher und von der er selbst lebt.

Alle drei Welten, der Idealismus, der Naturalismus und der Pragmatismus, stellen danach weitgehend eigenständige Subsysteme dar. Aber von außen betrachtet zeigen sie sich nur, aber immerhin als teilautonom. Der humane Dreiklang von „Körper, Geist und Seele“ spiegelt diese für weitere Großsysteme offene Deutungsweise.

Die westliche *Alternative* besteht vor allem darin, dieselben Grundgedanken anders zu sortieren und etwa die Religionen zu zivilisieren und

⁷¹ Siehe zunächst: Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2015, 256 ff („*Drei Welten: Humanismus, Naturalismus und kultureller Pragmatismus*“).

⁷² Zur „selektiven Reduktion der Komplexität“ über das hoch normative Regel-Ausnahme-Prinzip und den dem Recht immanenten „Antinomien des Rechts“ siehe Guski, Antinomien, 2016, 77 ff.

⁷³ 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.

⁷⁴ Zu einer Brücke zwischen den Geistes- und den (mathematisch-physikalischen) Naturwissenschaften unter dem Titel „*Willensfreiheit und deterministisches Chaos*“ siehe Sauter, Willensfreiheit, 2013, 138 f. (Er selbst bleibt offen in der Willensfreiheitsfrage, weil ihm die „Lücke“ zwischen dem Begriff des Bewusstseins und den noch unbestimmten neuronalen Vorgängen noch zu groß erscheint).

⁷⁵ Russell, Philosophie, 1945/1992, 9 (Hervorhebung im Text) bzw. 10, und er fügt an: „und so habe ich sie zu behandeln versucht“.

sie dann mit einzubeziehen. So kann man vor allem aus angloamerikanischer Sicht den Dualismus leugnen und den Übergedanken der Vernunft auf die *empirische Rationalität* begrenzen⁷⁶. Man wird ihn dazu *naturalistisch* mit „trial and error“ Erwägungen ausstatten und als Ethik den dazu passenden *Utilitarismus* vertreten. Aber der kulturelle Gesamtbetrachter hat dann weiter zu blicken. So findet dieser Ansatz offenbar faktisch den Idealismus und den Moralismus im Kommunitarismus und der vor allem in den protestantischen Freikirchen, die sich ihrerseits auf die philosophischen Tugendlehren stützen.

Dass auch die großen Weltreligionen diese drei Ansätze von Geist, Welt und Menschsein aufgreifen und auf ihre Art überwölben und durchdringen, ist zu vermuten, soll aber weitgehend offen und ihren speziellen Religionsphilosophien vorbehalten bleiben. Doch schon der Animismus trennt zwischen dem *physischen Gehäuse* und dem *metaphysischen Geist*, der ihn bewohnt. Für den Menschen wie auch für alle anderen beseelten Wesen und Einheiten stellt sich zudem sofort die Frage, wie denn Körper und Geist im Alltag *kohärent* verbunden sind und wie sie denn, etwa mit einer Art von Identität oder auch Ich-Selbst, gemeinsam im Diesseits *praktisch leben*. Offenbar verfügen die beseelten Wesen dazu über die Paarung von vielen Gefühlen und einem einzigen hoch verletzbarem „Ego“.

Komplexität und Buntheit. Die Idee der Kultur steht damit auch für einen Abglanz der *unfassbaren Buntheit* der Komplexität der Welt,

⁷⁶ Dazu zunächst nur, und auch selbstkritisch, aus deutscher Sicht: Pfordten, Rechtsethik, 2011, 34 (Der „logische Empirismus“, nach dem nur „induktiv-empirische Erkenntnis sowie Logik und Mathematik Wissenschaftscharakter zukommen ... konnte seine eigenen Thesen nicht einlösen“); siehe auch 35 (Hervorhebung im Original), „... generelle Anforderungen an wissenschaftliche Thesen sind etwa *Widerspruchsfreiheit, Begriffsklärung, Vollständigkeit und Kohärenz*“. Die Wissenschaft muss ein möglichst dichtes und widerspruchsfreies Netz aus Abstraktem und Konkretem knüpfen.“

Die Drei-Welten-Lehre wird diese Anforderungen allerdings schon im Hinblick auf den Dualismus von Sein und Sollen als Ideale ansehen, die nicht erreichbar sind. Es muss reichen, solche Anforderungen (und auch das nur „möglichst“) innerhalb von *bestimmten Systemen* und deren jeweiligen *Theorien* anzustreben. Der Pragmatismus muss zudem mit dem Alltag umgehen. Insofern bildet dann auch der logische Empirismus immer noch eine wichtige, in sich einigermaßen geschlossene Lehre. Sie leidet nur wie viele Theorien sehr darunter, wenn sie nicht nur wissenschaftlich fiktiv als Dogma angesehen, sondern auch sektenhaft in *intoleranter* Weise betrieben und sozialreal *absolut* gesetzt wird. Denn damit wird ihr ein *Denkverbot* zugeschrieben.

ihrer Brüche und Widersprüche. Um sie ansatzweise zu beschreiben, hilft es vielleicht, eine einfache dialektische, also ebenfalls philosophische *Fortschreibung* des ontischen Drei-Welten-Ansatzes vorzunehmen.⁷⁷

Dazu lässt sich das ontologische Dogma des Drei-Welt-Ansatzes, dem auch die Drei-Welten-Lehre unterliegt, nämlich das diese Welten jeweils auch tatsächlich existieren, zumindest durch den *Zweifel* (Ich denke oder zweifele, also bin ich) aufbrechen. Die hier angewandte alte dialektische Methode des offenen Denkens besteht vor allem im Einsatz der allgemeinen Idee der *Negation*. Gibt es überhaupt feste Ideen oder gibt es überhaupt ein festes Sein, so ist zu fragen. *Bertram* spricht insofern zu Recht von der „Philosophie als der Kultur des Streites“⁷⁸. Allerdings sollte man dann auch das Philosophieren vom Theoretisieren trennen, das typischer Weise die zumindest fiktive Festlegung auf eine schattenhafte Idee oder ein begrenztes Modell verlangt.

Über den Pragmatismus, etwa mit dem *binären* „Sein“ und „Nicht-sein“ umgehen zu müssen (auch etwa konkret als Leben und Tod), ergibt sich dann ein dazu passender kultureller Pragmatismus der Kultur, der nun auch die Alternative der Auflösung beinhaltet. So wird aus dem (ontischen) Drei-Welten-Ansatz schon einmal eine *Sechs-Subsysteme-Deutung*“ (von Welten mag man dann nicht mehr sprechen).

Es ergeben sich also *drei Paarungen*: der selbstkritische Idealismus, der selbstkritische Naturalismus und der selbstkritische Pragmatismus. Jede dieser Paarungen von These und Negation muss und wird auch nach der Möglichkeit eines pragmatischen Umganges mit ihrem Antagonismus suchen. Das *Sechser-Modell* entfaltet sich damit zu einem kaum noch fassbaren rechnerischen *Neun-Modelle-Ansatz*.

Dabei ist dann immer auch noch hinzuzudenken, dass schon jede Drei-Welten-Lehre nur ein Modell bildet und einen sonst nicht fassbaren monistischen Ansatz von „*der einen Welt und ihrem Weltgeist*“ (etwa

⁷⁷ Siehe zunächst: Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2015, 445 ff. („*Seinskritisches: Sein und seine Negation, systemisches Werden und Vergehen, Identität und Quantenfeldphysik*“). Siehe auch gleich 512 ff. („*Abstraktion: Binäre Lichtmetapher und Buntheit als Kulturaspekt*“).

⁷⁸ Bertram, Philosophie, 2015, 137 ff. , 137 ff.

als dem Kosmos, als dem allerhöchsten Metasystem) nach demselben Denkmodell zu erläutern versucht, mit dem auch die christliche Dreifaltigkeitslehre das unfassbare Wesen Gottes näher bestimmt. Insofern ist für das Drei-, das Sechs-, und das Neun-Welten-Modell eigentlich noch immer eine weitere holistische Einheit hinzuzurechnen.

Insgesamt ist schon damit eine sehr hohe *Komplexität* erreicht, die nur schlicht von der *Bipolarität* von Geist und Materie, von Idealismus und Naturalismus ausgeht und den methodischen Wegen, mit ihnen in künstlicher Weise umzugehen.

Dabei darf nicht vergessen werden, dass dahinter auch das *Prinzip der Bipolarität*, also neben der Binarität eine zweite Form der Dialektik steckt. Mit ihr wiederum ist sowohl die Notwendigkeit geboten als auch das Vergnügen verbunden, faktisch mit diesem Prinzip umzugehen, etwa in der Art einer praktischen und bruchstückhaften Synthese und der Toleranz von Widersprüchen in Form von verschiedenen Subkulturen.

Diese Prinzipien von Binarität und Dialog kennzeichnen sowohl die antike Philosophie, als sie auch die Natur formen, etwa als Spiegelung und als Zweigeschlechtlichkeit. Die Bipolarität abzubilden, heißt zudem, etwas nur „künstlich“ und durch Menschenhand geformt zu symbolisieren und damit sowohl zu vereinfachen, als auch zu verfremden.

Das *Bunte* ergibt sich zudem vor allem daraus, dass jede pragmatische Synthese von Subsystemen sich nicht nur innerhalb eines binären oder besser dialogischen Spannungsbogens aufbaut und dort auch ständig verändert. Vielmehr verfügt jede Einheit unterhalb der ganz großen zudem noch offenen Dreifaltigkeit selbst über eine *Umwelt*, das heißt, sie ist Teil von anderen Spannungsbögen. Das binäre oder dialogische Denken dient, einmal anders gewendet, dazu, uns die reale Komplexität zu umreißen. Es stellt nur, aber immerhin eine sehr hilfreiche *Methode* oder auch ein *Modelldenken* dar.

Dennoch beinhaltet die Triade schon die einfachste Form von Komplexität. Komplexität ist wiederum ein Wort für das *Unfassbare*, es beinhaltet auch *Transzendent*. Die *Vielfalt* steht aber auch für die Möglichkeit von *Freiheit* im Fortdenken.

Nicht ganz fern liegt auch die Möglichkeit, dass diese Art von unbestimmbarer Komplexität auch einen *immanenten Teil* der äußeren *Natur* darstellt und diese Einsicht also nicht nur die Beschränktheit der menschlichen Fähigkeiten ausdrückt. Insbesondere etwa, wenn der Satz gilt, dass das Große, also die Natur mit ihren Naturgesetzen samt ihrer Komplexität, sich im Kleinen spiegelt. Das gilt dann für den Geist oder auch das komplexe Gehirn des Menschen.

Es trifft aber auf den zweiten Blick auch für die Teilautonomie einer jeden Zelle zu und zeigt sich sogar in der Individualität eines jeden Sandkorns. So ergibt sich das Bunte auch schon aus der *Individualität allen Konkreten*.

Ferner kann man schon beim Sechser-Modell fast von einem offenen *Pluralismus* sprechen und nähert sich dem *Holismus*, als dem ganzheitlichen Denken an. Aber auch der Holismus, der pragmatisch und konkret ansetzt⁷⁹ und offen oder verkappt mit der Mystik, als dem Geheimnis und der Unerklärbarkeit sowie mit der logischen Übermacht des Ganzen arbeitet⁸⁰, erzeugt im Philosophen wiederum Zweifel und drängt ihn zu rationaler Analyse der *wesentlichen* Elemente des Ganzen. Auf diese Weise wird der freie philosophische Geist dann wieder gezwungen sein, dieselbe Kette *zurückzudenken*. Er kann dabei anhalten und Position beziehen, von wo aus er will. Einfach macht er es anderen, wenn er versucht, sich selbst in dem Drei-Welten-Modell zu verankern. Dann denkt er zumindest vorrangig als *Idealist*, als *Naturalist* oder als *Pragmatist* und hier dann als *Kulturalist*.

Die Geistes- und die Naturwissenschaften zerfallen zudem in die Vielzahl und auch die Individualität der großen universitären Wissenschaftsdisziplinen und deren viele Unterformen. Sie belegen diese Komplexität auf der *empirischen Ebene*. Auch können wir sie nur mit Mühe in die beiden großen Gruppen der Geisteswissenschaften und der Naturwissenschaften einordnen. Dabei sind sie aus einem alten Universalismus entstanden, der sich zum einen der Logik der Analyse bedient hat und zum anderen auf der begrenzten Fähigkeit von Menschen beruht, immer mehr von immer weniger wissen zu können. Ferner hat sich zudem über die wertneutrale Betrachtung der Ge-

⁷⁹ Vgl. Merker, Ethik, 2008, 135 ff. , 135 ff („Holistische Ethik und wissenschaftliche Welterklärung“) im Sammelband, Ethik und die Möglichkeit einer guten Welt: Eine Kontroverse um die Konkrete Ethik.“)

⁸⁰ Vgl. Gähde, Holism, 2002, 69 ff. , 67 ff. (“Holism, underdetermination, and the dynamics of empirical theories “).

schichte, der Ökonomie und der Gesellschaft eine Art Drittes herausgebildet.

Pragmatismus der Kultur. Die „Kultur“ ist wiederum etwas Faktisches, sie ist der „Ackerbau“ selbst. Sie bedient sich der Wissenschaften nur als eines Mittels. Sie stellt dabei nicht das Nachdenken in den Mittelpunkt, sondern das „Leben“. Insofern bildet der *Kulturalismus* eine Form des *Pragmatismus*.

Für klare Aussagen, die beim „Leben“ helfen, bietet es sich zunächst einmal an, mit dem ontischen Ansatz zu beginnen und für die Reduktion der Komplexität sich eben auf die alte Idee der Dreifaltigkeit einzulassen. Denn die Dreifaltigkeit stellt die einfachste Form der Komplexität dar und steckt ebenso im uralten dialogischen oder auch dialektischen Denken des Menschen.

Aus naturalistischer Sicht, und diese gehört zwar vielleicht nicht zur Kulturphilosophie, aber doch wenigsten zu den Kulturwissenschaften, lässt sich Folgendes anfügen.

Die *Binarität* beginnt etwa schon bei „Licht und Nichtlicht“ und führt zu einer dritten Welt der grauen Schattierungen.

Die gesamte Natur bedient sich ferner der *Spiegelungen*, also im Übrigen der Reflexionen gedanklichen Art. Spiegelungen setzen immer einen Spiegel voraus, der als eine Art von kleinem Subjekt auftritt und *Mit Urheber* des Gespiegelten ist. Er verfremdet und reduziert, etwa das einfallende Licht. Dasselbe gilt etwa für die Gene, die sich niemals ganz exakt reproduzieren. In der Natur gibt es nichts völlig Identisches, aber sehr vieles Ähnliches, das uns dann erlaubt zu typisieren und damit zu abstrahieren. In der Sprache verwenden wir deshalb auch gern Metaphern, etwa als statische Bilder und dynamische Geschichten.

In diesem Chaos der Logik bietet die *Kultur* einen mittleren Ausweg. Sie bündelt *ähnliche* Handlungen zu größeren Strömungen und verfestigt sie mithilfe kanalisierender Strukturen. Jede Kultur geht dabei vereinfacht nach dem *Schwarmmodell* vor. Die Ähnlichkeit der Vielen ist dabei ihre Strategie. Die *Neurophilosophie*, die sich vor allem auf die Hirnforschung stützt, kann dazu auf die Art des Lernens verweisen, die sich aus dem Feuerwerk einer ständigen neuronalen Kommunikation ergibt. Erlebnisse, die der einzelne Mensch über seine Sinne

aufnimmt, also auf diese Weise spiegelt und verfremdet, verstärken die neuronalen Knotenpunkte, die Synapsen, und die Neurowege zwischen ihnen, die andernfalls verkümmern, je nachdem wie häufig sie genutzt werden. Zugleich aber verändert sich der Inhalt des Gelernten, und damit auch die Erinnerung, mit jeder neuen Überschreibung.

Das ständige *Typisieren* von Eindrücken und auch deren ständige *Gewichtung* bilden also die formale Hauptaufgabe und das eigene Angebot der Kultur. Das belegt schon ihr Hauptmittel die Sprache. Nur kann eine Kultur sich auch auflösen, anders als das Gehirn, aber ähnlich wie die Psyche eines Menschen. Eine bestimmte Kultur muss also auch um ihres „Selbst“ willen tätig werden, etwa durch Spiel, Kunst und Riten. Insofern ist auch die Kultur eine lebendige (dem Schwarm ähnliche) soziale Einheit, die auf ihre Unterkulturen und einzelnen Mitglieder angewiesen ist, die ihrerseits sie überhaupt erst schaffen.

Westliche Kulturphilosophie. Was aber bietet dann eine Kulturphilosophie?

Das Verhältnis vom *Kulturalismus* zur *Philosophie* erscheint auf den zweiten Blick zunächst einmal unklar. So will *Cassirer* eine *Kulturphilosophie* an die Stelle der *Kulturwissenschaften* setzen, Er will also ein Wesenselement des Philosophischen, zumindest aus europäischer Sicht, dasjenige der *Selbstbefreiung* des Menschen hinzufügen und mithin die Freiheitsidee und die Subjektstellung aller Menschen mit einbringen. Insofern mag man aus der Sicht der *Kulturwissenschaften* davon sprechen, dass es sich dann um eine spezifisch westliche Kultur handelt, die aus sich heraus mit der Philosophie ihre eigenen Wahrheiten⁸¹ hervorgebracht hat. Diese kulturwissenschaftliche Einordnung ist zunächst einmal hinzunehmen, auch wenn sich vermutlich dann etwas Anderes ergeben würde, wenn man den Standpunkt wechselt und nicht die Kulturwissenschaften, sondern die Philosophie oder besser bestimmte ihrer Ausformungen absolut setzen würde. Man würde und könnte die Erkenntnisse der Kulturwissenschaften und ihre Wissenschaftler zum Gegenstand machen.

Kultur und Philosophie sind zwar zumindest aus westlicher Sicht eng miteinander verknüpft. Dennoch spricht einiges dafür, beides ausei-

⁸¹ Siehe im Rahmen der symbolischen Logik: Schnieder, Truth-functionality, 2008, 64 ff. , 64 ff.

inander zu halten und vor allem den Gegenstand und die Sichtweise der *Kulturwissenschaften* von der klassischen Philosophie zu unterscheiden. Vereinfacht bietet es sich zumindest an, auch den *Idealismus* und seine Deutung der Wirklichkeit mit einer Welt der Ideen abzusondern und auch hier die Wissenschaft von ihrem Gegenstand zu trennen. Die „Metaphysik“ ist insofern analog zur Physik zu behandeln. Wer etwa die Ethik aus Idealen ableitet, bekennt sich damit zur *Existenz* einer gesonderten Welt, die es nur zu erkennen gilt.

Es ist eine Philosophie, die zunächst einmal vom vernünftigen Einzelnen ausgeht. Insofern gleicht sie einer Religion, die den einzelnen Gläubigen und dessen Seele und Ethik in den Mittelpunkt rückt.

Die *Kulturphilosophie* nimmt als dialogischer Doppelbegriff aber auch insofern das Faktische zu Kenntnis. Nur in der Gemeinschaft mit anderen und mit der Pflege eines Erfahrungs- und Wissensschatzes vermag der philosophierende Mensch sich seine eigene Menschenwelt auszubauen.

Doch die menschlichen Gemeinschaften bilden, jedenfalls, wenn man auf die *Erscheinungen* abstellt, keine derart festen *Kollektive*, dass sie wie ein einzelner *Körper* auftreten und handeln. Kollektiv heißt insofern, wie im Wortsinne, sie sind zusammengesammelt, jeder *Einzelnen* wird von einer Kultur, einer Sprache und etwa seiner Sozialisation halbfest eingebunden, er kann sich aber auch von ihr absetzen und sich verweigern. Damit ist die Kultur, (jedenfalls aus dem Blickwinkel der *westlichen Philosophie*, so wird der Kulturalist anmerken) am Ende vom *Einzelnen* und seiner *Fähigkeit zur Vernunft* abgeleitet.

Auf der Grundlage der Vernunft will die westliche Philosophie dennoch zugleich auch universell gültige Erkenntnisse anbieten.

Westliche Zivilisation statt westlicher Kultur. Der Begriff der „Zivilisation“ hilft vielleicht weiter, und zwar, weil er weit weniger ausgeprägt ist als derjenige der Kultur.⁸²

⁸² Dabei wird die alte Streitfrage zu verneinen sein, ob nicht in Anlehnung an Kant zwischen der (ernsten) „Kultur“ und der (oberflächlichen) „Zivilisation“ scharf getrennt werden muss. So schreibt Kant, Idee, 1784, AA, VIII, 26: „Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft cultiviert. Wir sind civilisiert bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns schon

Herausheben sollte man dabei zunächst die *Ethnologie*, die verschiedene „Zivilisationen“ wertfrei miteinander vergleicht und deren humane Grundstrukturen herauszuarbeiten sucht.

Ansonsten bleibt die Betonung der städtisch-rechtlichen Seite des Zivilen, die der Wortstamm (lat. *civis* = Bürger) belegt. Und auch die Idee der *Zivilreligion* setzt hier an.

Bei der Idee der Zivilreligion geht es allerdings genauer betrachtet nicht um eine Zivilisation in allen ihren Ausprägungen, sondern vor allem um das „Zivile“ selbst, das dann eine Art von *Leitbild* für das Gute darstellt. Das westliche „Zivile“ ergibt sich vor allem aus der *Aufklärung*, und es läuft dabei stets Gefahr, sich gegenüber dem Barbarischen zu überheben und die eigenen Barbareien zu verdrängen. Die Aufklärung wiederum ergibt sich vor allem aus den Wissenschaften, die das Rationale ebenso heiligen, lies: religionsähnlich *absolut* setzen wie das Natürliche und das Menschliche.

Die Idee der *Zivilisation* ist dann ihrerseits in zwei oder besser sogar drei grobe Arten trennen, und zwar:

für moralisiert zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Cultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur der Sittenähnlichkeit in der Ehrliche und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, mach die bloße Civilisierung aus“. Das Französische mag Kant zu seiner Zeit so geziert erschienen sein. Aber die Grundidee des Zivilen ist in der westlichen Welt schon lange vor Kant jenseits von „Artigkeit und Anständigkeit“ durch die alte Idee vom *status civilis* und den Freiheits- und Bürgerrechten mit- und vorgeprägt. Das Moralische hat zudem heute in der Form der Ethik in den *Grund- und Menschenrechten* auch eine zivile oder eben bürgerrechtliche Form erhalten.

in die normativ-rechtliche Utopie von der „bürgerlichen Zivilisation“, also die originäre Form des Zivilen, der Einzelne Bürger erhält eine Subjektrolle,

in die geschichtlich-empirische Realität, die den weiten Rahmen der gesamten „Geschichts- und Kulturwissenschaften“ bietet, insofern überlappen sich die Begriffsinhalte von Zivilisation und Kultur und

wissenschaftstheoretisch betrachtet beruht eine Zivilisation entweder auf einer gottgleichen monokratischen Leitidee oder einer kleinen Gruppe von politisch wirksamen Letztbegründungen.

Leitideen und Verfasstheit. Leitideen assoziieren dann auf der sozialen Ebene die Rolle vom menschlichen Leiter oder gutem Hirten und den sie umgebenden entsprechenden religiösen Institutionen. Um Letztbegründungen zu erkennen, bedarf es der Weisheit von Weisen. Diesen Hirten und Weisen wachsen dann Stellvertreterrollen zu, die nur durch eine allgemeine Bildung aufzubrechen und breit zu verteilen sind. Leitideen sind etwa eine vorherrschende Religion oder das geistig-weltliche Regiment der Höchstidee der Vernunft⁸³. Hinzu treten immer sie ausformende, vielfach gegenläufige Hauptlinien, die selbst im katholischen Christentum zu einer Trinität führen und mit Vater, Sohn und Heiligem Geist eine Art Götterfamilie abbilden oder die etwa mit „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ eine Art Hofstaat der politischen Vernunft darstellen. Als (säkulare) Rationalität regiert die Vernunft auch alle Wissenschaften. Aber die Wissenschaft zerfällt alsbald in die Geistes- und die Naturwissenschaften und dort wiederum in vielfältige Disziplinen. Diese treten als mächtige Subkulturen mit eigenen Fachsprachen auf und werden von ihren eigenen Methoden und Axiomen beherrscht.

Aber diese irdischen und überirdischen Leitideen werden zudem durch heilige und zivile Strukturen in menschlichen Gemeinschaften verankert. Dazu gehören lebende Vermittler wie Schamane, Mönche, Priester und Richter Könige sowie Orte wie heilige Stätten, Klöster, Kirchen und politische Foren. Gegenwärtig zählen auch die Universitäten zu

⁸³ Dewey, Philosophie, 1931/2003, 7 ff. („Was ist Zivilisation? Was Philosophie? ... Aber die Zeit vergeht, und wir können Mehrdeutigkeiten und Komplexitäten nicht durch Definitionen aus der Welt schaffen“. Er fügt u.a. an: „Eine Aussage über das Verhältnis von Philosophie und Zivilisation wird schließlich doch nur, sei es auch indirekt, die Ansicht von Philosophie darlegen, auf die man sich schon festgelegt hat.“).

den neutralen Orten. Die erwachsenen Bildungsbürger und Demokraten, die sich ihrerseits der Medien bedienen, gehören selbst zu den Kundigen.

Mit dem derart umschriebenen Wort von der Struktur ist aus rechtspolitischer Sicht von einer Art von „Verfasstheit“ zu sprechen, die eine bestimmte Zivilisation und die formale Grundstruktur einer jeden Zivilisation auszeichnet. Menschliche Zivilisationen umfassen danach hoch vereinfacht also einen Verbund von sozialrealen Eigenschaften von Gemeinschaften mit normativen Leitideen.

Säkular gewendet formen die (objektiven) Zustände und die (subjektiven) Akteure ständig neu (und als Synthese) ihre Zivilisation, ihre Kultur und ihr lebendiges System. Aus der Sicht des vereinfachten Animismus betrachtet sind die religiösen Menschen den höheren Mächten „schicksalhaft“ unterworfen. Deren Urgeist hat den Menschen, wie die gesamte Welt, wie eine Urmutter geschaffen. Aber diese große Geistseele wirkt zugleich über eine kleine herrschsüchtige Geistseele in ihnen und ihren Ahnen sowie in den lebendigen Kräften ihrer gesamten Umwelt fort. Nach diesem holistischen Grundmodell besteht und regiert ein solidarisches Ganzes, und zwar nach dem Modell der Familie.

Auf der letzten gedanklichen Ebene müsste man also wohl auch eine Art von Synthese zwischen diesen beiden Grundmodellen, dem eher religiösen ganzheitlichen Denken und der eher rationalen Subjekt-Objekt-Trennung fordern. Die postmoderne Idee der „Selbstorganisation“ allen Lebens beinhaltet in der Tat ein solches Angebot. Sie verbindet ein eher aktives und freies „Selbst“⁸⁴ mit dem eher zwanghaften und funktionalen Gedanken der „Organisation“, und sie umfasst auch das Werden und Sterben von lebendigen Systemen.

Jedenfalls zwischen den beiden Zivilisationsseiten, der empirischen und der normativen, bewegt sich vermutlich jede Zivilisation und damit auch diejenige des bürgerlich-zivilen Menschen, wie ihn die übliche westliche rechtspolitische Sicht als „Mensch mit staatlich zu gewährleistenden universellen Menschenrechten“ begreift. Die beiden Pole der normativen Utopie und der sozialrealen Kultur, des idealen

⁸⁴ Zur Verwendung und der Breite der Idee vom „Selbst“, und dessen enger Verbund mit der Identität als Weg zur inneren „Einheit“, siehe etwa Bertram: „Die Einheit des Selbst nach Heidegger“, Bertram, Einheit, 2013, 197 ff. , 197 ff.

Friedens und der realen Gewalt oder auch des gerechten Rechts und des tatsächlichen Unrechts bestimmen, zumindest auf den ersten Blick, den Menschen und auch seine Gemeinschaften.

Einzelner Mensch und seine Mittelwelt. Zu fragen ist deshalb, ob nicht jedenfalls aus westlicher Sicht jeder einzelne erwachsene Mensch und jede menschliche Gemeinschaft, die Sollen und Sein trennt, in einer künstlichen „Mittelwelt“ lebt. Sie könnte sich dadurch ergeben, dass jeder Mensch, beziehungsweise jede Gemeinschaft, zumindest zwischen beiden Bereichen „pendelt“. So gehört dieses so besondere „Schwingen“ zum Menschlichen. Es erweist sich in Anlehnung an den Kulturphilosophen *Konersmann* als die eigene „Unruhe“⁸⁵, die auf mechanische Weise und als kleine Unruhe auch die Uhren treibt. Möglicherweise hat sich der homo sapiens auf diese Weise sogar als Synthese eine derartige künstliche „eigene dritte Welt“ des kunstvollen Ausgleichens geschaffen, und er schafft es auf diese Weise auch, mit der *Ambivalenz* von Vielem⁸⁶ umzugehen und dennoch eine Einheit als Identität oder Selbst aufzubauen und zu erhalten. Die betrachtende Philosophie bedarf aus eben diesem Grunde auch der „Muße“. Auf diese Weise übt sie einerseits Widerstand gegen die Hektik des Alltags und befördert andererseits die große Unruhe mit ihren wechselnden Geistesströmungen und großen Ausschlägen. Dieser kulturelle Grundansatz erweist sich allerdings als ein eher vegetativer und systemisch-schicksalhafter.

Zugespitzt wird am Ende aber auch noch zu prüfen sein, ob Menschen nicht eine relativ scharfe und eine alltäglich bedeutsame Grenzlinie als eine Art von „border line“ in sich bergen. Sie könnten dann in be-

⁸⁵ Konersmann, *Unruhe*, 2015, 8 ("In der Denkwelt der Unruhe haben deshalb Ziele allenfalls als Orientierungspunkte Bedeutung –nicht als Ankünfte, sondern als Übergänge").

⁸⁶ Schramme, *Ambivalent*, 2014, 27 ff. , ("On being Wholeheartedly Ambivalent: Indecisive Will, Unity of the Self, and Integration by Narration" - Aus dem Abstract: "I provide a narrative account of a diachronic integration of the self that allows for the integration of volitional ambivalence. ... Finally, I scrutinise different meanings of the unity of the self, since disintegration, not ambivalence, seems to be bad for us. I conclude that persons can indeed be wholeheartedly ambivalent").

Das ändert aber nichts daran, dass der Mensch sich für jede einzelne Aktion „entscheiden“ muss. Aber er agiert andererseits auch nicht blind ausgerichtet nach ethischen oder genetischen Programmen. Ambivalent sein zu können, gehört auch mit zur „Freiheit“ und es erlaubt zudem erst ein einigermaßen neutrales und damit freies Nachdenken.

schränktem Rahmen gleichsam zwischen „impulsiver gehorsamer Unterwerfung“ und „trotziger vernünftiger Eigenverantwortung“ wählen. Ferner könnten sie sich dann mit Ihresgleichen (oder auch mit ihrer lebendigen Umwelt) versöhnen. Sie könnten vielleicht einen „neuen Bund“ schließen. Aber sie könnten auch gesamte kollektive Ethiken, etwa der „Versöhnung, der Strafe und der Gerechtigkeit“ mit „Recht und Ritus“ ausprägen und pflegen, denen sie sich dann wiederum zivilreligiös persönlich und als Gruppe wie Kinder unterwerfen könnten.

Ausrichtung. Damit ist das ferne Ziel ausgemacht. Aus wissenschaftlicher Sicht regiert jedoch die Vielfalt. Die westliche Form von Zivilisation spiegelt zwar die Gesamtheit der Wissenschaften, aber die folgenden Blickwinkel gehören insbesondere dazu,

- die politische und rechtliche westliche Vorstellung von Zivilisation im engeren Sinne,
- der weitere universelle Kulturbegriff, zu dessen Kernmodell die Sprache zählt,
- die weltweite staats- und völkerrechtliche Friedensidee,
- die Ideenfamilie von Geist, Seele und Gewissen sowie
- die soziale und formale Systemtheorie.

Die jeweiligen Fachwissenschaften, die sich erkennbar dahinter verbergen, bieten dann Gesichtspunkte, die helfen, einander zu ergänzen und abzusichern. Insgesamt handelt es sich also um eine Form einer ganzheitlich gedachten, aber bruchstückhaft argumentierenden und somit postmodernen Philosophie.

Aus der Sicht des Rechts stellt ein solches Denken im Kern eine Art von pragmatischer *überstaatlicher Natur- oder Vernunftrechtsphilosophie* dar, deren Essenz die vage (aber auch heilige) Idee der *Gerechtigkeit* bildet.⁸⁷ Das zivile „Ausgleichen“ und das hoheitliche „Ordnen“ bilden deren mutmaßlich *universellen* Doppelkern.

⁸⁷ Siehe etwa den indischen Philosophen Ram Andhar Mall, der analog zu Küings Weltethos (Küng, Projekt, 1990, u.a. 113), von einer inneren, *kulturunabhängigen ethischen Haltung* spricht und dort auch die *Men-*

5. Person, Sprache und Humanismus

Im Gedanke von der „Person“ steckt offenbar ein pragmatisches „Mittelmodell“, das eng mit den Gedanken der Gegenseitigkeit, des Respekts, der Berechenbarkeit und des Vertrauens verbunden ist.⁸⁸ Es ist aber nicht zwingend an die Idee einer gottähnlichen unantastbaren Menschenwürde gebunden und erlaubt es auch, ganze Gesellschaften (Völker oder Clans) als solidarische Wir-Personen zu deuten. Vor allem aber *kommunizieren* und *spiegeln* Personen.

Personen sind also vor allem durch Rollen oder Masken bestimmt oder auch Produkte von Projektionen. Sie spiegeln vielleicht aus sozialer Sichtweise vorwiegend die Umwelt⁸⁹, mit der sie sich auch ständig austauschen. Die Frage nach dem Wesen der „nackten“ Träger

schenrechte verankert sieht, zur „*interkulturellen Philosophie*“ Mall, Philosophie, 2000, 124 ff. , 146; herausgestellt auch von Kühne, Da., Kulturrelativismus, 2007, 189 ff., 192 f. Analog zur anthropologischen Sicht auf die Universalität der „*Goldenen Regel*“ und ihren Bezug zu den Menschenrechten siehe Höffe, Menschenrechte, 1994, 119 ff. , 131, ebenso *ausführlich* unter dem Titel „*Konfuzius, der Koran und die Gerechtigkeit*“, Höffe, Konfuzius, 2016, 1 ff. , 1 ff. Die „*Goldene Regel*“, des „*Wie Du mir, so ich Dir*“ (oder Wechselseitigkeit oder „*Tit für Tat*“ oder „*do ut des*“ oder auch zum Gesetz verallgemeinert zum kantischen Imperativ), auf die auch Küng verweist, bezieht sich allerdings vorrangig auf die bloße *Tauschgerechtigkeit*. Dieser recht bekannte *universalistische* Ansatz drängt damit das Element der Solidarität (als hoheitlich *zuteilende* Gerechtigkeit, etwa einerseits als Sozialordnung oder andererseits auch als Barmherzigkeit, Gnade, Mitgefühl, Altruismus) zumindest an den Rand.

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

⁸⁸ Siehe: Darwall, Second-Person, 2006 , 3; aufgegriffen auch von Hörnle, Kriminalstrafe, 2013, 52 ff.

⁸⁹ Siehe Koch, „Persons as Mirroring the World“, im Sammelband „Self, Language, and World. Problems from Kant, Sellars, and Rosenberg“, Koch, A., Persons, 2010, 323 ff. , 323 ff.

dieser Masken steht dann dahinter ebenso zurück, wie die Erkenntnis, dass die Träger zumindest über innere „Repräsentanzen“ oder Rezeptoren verfügen müssen und dass sie von ihnen mit ihrem Selbst recht subjektiv Umgeformtes zurückspiegeln. Der Schwerpunkt des Personenbegriffs, der vorrangig *intersubjektiv* verwendet wird, also das Subjekt eigentlich voraussetzt, dann aber doch auch mit der Reflexivität dessen Wesen mitbestimmt, liegt auf der Funktion und dem Nutzen für die Kommunikation.

Das westliche Selbstbild des Menschen lässt sich nicht nur in mehrfacher Weise mit dem Begriff der Person verknüpfen; es empfängt durch diese Deutung auch mehr Gehalt und Schärfe.

Dazu gehört die Person des Glaubenden in seiner christlichen Personenrolle.⁹⁰ Im Staatsrecht geht etwa *Dreier* umgekehrt vor und erwägt die weltlich gemeinte „Sakralität der Person“.⁹¹

⁹⁰ Zur Entwicklung des Personenbegriffs, mit der These, diese erfolgte zunächst in der *christlichen* Theologie und danach erst in der Philosophie, aus katholischer Sicht: Lobkowicz, *Person*, 1995, 39 ff., 39 ff.; sowie: Sutor, *Theorien*, 2004, 205 ff., 216 f.: Der Begriff gehöre durchgehend zur christlichen Sozialethik als „individuelle geistige ‚Substanz‘ des Menschen“. Lobkowicz setzt zur Begründung seine eigene Sicht des „normativen Personalismus“ nach und erklärt: Wegen der Individualität, die Eigenart und Einzigartigkeit impliziere, dürfe der Mensch aber „*nicht auf ein eigenschaftsloses Selbst reduziert werden, in dem alle Personen gleich*“ seien, mit dem „*Recht auf Verschiedenheit*“.

⁹¹ Siehe inzwischen und zumindest mit ähnlichen Fragen aus der Sicht der deutschen Staats- und Verfassungsphilosophie und unter dem Titel: „*Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates*“, Dreier, H., *Säkularisierung*, 2013, unter anderem mit dieser Gedankenfolge: 1 ff.: „*Rückkehr der Religion*“, 25 ff.: „*Religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates*“, 33 ff.: „*Ausklammerung der Wahrheitsfrage und „Privatisierung“ der Religion*“, 43 ff.: „*Sakrale Elemente im säkularen Staat?*“ unter anderen „*Zur Prägekraft des christlichen Rechtserbe*“; 79 ff.: „*Menschenwürde als Derivat des Christentums?*“ sowie ebenfalls als Frage: 89 ff.: „*Zivilreligion als säkulares Glaubensbekenntnis?*“ und 103 ff.: „*Sakralität der Person?*“, und abschließend: 112 ff.: „*Zur Dignität säkularer Ordnung*“. dazu auch Duttge, *Sakralität*, 2015, 145 ff., 148 ff., 150, der „Person“ und „Menschenwürde“ in einem derart allgemeinen Sinne zurecht zusammengefasst erörtert, und zudem (151 ff.) die grundsätzliche Kritik an der Missbrauchbarkeit einer solchen Formel, wie die Menschenwürde, für moralischen Wertung behandelt.

Die *Soziologie* vermag über die Systemtheorie der interagierenden osmotischen zellähnlichen Subsysteme, die Figur der Person als eine Art von kleinstem Subsystem verstehen⁹². Aus der *politischen Philosophie* reichert der „normative Individualismus“⁹³ die Idee der Person an und erhält zugleich von ihr weitere Unterstützung.

Der Laie selbst bedient sich aber zunächst einmal und bewusst der Sprache. Die Personenformen verwendet er ständig. Zudem lassen sie sich vor allem in Anlehnung an die schon früh gewachsene gemeinsame *Grammatik* zumindest aller *westlichen Sprachen* hoch vereinfacht reduziert aufzeigen und dennoch auch feinsinnig differenzieren.⁹⁴ Auch prägt sich das westliche Sprachwesen Mensch vor allem als eine „lebendige Person“, die sich über die Kommunikation definiert. Insofern gilt auch, dass wer aktiv und passiv mit Worten und Taten kommuniziert, als Person auftritt.⁹⁵

Denken die Menschen sinnvoller Weise bereits in der besonderen Sprache, in der sie kommunizieren, so ist Folgendes zu vermuten und als evidentes Axiom zu setzen: Der individualistische Begriff der Person und die kollektiven Denkvorgaben der Grammatiken der westlichen Sprachen, die mutmaßlich bereits an steinzeitliche Erfahrungswelten angepasst sind, dürften in einer engen Wechselbeziehung

⁹² Aus dem Blickwinkel der Soziologie zum Individualismus und zur Einbeziehung jedenfalls der „Person“ des Menschen in die Systembetrachtungen, siehe: Schelsky, *Soziologen*, 1980, 77 ff., 95 ff.

⁹³ Zum „normativen Individualismus“ aus Sicht der Philosophie: Kersting, *Theorien*, 2000, 401.

⁹⁴ Bernstein, *Class*, 1971, 54 („The semantic function of a language is the social culture.“); zudem aus der Sicht der Linguistik: Eco, *Kunstwerk*, 1962, 66 („*Die Sprache ist, wie wir Linguisten begriffen haben, nicht ein Kommunikationsmittel unter vielen: sie ist das, was jede Kommunikation begründet.*“, besser noch: „*Die Sprache ist wirklich die eigentliche Grundlage der Kultur. Im Verhältnis zur Sprache sind alle anderen Systeme von Symbolen akzessorisch oder abgeleitet.*“). Ähnlich aus der Sicht der Psychobiologie: Maturana/Valera, *Autopoiesis*, 1980, 50 („*creation of consensual domain of behavior*“).

⁹⁵ Apel, *Transformation*, 1988, 400: „*Alle der sprachlichen Kommunikation fähigen Wesen müssen als Personen anerkannt werden, da sie in all ihren Handlungen und Äußerungen virtuelle Diskussionspartner sind und die unbegrenzte Rechtfertigung ihres Denkens auf keinen Diskussionspartner, auf keinen seiner virtuellen Diskussionsbeiträge verzichten kann*“. Siehe hierzu: Cortina, *Diskursethik*, 1990, 37 ff., 43 f.

zueinanderstehen. Die Sprache selbst bildet zudem einen wichtigen Teil der „sozialen Realität“.⁹⁶

Die Idee der Kultur ist von der *Sprache* wesentlich mitgeprägt, wie uns die Sprachphilosophie, die sie gelegentlich sogar absolut setzt, zumindest recht nahe legt⁹⁷, und zwar auch noch dann, wenn man Kultur in dem weiten Sinne des vor allem ethnologischen Begriffs der *Zivilisation* versteht, der etwa auch die Techniken und Bauwerke mit einbezieht:

Je sprachlastiger sich eine Kultur erweist, desto stärker müssten sich die Sprachstrukturen zudem auf die sozialrealen Binnenstrukturen der Gemeinschaft auswirken. Die großen Schriftkulturen⁹⁸, die zugleich auch Buchreligionen hervorgebracht haben, dürften diesen Zusammenhang dann noch einmal steigern.⁹⁹

⁹⁶ Aus der Sicht der Anthropologie siehe mit dem Untertitel „*Was die Sprache über unsere Natur verrät*“, Pinker, Stoff, 2007/2014, 7 (Thesen des Vorwortes, Hervorhebungen nicht im Original): „Hinter der Art und Weise, wie wir Wörter verwenden, verbirgt sich eine Theorie über *Raum und Zeit*. Zudem finden wir dort eine Theorie über *Materie* und eine über *Kausalität*. Unsere Sprache umfasst ein *Geschlechtsmodell* (eigentlich zwei Modelle) sowie Vorstellungen über *Vertrautheit, Macht und Fairness*. Darüber hinaus ist mit unserer Muttersprache auch *Göttlichkeit, Erniedrigung und Gefahr* verwoben, gemeinsam mit einer Vorstellung von *Wohlergehen* und einer *Philosophie des freien Willens*. Diese Konzepte sind in ihren Feinheiten zwar von Sprache zu Sprache verschieden, doch sie alle verbindet eine übergeordnete Logik.“ Anschließend verwendet er auch das Wort vom „Sprachinstinkt“.

⁹⁷ Sieh dazu mit dem Titel „*Sprache und Normativität oder wie man eine Fiktion wirklich macht*“, Christensen, Sprache, 2010, 128 ff, 130, (zur Pragmatik). Siehe auch: Morlok, Erkenntnisse, 2008, 27 ff. , etwa 33 f. Siehe zudem die Aufarbeitung der Sprachphilosophie für das Recht durch Herrlich, Recht, 2012, 9 ff. , 12 („*Den Tribut, den wir für die Unabhängigkeit der Sprache als eigenständiges Phänomen bezahlen, ist die in der Sprache angelegte strukturalistische Normativität. Wir unterliegen ihr immer, weil sie als notwendige Bedingung einer gangbaren Sprachauffassung nicht wegzudenken ist, ohne dass nicht auch gleich die Kommunikation überhaupt auf dem Spiel stünde. Wir können sie nicht verneinen, wollen wir nicht gleichzeitig hinter den Strukturalismus in ein naives Repräsentationsmodell der Bedeutung fallen.*“)

⁹⁸ Zur Erfindung der Schrift: Wesel, Geschichte, 2014, Rn. 52, sowie zugleich zur Tempelwirtschaft und zur juristischen Urkunde.

⁹⁹ Stuckenberg, Vorstudien, 2007, 151 f.: „Vieles deutet zudem darauf hin, dass schon die Attribution mentaler Zustände *sprachabhängig* gelernt wird und *Alltagstheorien* mit ihren mentalistischen Konzepten

In diesem Sinne ist etwa auch auf die Idee des (Selbst-) Subjektes zu blicken, das über das Sprechen in der Ich-Form sich als solches alltäglich „erfährt“.

Das westliche Sprachwesen Mensch verwendet die indogermanischen¹⁰⁰ Sprachsysteme. Seine mündlichen Volkssprachen sind zudem seit dem kirchlichen Hochmittelalter und der städtischen Renaissance in erheblichem Maße durch die lateinische und die griechische Schriftsprache überformt.

Der geschulte Mensch denkt und spricht deshalb nicht nur von verschiedenen Personen, er trennt auch grammatikalisch sorgfältig.

(I) So fächern die westlichen Sprachen die Person auf in

- eine aktive,
- eine passive und
- eine neutrale und vermittelnde Rolle.

(II) Personen kennt der westliche Sprachmensch unter anderem in drei Formen,

- als Ich-Individuum und egoistisches Einzelwesen,

kulturabhängig variieren. Die Beschreibung und Interpretation eigener und fremder mentaler Zustände geschieht in intersubjektiver, öffentlicher Sprache, die die Verwendungsregeln für mentale Ausdrücke festlegt, die zugleich Sätzen der (jeweiligen) Alltagspsychologie entsprechen. Die verbreitete Praxis der Explikation mentaler Prädikate mit Hilfe introspektiver Daten, Alltagstheorien sowie ggf. passend erscheinenden Versatzstücken fachwissenschaftlicher Theorien liefert nur quasi-empirische Aussagen zweifelhafter Validität“.

¹⁰⁰ Zum umgangssprachlichen Stichwort „indogermanische Sprachen“, siehe: (c) Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, 2007, 1) die indoarischen Sprachen; 2) die iranischen Sprachen; 3) die Kafirsprachen; diese drei Gruppen werden zusammen häufig als indo-iranische oder arische Sprachen bezeichnet; 4) die armenische Sprache; 5) die tocharische Sprache; 6) die hethitisch-luwischen Sprachen; 7) das Phrygische; 8) das Thrakische und das Dakische; 9) die griechische Sprache; 10) die albanische Sprache; 11) das Illyrische; 12) die italienischen Sprachen; 13) die keltischen Sprachen; 14) die germanischen Sprachen; 15) die slawischen Sprachen; 16) die baltischen Sprachen.

- als solidarisches Mitglied einer Wir-Gemeinschaft und
- als biologischen Teil einer außermenschlichen Fremd-Umwelt.

(III) Dazu denkt und spricht der Mensch auf einer sich verändernden dreiteiligen Zeitschiene, und zwar

- als Gegenwart, die sich als alltäglich neu erweist und die von konkreten Entscheidungen, seiner gegenwärtigen Identität und seinen sozialen Rollen geprägt ist,
- als Vergangenheit, deren Erfahrungen er verinnerlichen und immer wieder überschreiben muss,
- als Zukunft, und zwar als grob zu planende nächste, mittelfristige und ideale.

Der Sprachmensch, der konkreten Kulturen ausprägt, verfügt also über ein außerordentlich breites Spektrum an Möglichkeiten. Dazu braucht er nur bestimmten Elementen den Vorrang einzuräumen und anderen komplementäre Aufgaben zuzuschreiben. So sind die westlichen Demokratien vom Bild des liberalen Akteurs und nicht vom Modell der kollektiven Dulder geprägt. Der Demokrat tritt als Ich-Person mit starken Rechten auf, die das Pflichtensystem nur als Preis für einen Nutzen ergänzt. Seine Gegenwart erscheint ihm nur als Augenblick, weil er auf eine Zukunft ausgerichtet ist, die er gern linear als Fortschreibung der Vergangenheit begreift.

Der Sprachmensch kann aber auch das Gegenmodell beschreiben und etwa erklären, dass sich der Mensch, der als biologisches Naturwesen mit dem Stoffwechsel lebt, in seiner natürlichen Umwelt vorrangig als ein vermittelndes Wesen begreifen sollte und dass er sich zudem in einer ewigen Gegenwart mit der Natur befindet. Diese Natur spendet ihm im Hinblick auf den Stoffwechsel ständig aufs Neue sein Leben. Deshalb muss er sie und alle Mitwesen in ihr als heilig begreifen, sich aber ebenso als einen kleinen Teil von ihr verstehen. Dieses naturbezogene Weltbild führt dann folgerichtig dazu, dass der tätige Mensch für seine eigensüchtigen Eingriffe in die Natur symbolische Ausgleichs- und Demutsopfer erbringen muss.

Auch für die Suche nach der Art der Zivilisation im engeren Sinne einer Zivilgesellschaft erweist sich dieser Rückgriff auf die vom

Menschen selbst ausgeformte Sprachstruktur als ein einfaches und vermutlich evidentes sowie als ein zumindest systemgerechtes Hilfsmodell für eine humane Selbsterklärung.

Das Bild, die Zahl und die Schrift haben überdies dazu geführt, dass sich die Sprache und mit ihr ihre Symbolwelt mehr und mehr verobjektiviert und verselbstständigt hat. Durch ihre Vergegenständlichung ist sie zugleich zum Besitzobjekt geworden, das seinen Inhalt mit Hilfe sprachbezogener Symbole bannt. Zugleich treten insbesondere Bücher und formelhafte Gesetze als geronnener Geist in die Welt des städtischen, des klösterlichen und des akademischen Menschen.

Die westlichen Kulturen konnten sich dieser zumindest westlichen Sprachstrukturen und ihrer schriftlichen Verfestigungen bedienen, auch wenn sie folgerichtig ihre jeweils eigenen Besonderheiten im Hinblick auf andere Großsprachen im Blick behalten mussten. Eine lingua franca, wie heute global die englische, früher in Europa die französische und davor die lateinische und die griechische Sprache, vermittelt und bündelt bestimmte Sonderstrukturen zu einer regionalen Herrschaftssprache.

Hinzu tritt für den demokratischen Westen der politische Umstand, dass sich in jeder Demokratie zumindest der ideale Bildungsbürger vor allem auf die Grundstrukturen seiner Hochsprache einlassen kann, denn sie sind mit dem Beginn des Spracherwerbs auch die seinen.

Zwar wären im Einzelnen auch noch die vielen westlichen Sprachen zu untersuchen und analog dazu ihre individuelle Art der Zivilisation noch einmal zu unterscheiden. Denn jede Sprache bildet eine nicht immer übersetzbare eigene Einheit. Aber ein vernunftgeprägter Humanismus, der nicht nur auf dem mündlichen Austausch beruht, sondern vor allem die Folge einer langen Schriftkultur darstellt, kann ohne irgendein verbindendes abstraktes Selbstbild nicht auskommen, welches dann die vielen konkreten Volks- und Alltagssprachen überwindet. Die gemeinsame Grundgrammatik der westlichen Sprachen bietet dazu einen in mehrfacher Weise rationalen Ansatz.

Alle Personen können danach grundsätzlich gleichermaßen handeln, leiden und vermitteln. Aber sie scheinen zwischen diesen drei Grundhaltungen einen Vorrang auszuwählen und für ihre Hauptkultur immer auch ein Schwergewicht zu setzen, das dann durch zwei an den Rand gedrängte Nebenkulturen aufgefangen werden muss. Die westliche

Kultur ist etwa durch die (liberalen) Handlungsrechte geprägt. Das Leiden von Personen fängt deshalb eine komplementäre Nebenkultur des Mitleidens als Solidarität auf. Das neutrale Vermitteln spiegelt sich in einem selbstständigen Gerechtigkeitsdenken.

Sobald die Umwelt als lebendig oder sogar göttlich begriffen wird, erscheint sie ebenfalls als eine Art von Person und nimmt auch am moralischen Austausch und Ausgleichsdenken teil. Die postmoderne Systemtheorie belegt, wie weit die Gedanken der Austausch- und der Zuteilungsgerechtigkeit auf eine wertneutrale Ebene von Sub- und Hauptkulturen gehoben werden können. Die Evolutionsbiologie hat ihrerseits die alte Gerechtigkeitsformel vom „Do ut des“ mit dem Worte „Tit for Tat“ für die genetische Nützlichkeit von Kooperation und sogar Symbiose aufgegriffen.

Auf diese Weise ist also versucht, die zivilisatorische Grundidee der Person aus der hoch vereinfachten Sicht einer *zur Sprache geronnenen Langzeiterfahrung der Menschen mit sich selbst* heraus zu deuten.

Insgesamt ist damit der Boden für das Nachfolgende aufbereitet, und zwar in Bezug auf „Philosophie und Kultur“ und „Pragmatismus und Sprache“.

II. Zivilreligion: Wurzeln und Verwandtschaften

1. Herkunft aus der französischen Ideenliteratur: bürgerliche Religion (*Rousseau, Montesquieu*) - Gesellschaftsvertrag, Geist und Empathie

Zunächst ist der Blick auf die französischen Wurzeln der Idee der Zivilreligion zu lenken, um vor diesem Hintergrund dann gleich auch den hier vertretenen besonderen Ansatz, die Idee des *demokratischen Präambel-Humanismus*¹⁰¹ zu verdeutlichen.

Die Besonderheit der *Präambeln* liegt zunächst einmal darin, dass sie den Verfassungsgeber und dessen Selbstbewusstsein ausweisen, noch bevor er die Verfassung konkretisiert. Die Staatsoberhäupter, hier die Demokraten, treten dabei als selbstbewusste (Selbst- und Vernunft-)

¹⁰¹ Dazu ausführlicher Montenbruck, *Präambel-Humanismus, Zivilreligion I*, 2015, 458 ff. („*Staatspolitisches: Zivilreligion als Begriff der staatspolitischen Philosophie (Rousseau, Lübke, Böckenförde)*“).

Subjekte auf. Sie verstehen sich mit einem semi-religiösen Wort als die vernünftigen oder die freien *Schöpfer* der nachfolgenden nationalen Verfassungen (oder etwa auch der übernationalen Konventionen).

Zugrunde liegt die moderne Idee der Subjekt-Objekt-Trennung. Sie führt jedoch zum postmodernen Gedanken, dass Schöpfer vor allem über ihre Schöpfungen erkennbar sind und beides eine (weltliche) Art von heiligem Geist, etwa die Vernunft, verbindet.

Rousseau. Der Ahnherr des vor allem politischen Begriffs der Zivilreligion ist *Rousseau*.¹⁰² In seinen Ausführungen zur „bürgerlichen Religion“ aus dem Jahre 1762 geht er ähnlich, allerdings am Ende zweispurig vor, indem er der Selbstschöpfung eine Art von Gottesbezug hinzufügt. Doch zunächst schreibt er im Sinne einer Präambel:

„Es gibt demnach ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis, und die Festsetzung seiner Artikel ist lediglich Sache des Staatsoberhauptes“.

In der Demokratie ist es also die Sache der freien und vernünftigen Demokraten, die der einzelnen Artikel festzusetzen. So bildet der eigene Status als Demokrat die Grundlage ihrer deshalb auch *bürgerlich* genannten Religion.¹⁰³

¹⁰² Rousseau, Gesellschaftsvertrag (Denhardt), 1762 / 1880, 4. Buch, Kap. 8 („*Die bürgerliche Religion*“).

¹⁰³ Zur Deutung des heute mehrdeutigen Begriffs der Zivilreligion im Sinne einer weltlichen Bürgerreligion siehe auch: Kleger, *Zivilreligion*, 2008, 9 f., und zwar als Frage nach einer eu-europäischen „Zivilreligion“ auf der Grundlage der Grundrechtecharta. Diese Frage verneint er am Ende insofern schlüssig, weil es den Bürgern der Mitgliedstaaten an einem dazugehörigen Bürgerempfinden in Bezug auf eine gemeinsame Identität fehle. Mit der ähnlichen Frage nach Umfang und Grenzen einer europäischen „Wertegemeinschaft“ beschäftigt sich unter anderem auch der Sammelband von Heit, siehe dazu den Überblick von Heit, *Einleitung*, 2005, 7 ff.

Ausführlicher zu Klegers Sicht sowie zum rein religiösen Verständnis der Idee der Zivilreligion als (christliche) Religion „in“ der Zivilgesellschaft sowie zu einem Panorama ähnlicher Aspekte, unter anderem zur Idee der Wertegemeinschaft, zum Begriff der politischen Religionen, zum Trilemma der Letztbegründung, zur Abgrenzung zum Begriff des „Verfassungspatriotismus“: Montenbruck, *Präambel-Humanismus, Zivilreligion I*, 2015, 27 f., 499 ff.

Es handelt sich hierbei also nicht eigentlich um Religionslehren, sondern um allgemeine Ansichten, ohne deren Befolgung man weder ein guter Bürger noch ein treuer Untertan sein kann.

Denn *„Ohne jemand zwingen zu können, sie zu glauben, darf der Staat jeden, der sie nicht glaubt, verbannen, zwar nicht als einen Gottlosen, wohl aber als einen, der den Gesellschaftsvertrag verletzt, der unfähig ist, Gesetze und Gerechtigkeit aufrichtig zu lieben und im Notfall sein Leben seiner Pflicht zu opfern.“*

Und weiter: *„Sobald sich jemand nach öffentlicher Anerkennung dieser bürgerlichen Glaubensartikel doch als Ungläubiger zu erkennen gibt, so verdient er die Todesstrafe; er hat das größte aller Verbrechen begangen, er hat einen wissentlichen Meineid im Angesicht der Gesetze geleistet.“*

Damit erschafft *Rousseau* zugleich das Gegenbild vom *zivilreligiösen Häretiker*, dem Ungläubigen. Der Schwur der Gläubigen, hier als Bekenntnis zum Gesellschaftsvertrag, richtet sich auf die Unterwerfung unter die eigenen „Gesetze“. Es regiert also zugleich mit der Bürgerlichkeit die Idee des eigenen Rechts, das Prinzip des Rule of Law. Denn nur auf diesem Wege vermag der autonom gedachte Einzelne, sich seinen privaten Herrschaftsbereich gegenüber den Anderen zu erhalten. Unlogisch erscheint allerdings aus heutiger Sicht, die die Freiheit als die bürgerliche Leitidee ansieht, die Todesstrafe. Die Freiheitsstrafe wäre folgerichtiger, und zwar solange, bis der Ungläubige sich wieder in überzeugender Weise zu „Recht und Gesetz“ bekennt.

Worauf bezieht sich das Bekenntnis?

Mit den Worten von *Rousseau*: *„Die Lehrsätze der bürgerlichen Religion müssen einfach, gering an Zahl und bestimmt ausgedrückt sein und keiner Auslegungen und Erklärungen bedürfen.“*

Die Präambeln der westlichen Verfassungen und Konventionen verfügen typischerweise über einen ebensolchen Zuschnitt.¹⁰⁴ Sie waren auch in der Schrift des Verfassers zu den Grundelementen der Zivilreligion mit den Begriffen „Zivile Versöhnung“ und „Strafe“ und mit

¹⁰⁴ Montenbruck, *Zivile Versöhnung, Zivilreligion II*, 2016, 22 ff., (1. Kap. II. „Diskursebene des westlichen „Volkes““).

der großen Leitidee der „Gerechtigkeit“ im Verbund mit der „Humanität“ im Einzelnen anzusprechen.

Inhaltlich setzt *Rousseau* dann zwar immer noch die deistische Form der Religiosität an den Anfang, aber er greift in etwa dieselben alten Gedanken auf:

„Das Dasein einer allmächtigen, weisen, wohltätigen Gottheit, einer alles umfassenden Vorsehung; ein zukünftiges Leben, die Belohnung der Gerechten und Bestrafung der Gottlosen ...“

Eine Gottheit oder wenigstens eine Art von Göttlichkeit (*divinité*, Divinität) erkennt er also noch an. Auch verfolgt er selbst, seiner Zeit entsprechend einen *romantischen* Ansatz, um der kalten barocken Ordnung (*more geometrico*) etwas Menschliches entgegenzusetzen. Insofern war auch *Rousseau* weniger ein philosophischer Dogmatiker, denn ein „ziviler“ Denker, der sich zudem auf die Mystik des „allgemeinen Willens“ einließ.¹⁰⁵

Kritische Agnostiker und säkulare Atheisten finden bei *Rousseaus* Deutung also ebenfalls nicht den Platz, den ihnen die heutige tolerante Ausprägung der Zivilreligion einräumen will und muss. Insofern ist vermutlich eine *Reduktion* vorzunehmen. Der Gottesbezug, in welcher Form auch immer, muss nur noch möglich, aber nicht mehr zwingend sein. Allerdings ergibt sich bei näherem Hinsehen ohnehin Folgendes. So bezieht sich *Rousseau* auf eine „weise und wohltätige Gottheit“. Eine egoistische und tyrannische Gottheit erscheint ihm also ausgeschlossen.

Versteht man das Wort der allmächtigen Göttlichkeit, die Divinität, einmal nur als Synonym für ein *allerhöchstes Ideal*, so beschreibt *Rousseau* zwei Höchstwerte durch zwei Adjektive. „Weisheit“ und „Wohltätigkeit“, also in etwa Vernunft und Menschlichkeit, sind dann als (oder besser wie) allmächtige Gottheiten zu verehren.

¹⁰⁵ Russell, Philosophie, 1945/1992, 693 ff (Aufgezogen zunächst als orthodoxer Calvinist in Genf, dann konvertiert zum Katholizismus, er sei kein Philosoph im heutigen Sinne. Er sei „der Vater der romantischen Bewegung.“)

Im Sinne von *Rousseau* entsprechen Weisheit und Wohltätigkeit der Art und den Aufgaben des kollektiven „allgemeinen Willens“¹⁰⁶ (*volonté générale*)¹⁰⁷, und jener stellt eine weltliche Art der Divinität, als des lebendigen Volksgeist-Willens dar.¹⁰⁸

An die Stelle der „allumfassenden Vorsehung“ treten die vorausschauenden Gesetze, die dem allgemeinen Willen in der Form der Legislativen entspringen. Belohnung der Gerechten und Bestrafung der Ungerechten kennen wir ebenfalls. Wer sich an Verträge hält, an private wie an den Gesellschaftsvertrag, genießt zum einen die Vorzüge, die diese versprechen und zum anderen auch den Schutz der eigene Rechte als allgemeine Rechtsicherheit. Die Bestrafung antwortet dabei auf zivile Formen der Häresie, und Strafe trifft vor allem die Unvernünftigen und Unsolidarischen. Ohne die beiden Ideen der Gerechtigkeit und ohne Strafe kommt also auch *Rousseaus* bürgerliche Religion nicht aus.

Die positiven bürgerlichen Kernaussagen folgen dann im selben Satz:

„die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze, das sind positive und untrügliche Glaubenssätze“.

Statt vom Gesellschaftsvertrag ist zumindest in Deutschland besser von demokratischer Verfassung zu sprechen, und „die Gesetze“ treten als Recht und Gesetz, Rechtsstaatlichkeit oder auch Rules of Law in Erscheinung. An dieser Stelle zeigt sich deutlich, weshalb die bürgerliche Religion nicht nur auf eine politische Philosophie zusteuert,

¹⁰⁶ Zu „Verfassung“ und „Identität und Gemeinwillen“ als Verbund, und zwar aus der Sicht der Verfassungsgeschichte: Pitz, *Verfassungslehre*, 2006, 1. Kap., § 1: zur Aufgabe der Verfassungen und wie sie zu ergänzen ist, dann auch zu den faktischen Verfasstheiten von Staatsgebilden über „Gemeinwillen und Identität“, sowie in diesem Sinne zur Römischen Republik: 1. Kap., § 4.

¹⁰⁷ Zur Diskussion, ob das Volk mit seinem „*volonté générale*“ tatsächlicher Urheber der Gesetze oder „der Idee nach“ ist, zum Beispiel: Ladeur, *Staat*, 2006, 10 mit Hinweis auf die Grundidee des Gesellschaftsvertrags bei Hobbes und die Idee der „Rechtsperson“.

¹⁰⁸ Dazu Mertens, „Plurales, kollektives und institutionelles Wollen“, 2014, 227 ff. im Sammelband „Die Dimension des Sozialen. Neue philosophische Zugänge zu Fühlen, Wollen und Handeln“.

sondern zumindest immer auch nach einer Rechts- und Staatsphilosophie¹⁰⁹ verlangt.

Zu betonen ist für *Rousseaus* Sicht zudem eine bestimmte Deutung des Sozialvertrages, welche die gesamte eher zivil-politische, denn rechtsförmige französische Staatsidee zu prägen scheint. Gemeint ist die zivilgesellschaftliche Vorstellung und Betonung eines kulturanaalog verfestigten allgemeinen Willens. An ihm hat der einzelne Demokrat zwar seinen Anteil (*participation*, auch insofern). Aber der gemeine Wille bildet ein mächtiges eigenes, kein bloß vom Gesellschaftsvertrag der Freien abgeleitetes Kollektivwesen, den ebenfalls zivilreligiös deutbaren „Volksgeist“¹¹⁰. Zu ihm gehört etwa auch das ethnologisch bedeutsame „kollektive Gedächtnis“¹¹¹ eines Volkes.¹¹²

¹⁰⁹ Zum Begriff des Volkes mit der Frage, realer oder fiktiver Souverän: Leisner, *Volk*, 2005; zur Volkssouveränität als „*Staatsgrundnorm der Demokratie*“, 23 ff.; zur Frage „*Volkssouveränität unter Gesetzesvorbehalt*“, 29 ff.; zur Fiktion „*als drängendes staatsrechtliches Grundproblem*“, 38 ff.; zur zweifelhaften Willensbildung des Volkes, 106 ff. Kritisch zur „*allgemeinen Auffassung*“ als „*demokratisch-souveräner Volkswille*“, 176 ff. Zur Volkssouveränität dennoch als „*lobenswerte rechtliche Fiktion*“, 256 ff.; ferner zur „*Grenze der Herrschaft*“ und zum „*Raum der Freiheit*“, 265 ff. Siehe zudem die SchlussThese von der Volkssouveränität als „*ein letzter Irrationalismus im Staatsrecht*“, als ein „*fiktiver Weg zur Grund-Norm der Freiheit*“, 268 f. sowie die beiden Schlusssätze selbst, 269: „*Säkularisiertes Staatsrecht setzt das Volk als Gott ein. Etwas vom Volk Gottes aber sollte sein und bleiben im Volkssouverän, etwa vom Gott im Volk*“. Der vage Humanist allerdings wird ergänzen, dass das Volk aus einzelnen Menschen besteht und ihnen der Rang der säkularisierten Halb-Göttlichkeit zukommt.

¹¹⁰ Siehe aus der Sicht der kollektiven Person etwa: Rousseau, *Gesellschaftsvertrag* (Brockard), 1762 / 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.*“ Ausführlicher: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 2. Hauptteil, III., 2. („*Notstandsstaat und ziviler demokratischer Staat*“).

¹¹¹ Durkheim (Luhmann/Schmidts) *Arbeitsteilung*, 1893/1992, 128. Ausführlicher: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 1. Hauptteil, IV., 3. („*Demokratischer Staat als humanisierte Kollektivperson*“).

¹¹² Zur Bedeutung des Rechts für das kulturelle Gedächtnis, siehe: Kirste, *Beitrag*, 2008, 47 ff., 50 ff. (zum Konzept des kulturellen Gedächtnisses der Erinnerungs- und der Vergessensfunktion), 56 ff. (zum „*Gedächtnis des Rechts*“ mit Begriffen wie *Gewohnheitsrecht*, *Zeitstruktur des Rechts*), 61 („*Selektion und Stabilisierung sind die hauptsächlichen Leistungen des Rechts für das kulturelle Gedächtnis*“), 63 ff. (sowie ergänzend zum Problem der „*Vergangenheitsbewältigung durch Recht*“).

Diese eher kollektivistische Ausdeutung des Sozialvertrags ist für *Rousseaus* Ausführungen also mitzudenken.

Rousseau ergänzt:

„Was die negativen anbelangt, so beschränke ich sie auf einen einzigen, die Unduldsamkeit. Sie ist eine Eigentümlichkeit der von uns verworfenen Religionsformen“. Später fügt er dann auch noch einmal an: „In der Gegenwart, wo es keine ausschließliche Nationalreligion mehr gibt noch geben kann, muss man alle Kulte dulden, die die anderen dulden, sobald ihre Dogmen den staatsbürgerlichen Pflichten nicht widerstreiten.“

Mit der Heiligung des Gedankens der Toleranz verweist er aus heutiger Sicht auf den Pluralismus. Auch übersieht er offenbar nicht das Dilemma der freien und vernünftigen Demokraten, gegen diejenigen mit Zwang vorgehen zu müssen, die *Rousseau* selbst als Ungläubige bezeichnet. Die Freiheit darf jedenfalls nicht genutzt werden können, um das Regime der Freiheitsidee außer Kraft zu setzen. Das Dogma der staatsbürgerlichen Pflichten setzt den Religionen dogmatische Grenzen. Nur ein Kult, der andere Kulte duldet, ist zu tolerieren. Jede andere Weltanschauung ist offenbar Ketzerei. Aus weltlicher Sicht erwächst sie, wenn sie mit Gewalt betrieben wird, zum Terrorismus in der Form des „Hochverrates“ an der demokratischen Staatsverfasstheit, wie es etwa in § 81 des deutschen Strafgesetzbuches heißt.

Sichtbar wird auf diese Weise, dass die Zivilreligion als übernationale Idee der vernünftigen Freien auftritt, aber auch, dass sie sich als ein „Fundamentalismus“ behaupten muss, der die eigenen Grundlagen notfalls mit „heiliger Gegengewalt“ zu schützen hat.

Endlich verwendet *Rousseau* einen Begriff, der allen großen Religionen eigen ist, und zwar den der „Pflicht“, die im Kern eine Gehorsamspflicht darstellt. Moralisch gewendet handelt es sich dann um die Tugend, sich an die eigenen Gesetze zu halten.

Einerseits ist der Gedanke der Divinität aus philosophischer Sicht besser als säkulare Höchstidee zu lesen. Auch führt die bürgerliche Religion zu einer Art von Fundamentalismus. Andererseits ist hinzuzufügen, dass die Humanität inzwischen auch eine Rechtsform erhalten hat, die über die Gnade des Souveräns hinausgeht. Der Bürger, der

sich „Recht und Gesetz“ unterwirft, hat sich auch den kodifizierten Menschenrechten unterworfen.

Montesquieu. Nahe liegt es zudem, wenigstens kurz auf den Gedanken des „*allgemeinen Geistes*“ zu verweisen, den *Montesquieu*¹¹³ eng mit dem *Recht* und der *Verfassung* eines Staates verbindet.

Montesquieu ist eher als ein ethnologischer „Vorbereiter“ denn als ein früher Vertreter der Idee der Zivilreligion zu bezeichnen. Allerdings ist mit ihm schon die Brücke zu Gesetz und Recht zu schlagen.

Zum „*Geist der Gesetze*“ (1748) dem Titel seines großen Werkes führt er aus: „*Sie sollen dem Grad der Freiheit entsprechen, den die Verfassung*“ (besser die Verfasstheit des Landes) „*erlaubt, der Religion der Einwohner, ihren Neigungen, ihren Reichtümern, ihrer Anzahl, ihrem Handel, ihrer Sittlichkeit*“ (moeurs, als Ethik) „*und ihren Gewohnheiten*“. Der Bezug zwischen den Gesetzen und diesen Gegebenheiten sei der gemeinte Geist der Gesetze (Esprit als Gedanke, Stimmung). Den „*allgemeinen Willen*“ („l'esprit général“) dominiert dann die jeweils vorherrschende Funktion. Weiter verweist *Montesquieu* indirekt auf die Transparenz und die Laiensicht, wenn er anschließt: „*Die Liebe zur Demokratie ist weiter die Liebe zur Einfachheit.*“ Dieses Gebot wird heute etwa durch die Präambeln bedient. Das Wort „*Liebe*“ schließlich, zur Demokratie, zur Gleichheit und zur Einfachheit, deutet zudem bereits die emotionale Seite der Idee der von Demokratie und Gesetz bestimmten Zivilreligion an. Sie wird der Sache nach auch mit dem Wort *Liebe*, wengleich im amerikanischen Verständnis, auch von *Martha Nussbaum* hervorgehoben, die eine politische Verstärkung dieser Hingabe fordert.¹¹⁴

¹¹³ Siehe *Montesquieu, Geist* (Forsthoff), 1748/1951, Buch I, 3. Kap., dazu auch: Mährlein, *Volksgeist*, 2000, u.a. 30 ff., der daraus noch keinen „*Volksgeist*“ im nationalen Sinne ableiten will (33).

¹¹⁴ Nussbaum, *Emotionen*, 2014, 13. Siehe: 177 ff. („*Eine Gesellschaft mit hohen Zielen: Gleichheit, Inklusion, Verteilung*“); 210 ff. („*Mitgefühl; Bei Menschen und Tieren*“), 246 ff. („*Das radikale Böse: Hilflosigkeit, Narzißmus, Beschmutzung*“); 310 ff. („*Patriotismus lehren: Liebe und kritische Freiheit*“), 388 ff. („*Tragische und komische Feste: Mitgefühl wecken, Ekel überwinden*“), 471 ff. („*Die Feinde des Mitfühls: Angst, Neid, Scham*“), 567 ff. „*Wie die Liebe für die Gerechtigkeit wichtig ist*“). Müller, J., *Verständnis*, 2003, 311 ff. Zur deutschen Diskussion siehe Müller „*Das normative Verständnis der menschlichen Natur bei Martha C. Nussbaum*“, 2003, 311 ff., 311 ff.

In diesem Sinne ist (selbst-) kritisch ist nachzufragen, ob mit dem Zurückgriff auf *Rousseau* nicht auch die *romantische Geistesströmung*, für die er steht, ein Art der Wiederkehr feiert. Handelt es sich bei der Idee der Zivilreligion nicht zumindest auch um eine Gegenbewegung zum *reinen* Rationalismus, etwa in der politischen Form des Liberalismus als „rational choice“ Denken?

Die Antwort lautet: Ja, ein reiner Rationalismus, der zudem Hand in Hand mit *Lockes* Art von Rechts-Liberalismus geht, reicht weit, aber er reicht nicht aus. *Locke*¹¹⁵ bietet das Gegenmodell zu *Rousseaus* Ansatz¹¹⁶. Was das „Menschliche“ angeht, ist es zu eng ausgelegt. Daher muss der *angloamerikanische* Liberalismus einen externen Ausgleich suchen. Dazu hat er die Idee der *Psyche*, des Un- und des Unterbewussten und damit die Psychologie in beachtlichem Maße aktiviert und dem rationalen Leitbild entsprechend funktionalisiert. Lebenshilfe bieten jedenfalls nicht die „weisen“ Moralisten, und die ganzheitliche Idee der Menschenwürde tritt hinter dem Selbstbild von der freien Person zurück.

Die politische Kultur sucht etwa im Positiven nach der Verstärkung von öffentlichen zivilen „politische Emotionen“. Sie initiiert „*streitbare zivile Bewegungen*“ mit vielen Freiwilligen für bestimmte sozial-ethische Forderungen. Man pflegt zudem die *Religion auf lokaler Ebene* und erhebt das Karitative zu einer privaten *Subkultur der Wohlhabenden*. Auch werden in den USA alle großen Staatsakte, trotz der Trennung von Staat und Kirche, gern mit der Beschwörung des göttlichen Segens verbunden.

Vereinfacht treten also die Phänomene der Seele und des Karitativen neben das Ideenpaar von Freiheit und Rationalität.

¹¹⁵ Locke (Laslet), Second Treatise, 1690/1993, 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“). Siehe zu Locke auch: Lotter, Rechtsprechung, 2006.503 ff, 513 ff, sowie aus der Sicht des Verfassers: Montenbruck, Western Anthropology, 2010, Rn. 22 ff.

¹¹⁶ Aus angloamerikanischer Sicht und Kant vernachlässigend erklärt Russell, Philosophie, 1945/1992, 693 („*Seither haben Menschen, die sich für Reformatoren hielten, stets zwei unterschiedlichen Gruppen angehört: die einen folgten Rousseau und die anderen Locke.*“)

Der *kontinentaleuropäische* Ansatz erweist sich dagegen eher als ganzheitlicher, und er verkörpert die Suche nach Konsens. Statt reiner Rationalität regiert die Vernunft.

Das dreifaltige politische Credo lautet: (kreative und egoistische) *Freiheit*, (gerechte und neutrale) *Gleichheit* und umfasst eben auch die (altruistische und empathische) *Solidarität*. Die Idee der Solidarität vergeistigt das Mitgefühl, indem es das Mitmenschliche zu einer moralischen, zu einer staatspolitischen und auch zu einer menschenrechtlichen Pflicht erhebt. Zwar ist anzufügen, dass dieses Credo auch eine Hierarchie andeutet und ebenfalls das Hauptgewicht auf der *Freiheit* legt. Aber dennoch färben alle drei Elemente sich gegenseitig ein.

Mitgefühl. Erkennbar treten hier *Gefühle* in den Vordergrund, die zugleich eine Art von sozialer Fremdbestimmung darstellen. Sie übernehmen die Aufgabe von *Werten*, die wiederum Maßstäbe für die richtige Selbstbestimmung bieten.

Dieses (holistische) Dreieckspendel, das den Menschen symbolisiert, schwebt über den Welten

- der (natürlichen) Gefühlen,
- der (ideellen) Werten und
- der (pragmatischen) Gesellschaft

und bedient sich somit dreier verschiedener Ansätze, die alle zusammen zum Menschlichen gehören und sich jeweils stützen.

Den ethischen Bezug zu den Gefühlen sucht dabei die „Philosophie der Gefühle“¹¹⁷ zu erfassen, die vor allem im angloamerikanischen

¹¹⁷ Zum amerikanischen Psychologismus und zum Versuch seiner Rezeption siehe den Sammelband „Philosophie der Gefühle“ und dort etwa Döring, Einleitung, 2009, 12 ff. Siehe auch den Sammelband „Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven (Übergänge)“: Breyer, Empathie, 2013, 13 ff. : „Empathie und ihre Grenzen: Diskursive Vielfalt- phänomeonologische Einheit?“, 13 f.: „*Empathie*, beinhaltet das Verstehen des Anderen und das Einfühlen in ihn, *Antipathie*, als negative Empathie beinhaltet Abneigung oder Repulsion, Misstrauen und Neid, und *Sympathie* als positive Empathie im Sinne von Mitleid und Hilfsbereitschaft, assoziiert Zuneigung oder

und französischen Kulturkreis vertreten wird, die beide nicht den eher deutschen Werten den eindeutigen Vorrang geben mögen.¹¹⁸ Entsprechendes gilt demgemäß auch für die deutsche Anthropologie und die Phänomenologie.¹¹⁹

Die menschliche Fähigkeit zur *Neutralisierung* von Empathie, der Aufbau von Antipathie bildet einen emotionalen Teil von privaten Gewaltakten und von kollektiven Kriegshandlungen. Ebenso begrenzt diese mit Affekten aufgeladene *Gewalt* die Freiheit der Vernünftigen, sie enthält häufig die Missachtung von *Werten* und stellt typischer Weise das *abweichendes Verhalten* im Sinne des sozialen Konformismus dar. *Traumata, Scham- und Schuldgefühle* können den Gewaltakten auf der Täter-, aber auch auf der Opferseite und bei Anwesenden folgen.¹²⁰ Eine der großen Rechtfertigungen von Gewalt bildet die vertrauensvolle und auch emotionale Unterwerfung unter die höhere Gewalt zugunsten höherer Ideen, wie etwa unter die Gerechtigkeit als solche oder das Gewaltmonopol des demokratischen Staates. Man kann dann, wenn auch für den deutschen Sprachgebrauch ungewöhnlich, mit *Nussbaum* von der „Liebe“ sprechen, etwa zur Gerechtigkeit. Alle diese Gefühle lassen sich auch aus der Sicht und im Verbund mit der *Empathie* deuten.

Attraktion.“, 17: "Empathie wird beschworen als einheitsstiftendes Vermögen mit zivilisatorischer Bindungskraft". Er kritisiert die „inflationäre Verwendung" und verfolgt ein Konzept, um diesen Ansatz mithilfe von Negativfällen „der Unmöglichkeit von *Begegnung, der Affektion, des interpersonalen Verstehens*" zu schärfen.

¹¹⁸ Dazu: Döring, Einleitung, 2009, 12 ff. , 17: "Aufgrund ihrer essentiell evaluativen Repräsentation der Welt ist diese mögliche "epistemische" bzw. "kognitive" Rolle der Emotionen von *besonderer Relevanz für die Theorie der Werte und damit zugleich für die Ethik und Ästhetik sowie die Theorie der Person*"; im und zum Sammelband „Philosophie der Gefühle“, mit Bezügen zu Musil und als Spiegel der amerikanischen Diskussion.

¹¹⁹ Siehe auch Esser, Rolle, 2014, 145 ff. („Die Rolle von Gefühlen in Kants Moralphilosophie und ihre phänomenologische Erweiterung") - im Sammelband: „Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie“.

¹²⁰ Siehe etwa Demmerling „Scham, Schuld und Empörung. Moralische Gefühle und das gute Leben“, 2014, 115 ff. , 115 ff. im Sammelband „Fragile Vielfalt. Gutes Lebens zwischen Glück, Vertrauen, Leid und Angst“. Zudem Lotter, „Scham, Schuld, Verantwortung - Über die kulturellen Grundlagen der Moral“, 2012, 7 ff. (Überblick über die verschiedenen kulturellen und fachwissenschaftlichen Sichtweisen und Fragestellungen).

Allerdings reichen Gefühle und damit die natürliche Empathie zunächst einmal nur so weit, wie unsere „Fühler“, also unsere Sinne unsere „Lebenswelt“ ertasten können. Nächstenliebe betrifft in ihrem Kern die auch räumlich Nächsten. Sie ist von ganz *konkreter Art* und findet zwischen einzelnen Menschen statt. Der nachfolgende Zwischenschritt besteht auf der Ebene der Kommunikation und in den bildhaften und gefühlvollen Leidens- oder Freudengeschichten über bestimmte Menschen, heutzutage gern mit Bildern von Gesichtern verbunden.

Aber die Barmherzigkeit oder die Liebe „als solche“ hat sich dann schon zu einer *abstrakten Idee* entwickelt. Eng verwandt ist sie mit der sozialen Solidarität innerhalb einer bestimmten *Gesellschaft* und dem *universellen* ethischen Altruismus. Für denjenigen, der die Gerechtigkeit absolut setzt, untermauert die Empathie vor allem die „Verteilungsgerechtigkeit“. Sie teilt typischer Weise konkrete Güter, Werte oder auch „Freiheiten“ zu.

Gefühle sind konkret, Ideen abstrakt. Wir „leben“ aber in der dritten humanen Welt, in der Mitte. Dort können und müssen wir das Konkrete mit der Sprache zum Halbkonkreten verfremden und die Welt der abstrakten Ideen zu Halbabstraktem herunterbrechen, um sie uns im Alltag verständlich zu machen. Ansonsten werden wir für sie eigene Fachsprachen und Experimente entwickeln, um uns ihnen anzunähern.

So gelesen kommt auch der Gedanken der weltlichen Zivilreligion nicht ohne eine konkrete emotionale, weil fundamentalistisch-fromme Abstützung aus und beinhaltet zudem eine gewichtige soziale, weil identitätsstiftende Funktion.

Die Empathie der Solidarität überträgt sich auf diese Weise auch auf die Freiheit und die Gerechtigkeit. Der Freie wird als ein Gleicher nicht nur anerkannt, sondern auch ebenso „*empfunden*“, wie man sich auch selbst empfindet (oder empfinden möchte). Die kontinentaleuropäische Übermacht der Idee der *Menschenwürde* verdeutlicht diesen Unterschied. Freiheit kann einem Verurteilten abgesprochen, ihm aber nicht die Menschenwürde genommen werden.

Vereinfacht gehört das Element der *Solidarität* seit und mit *Rousseau* zum (nationalen) Selbstbild auf dem europäischen Kontinent, wengleich Deutschland die Moralität *Kants* als Korrektiv in sein Staats-

und Rechtsdenken eingeführt hat und damit dem „allgemeinen Willen“, der eine Form der Solidarität bildet, ein Gegengewicht bietet. Damit erhält dann auch das gefühlige „Rechtsempfinden“ des Volkes¹²¹, das dem Populismus die Tür öffnet, sowohl seine Grenzen, als auch seine Veredelung, und zwar in der rituellen Form eines Rechts- (Staats-) Idealismus, der mithilfe eines Systems von *großen Gesetzbüchern* einen Rechtsstaat mitregiert, der gleichwertig auch das Soziale mit regelt.

Insgesamt und ergänzt um diesen Hintergrund trägt also *Rousseaus* Grundidee von der bürgerlichen Religion im Wesentlichen weiterhin, auch wenn einige Korrekturen vorzunehmen waren.

Sonderkult oder öffentlicher Prämbel-Humanismus. Zudem ist noch zu fragen, ob mit der Idee der Zivilreligion ein vor allem „*atheistischer Sonderkult*“ gemeint ist oder ob es sich vielmehr um eine „*zivilisatorische Leitidee*“ handelt.

Beide Sichtweisen lassen sich unter diese Begrifflichkeit fassen. Aber nur die letzte Deutung ist hier gemeint. Zum einen kann die Idee der Zivilreligion zwar durchaus auch heute noch als ein politischer Kampfbegriff aus der Zeit und im Geiste der französischen Revolution verstanden werden. So verweist der Verfassungsrechtler *Isensee*¹²² auf die Umsetzung der Trennung von Staat und Kirche im jakobinischen Sinne, als *Robespierre* einen deistischen „Kult des höchsten Wesens“ veranstaltete, um die religiösen Gefühle in der Gesellschaft aufzufangen, ohne dabei jedoch selbst die Idee der Religionsfreiheit aufzugeben. Auch die christliche Zeitrechnung wurde kurzzeitig ersetzt, bis es dann auf der politischen Ebene schlicht zur Trennung von Staat und Religion kam. Dem Kult des höheren Wesens ging im Übrigen ein „Kult der Vernunft“ voraus, der in der französischen Zivilgesellschaft auch danach noch länger Bestand haben sollte.

Der Staatsrechtler *Isensee* diskutiert analog dazu die Idee der Zivilreligion als „Zivilreligion in der Demokratie“. Danach wäre sie als ein

¹²¹ Wie es Russell an Rousseaus Ansatz zumindest als faschistische Gefahr des Missbrauchs der Idee vom Allgemeinen Willen rügt. Russell, Philosophie, 1945/1992, 693 („*In unsere Zeit war Hitler eine Folgererscheinung Rousseaus; hinter Roosevelt und Churchill stand der Geist Lockes*“). Dass Russell die Vorzüge des Rechtsidealismus im Jahre 1945 nicht sah, der dann in den Menschenrechten zu Ausdruck kam, ist naheliegend.

¹²² Isensee, Zivilreligion, 2010, 36 ff., 40.

echter Kult zu verstehen, etwa in der Form eines antireligiösen oder zumindest areligiösen *Humanismus* mit kirchenähnlichen Vereinsstrukturen und rituellen Versammlungen. Das ist eine Ausprägung der Zivilreligion, die zu der Frage führt, wie die herkömmlichen großen *Religionen sich in eine Zivilgesellschaft* einbetten, die dann ebenfalls mit dem evangelischen Altbischof *Huber* als Zivilreligionen bezeichnet werden können.¹²³ Sobald sie wie im angloamerikanischen Kulturkreis ein politisches Gewicht erlangen, könnten sie mit dem Begriff des *Postsäkularismus*¹²⁴ bedacht werden.

Doch kann man diese Idee eben auch anders und wie hier als *säkulare Zivilreligion der Demokratie*“ deuten, die für private Religionen offen ist, aber selbst auch *religiöse Strukturen* verwendet. Säkular meint dabei im Hinblick auf die Religionen schlicht die Aufklärung mit der Trennung von Wissen und Glauben, von Staat und Kirche, von Verfassungsrecht und Religion, aber auch die Beschränkung auf das Humane und das Diesseitige.

Daneben existiert schließlich auch der Begriff der „politischen Religionen“, der nicht nur, aber auch für die *säkularen* Ideologien des Kommunismus oder den Nationalsozialismus verwendet¹²⁵ und dann dem Begriff der Zivilreligion entgegengesetzt wird¹²⁶. Aber von der

¹²³ Huber, *Zivilreligionen*, 2005, 1 ff. Bischof Huber, (damals) Vorsitzender der Evangelischen Kirche Deutschlands, EKG, äußerte sich zum Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland und den USA und spricht von „*Zwei konträren Zivilreligionen*“.

¹²⁴ Dazu Lutz-Bachmann, *Konstellation*, 2015, 79 ff. , 79 ff („Die postsäkulare Konstellation: Öffentliche Vernunft, Religion und Wissenschaft“) im Sammelband, „*Postsäkularismus: zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*“, siehe auch 94 (Hervorhebungen nicht im Original: „Die Religionen werden das ihnen von Rawls und Habermas aber im Prinzip zugeschriebene Potential einer ihnen *eigentümlichen Vernunft* in den Raum einer Öffentlichkeit nur einbringen können, wenn sie sich selbst *innerhalb einer republikanischen Rechts- und Staatsverfassung* bewegen können, die durch eine *klare Unterscheidung von Staat und Kirche, Recht und Religion* geprägt ist.“)

¹²⁵ Zusammenfassend zu den „Möglichkeiten und Grenzen des Begriffs der politischen Religion: Maier, H., *Religionen*, 1997, 299 ff. ; zudem: Mommsen, *Nationalsozialismus*, 1997, 173 ff.

¹²⁶ 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) auf den sogenannten ‚Islamismus‘ zu, der allerdings mit ‚Islam‘ nicht gleichzusetzen ist*“. Kleger betont

Idee her, eine semireligiöse Leitidee zu bieten, ist die Idee der politischen Religion mit der Idee des demokratischen Verfassungspatriotismus und damit auch mit dem Gedanken der Zivilreligion als *verrechtlichte Vernunft- und Bürgerreligion*, der hier gemeint ist, eng verwandt.¹²⁷

Zu versuchen ist deshalb also, im Wesentlichen auf die aufklärerisch-philosophische Ebene der westlichen *Säkularisierung* abzustellen. Zugleich aber ist *religiöse Toleranz* zu üben. Dogmatisch nachvollziehbare Freiräume müssen den Religionen ebenso verbleiben wie den Agnostikern und solchen Atheisten, die einen antireligiösen „Kult des reinen Humanismus“ betreiben wollen.

Die Grenzziehung zwischen einem echten „Kult des Humanismus“ oder „Kult der Vernunft“ und einer „politisch vorherrschenden kulturellen Leitidee des Humanismus und der Vernunft“ mag dabei nicht immer eindeutig ausfallen. Zumal es immer auch darum gehen muss, gerade semi-religiöse Strukturen mit Begriffen wie etwa Versöhnung, Seele oder Heil aufzuzeigen. Der staatliche „demokratische Präambel-Humanismus“ und sein internationaler, allerdings vor allem westlicher Überbau in der Form von Menschenrechtskonventionen bedienen sich eben zumindest strukturell derselben Elemente, wie sie etwa auch das *Christentum* ausgeprägt hat, allerdings ebenfalls vor allem in seiner politischen Rolle als mitherrschende Kirchenmacht.

Die einfachste Probe bietet die Frage nach der Toleranz. Werden die herkömmlichen Religionen bekämpft oder gar dämonisiert, dann handelt es sich eher um einen Kult. Wird dagegen der Weg für Religionen offengehalten, handelt es sich um eine pragmatische Art der

also schlüssig innerhalb seiner Deutung der Zivilreligion mithilfe der „Bürgerreligion“ das positive Zivile. Dieser demokratische Aspekt sollte auch die nachfolgenden Erwägungen begleiten. Aber dass und inwieweit es sich um eine (*Ersatz-*) *Religion* handelt, sollte überdies einmal geprüft werden.

¹²⁷ Lutz-Bachmann, *Konstellation*, 2015, 79 ff., 94 (er fügt das Plädoyer an: „Daher ist es auch ein Gebot der öffentlichen Vernunft, solche Rechtsverhältnisse durch Reformen weltweit zur Geltung zu bringen und angesichts der katastrophalen Ausbreitung von Intoleranz und Zerstörung, von Gewalt und Krieg gerade in einem falsch gebrauchten Namen von »Religion« den mit dem Konzept öffentlicher Vernunft verbundenen Optimismus der Aufklärung nicht sinken zu lassen.“ – Allerdings kann auch die Aufklärung über politische säkulare Ideologien in inhumaner Weise missbraucht werde. *Die Aufklärung und auch die Religionen sind ethisch ambivalent*).

„Philosophie“. Allerdings tritt diese dann auf politischer Ebene als eine mächtige „gesamtweltliche Demokratie- und Menschenrechtsphilosophie“ in Erscheinung, die vor allem auf den Glauben an die Vernunft und Würde des Menschen und den Vorrang der „Verfassungen“ setzt.

Zu vermuten ist ebenfalls in Anlehnung an *Rousseau*¹²⁸ ohnehin umgekehrt, dass auch das vorrevolutionäre Kirchen-Christentum die politischen Bedürfnisse der einzelnen Staaten und Völker als Staats- und Volksreligionen bediente. Jede Art der kollektiven Führung setzt offenbar auf beides, auf eine geistige Allmacht und körperliche Gewalt. Auch die Idee der Selbstbeherrschung verlangt analog dazu die ideelle Moral und den realen Verzicht. Die Klammer, die beides verbindet und ordnet, bildet die Idee der „Zivilisation“, und zwar im weiten ethnologischen Sinne, beziehungsweise in ihrer westlichen Ausprägung.

Der Vorrang der Verherrlichung der eigenen Vernunft und der politische Wechsel zu Demokratie und Menschenrechten gehören jedenfalls aus der Sicht der zivilen westlichen „Präambel-Religion“ untrennbar zusammen.

Rousseau unmittelbar und in abgeschwächter Form auch *Montesquieu* erweisen sich also als die französischen Ahnherren der allgemeinen Idee der (hier weltlich gemeinten) Zivilreligion des Humanismus. Man darf noch *Durkheim* hinzufügen, auf den später noch hinzuweisen sein wird, und erhält dann eine Art von kulturellem „Dreigestirn“. Sie alle setzen eher ganzheitlich an und ihre Sichtweisen beinhalten *strukturelle, ethnologische, empathische* und vor allem auch *soziale* Elemente. Damit decken sie den breiten Grundansatz ab, der mit einer säkularen (Ersatz-) „Religion“ auch gemeint ist.

¹²⁸ Rousseau, Gesellschaftsvertrag (Denhardt), 1762 / 1880, 4. Buch, Kap. 8 (Die bürgerliche Religion): „Wenn man fragt, weshalb im Heidentume, wo jeder Staat seinen eigenen Kultus und seine eigenen Götter hatte, doch keine Religionskriege vorkamen, so erwidere ich, dass dies gerade daher kam, weil jeder Staat ebenso gut seinen eigenen Kultus wie seine eigene Regierungsform hatte und folglich zwischen seinen Göttern und seinen Gesetzen keinen Unterschied machte. Der politische Krieg wurde auch auf dem religiösen Gebiete ausgefochten und den Göttern ihre Machtsphäre gleichsam nach den Grenzen der Völker bestimmt. Der Gott des einen Volkes hatte kein Recht über die anderen Völker.“ Diesen Grundgedanken belegt auch noch das alttestamentarische Erste Gebot: Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.

Das „Zivile“ zielt dagegen auf eine Ethik. Es entstammt nicht nur als Wort und als politische Idee dem alten römischen Bürger-Rechtssystem. Es schloss schon damals die antike philosophische Bildung der Bürger mit ein.¹²⁹ So beruht das Zivile auch heute auf einem säkular-rationalem Selbstbild. Das gilt insbesondere für die deutsche Sicht, die vielleicht als eine Art von deutscher Dreifaltigkeit zu deuten ist:

2. Deutsche Dreifaltigkeit: Vernunft als neue Metaphysik (*Kant*) / sittlicher Volksgeist und verrechtlichte Freiheit als Heiliges (*Hegel*) / Notwendigkeit von Sozialethik (*Simmel*) und von Legitimationsglauben (*Max Weber*)

Aus deutscher Sicht ist zu versuchen, die Idee der Zivilreligion mit drei Schlaglichtern zu beleuchten, die zusammen vielleicht sogar als *normative Dreifaltigkeit* zu deuten sind:

(1) *Kant* und seine Idee von der *Metaphysik*¹³⁰ bilden, zumal für den deutschen Kulturkreis, den ersten Ansatz.

Kant steht gleichsam eine Generation nach *Rousseau* (1781/1787) für eine neue, eine wissenschaftliche, nunmehr an der Vernunft ausgerichtete Metaphysik ein. Sie sollte auf einer kopernikanischen Wende beruhen, also eine Revolution in Bezug auf die damals herkömmliche Abgrenzung zwischen Physik und Metaphysik darstellen.¹³¹

¹²⁹ Vgl. zunächst Cicero (Gunermann), *De officiis*, 1976, unter anderem I, 116. Siehe zur antike Stadt auch: Baltruch, *Wege*, 2005, 158 ff., 173.

¹³⁰ *Kant*, *Grundlegung*, 1785, AA, IV, 387 ff. Vorrede. („Man kann alle Philosophie, sofern sie sich auf Gründe der Erfahrung fußt, *empirische*, die aber, so lediglich aus Prinzipien a priori ihre Lehren vorträgt, *reine* Philosophie nennen. Die letztere, wenn sie bloß formal ist, heißt *Logik* ist sie aber auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt, so heißt sie *Metaphysik*.“)“)

¹³¹ *Kant*, r. *Vernunft*, 1787, AA, III, 11–13[1], In der Vorrede zur 2. Auflage der *Kritik der reinen (!) Vernunft* leitet *Kant* die im Text zitierten Sätze mit folgenden Worten ein: „*Ich sollte meinen, die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zustande gebrachte Revolution das geworden sind, was sie jetzt sind, wäre merkwürdig genug, um dem wesentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen so vorteilhaft geworden ist, nachzusinnen, und ihnen, soviel ihre Analogie, als Vernunftkenntnisse, mit der Metaphysik verstatet, hierin wenigstens zum Versuche nachzuzahlen.*“ Die ersten

So schreibt er:

„Was Gegenstände betrifft, sofern sie bloß durch Vernunft und zwar notwendig gedacht, die aber (so wenigstens, wie die Vernunft sie denkt) gar nicht in der Erfahrung gegeben werden können, so werden die Versuche sie zu denken (denn denken müssen sie sich doch lassen), hernach einen herrlichen Proberstein desjenigen abgeben, was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, *dass wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen.*“

Unser eigenes Denken bestimmt danach also unser Erkennen. Dass allerdings die Grenzen unseres Denkens, wie Raum, Zeit und Bewegung in uns angelegt sind (der Raum ist danach also im Kopf und der Kopf ist nicht im Raum), erscheint als unnötig und eine bloße Grenze des *Vorstellbaren*, nicht aber des Denkens zu sein. Sobald man die Logik der Negation, etwa bezogen auf das Sein oder auf Raum Zeit und Bewegung, miteinbezieht oder die logische Mathematik und ihre

drei Worte geben schon die Richtung an. Kant beginnt mit dem Subjekt-Wort „Ich“, er fügt das ur-normative „sollen“ an. Mit dem „meinen“ nimmt Kant dann einerseits die Freiheit des Denkens wahr und übt sich andererseits in selbstkritischer Bescheidenheit. Danach aber verankert er sein Werk an den harten Naturwissenschaften. Später wird er deren Art der axiomatischen Universalgesetze aufgreifen. Keine Metaphysik, so möchte man meinen, ohne die Erkenntnisse der Physik, zumindest nicht ohne die denkenden Physiker. Der eigene „Geist“ beherrscht und begrenzt die Sicht auf die Welt, dieser Vernunftgeist reicht weit oder sogar aus. Die Frage nach einer postmodernen Meta-Meta-Physik ist nicht Kants Hauptthema. Historisch betrachtet bedurfte es dazu überhaupt erst einmal seiner neuen, auf den Menschen bezogenen Metaphysik. Kant blickt zurück und erklärt analog zur Physik dann etwa später weiter: *Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen.*“ Kant erläutert weiter: *... weil Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen.*“ Siehe dazu auch: Wikipedia, „Kopernikanische Wende“ ([http://de.wikipedia.org/wiki/Kopernikanische Wende](http://de.wikipedia.org/wiki/Kopernikanische_Wende)), Stand: Januar 2015.

Auswirkungen unter anderem auf das Verständnis des physikalischen Kosmos mitberücksichtigt, beeinträchtigen diese Grenzen nicht mehr das Denken selbst.

Analog zu vielen heiligen Schriften von Kirchenvätern ist auch *Kants* Ansatz recht *komplex* und lässt sich - jedenfalls aus der hier vertretenen Sicht - in die Dreifaltigkeit von Denken, Entscheidungen und Handeln, und zwar in Bezug auf die *Freiheit* auffächern.

Die „*transzendente Freiheit*“ kennzeichnet "eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Kausalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt."¹³² Das vernünftige Überlegen selbst ist frei.

Zudem verfolgt auch *Kant* das mittlere Modell der „*praktischen Freiheit*“, die im Kern darauf angelegt ist, dass ein Mensch *Entscheidungen* trifft. *Kant* meint: "*Denn, nicht bloß das, was reizt, d.i. die Sinne unmittelbar affiziert, 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 begehrenswert, d.i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft.*"¹³³

Entscheidungen sind danach also praktisch frei, sofern sie auf vernünftige Überlegungen zurückgehen. Die praktische Vernunft der Entscheidungen richtet sich nach dem aus, „*was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist*“. Insofern sind wir also beim Einsatz unserer Vernunft nur innerhalb des *Nützlichen* frei. Und damit verfügen wir über eine Art von Vetorecht gegenüber unseren unmittelbaren Antrieben. Die „*Werte*“ sind entweder die Maßstäbe für die Nützlichkeit oder sie bilden selbst nur verdeckte Interessen.

Die tatsächlichen *Handlungen* - also in etwa die Vollstreckungen der Entscheidungen- unterliegen nach *Kant* zumindest für ihre Außenwirkung einer Art von Determinismus, wenn er erklärt: "*Jede Handlung, als Erscheinung [...] ist selbst Begebenheit [...], welche einen andern*

¹³² Hegel (Hoffmeister), Grundlinien, 1820/1995, III, 831.

¹³³ Kant, r. Vernunft, 1787, AA, III, 831.

Zustand voraussetzt, darin die Ursache angetroffen werde [...]"¹³⁴. Sie erweist sich also als eine Art von Reaktion auf eine Ursache.¹³⁵

Der Mensch erscheint danach in etwa dreifaltig als Denker, als Urteiler und als Akteur. Den Kern aber bildet doch die menschliche Fähigkeit zum vernünftigen Selbst-Denken.

Von diesen Einzelheiten zurück zum Ganzen: Jedenfalls begreift und deutet *Kant* die Vernunft selbst als neue Metaphysik, und zwar nach dem ur-säkularen Ansatz in dem humanen Ich-Sinne der Denker. Schon der Begriff der *Metaphysik* belegt die Art des neuen Denkens einerseits und die Eingebundenheit in die normative Welt der *eigenen Vernunft* und ihre Unterwerfung unter etwa ein höchstes Inneres andererseits.

Auf dieser allgemeinen Grundlage ist *dualistisch* trennen: Die idealistische Philosophie geht vom freien Denker aus, der allerdings mit der Vernunft über etwas verfügt, was einen objektiven und allgemeinschlichen Charakter besitzt.

Die Naturwissenschaften wählen vereinfacht überwiegend den anderen Weg, denjenigen des „physikalischen“ Empirismus, gehen also davon aus, dass das Erkennen das Verstehen lenkt. Versuch und Irrtum und die negative Methode der Falsifizierung prägen ihre Theorien. Und über die Physik und insbesondere die Soziobiologie verfügen wir dann über das Modell, dass der Mensch ohnehin Teil der Natur ist und deshalb sehr wohl Elemente der Außenwelt in sich trägt und seinen Bedürfnissen anpasst, etwa als „Repräsentanzen“, dass er vereinfacht also auf der genetisch-informativen Ebene grobe Vor-Begriffe in sich trägt. Dabei gelten die Naturgesetze, wenn auch jeweils bis auf weiteres, als „absolut“.

Auch gibt es die praktischen *Mittelwege*, und wir leiden selbstkritisch an *Unsicherheiten*. So zeigt der Philosoph und Physiker *Vollmer*, inwieweit säkulares metaphysisches Denken das Erfassen der empiri-

¹³⁴ Kant, r. Vernunft, 1787, AA, III, 571.

¹³⁵ Zu „Handeln und Verursachen“ aus heutiger philosophischer Sicht siehe Keil, Handeln, 2015, etwa: 319 ff. („Verursachung durch Akteure als Kausalität sui generis?“, unter anderem: 329 ff. „Kausalität durch Freiheit“, 373 ff. „Handlungssätze und Kausalsätze“, 383 ff. „Die interventionistische Auffassung der Kausalität“, und nachfolgend die Kritik daran).

schen Welt mit beeinflusst.¹³⁶ Auch den Begriff des Seins erklärt er nicht recht verstehen zu können, so dass er das Erfahrbare und zudem eher das „Werden“ und die „Evolution“ an dessen Stelle setzen möchte.¹³⁷ Vollmer zeigt auf, weshalb die Frage nach der klaren Trennbarkeit zwischen den beiden Welten auch von Seiten der Naturwissenschaften und damit nicht unstreitig ist. Dennoch liegt es nahe, wie bislang schon, vereinfachend vorzugehen, zunächst ein schlichtes duales und darauf aufbauend ein Drei-Welten-Modell zugrunde zu legen

Aber ohne das *kantsche* „Ich- und Selbst-Denken“ und dessen Unterwerfung unter die Idee der „Vernunft“ kommt zumindest die deutsche Philosophie nicht aus. Das frühmoderne Mantra des *Descartes, cogito ergo sum*, regiert auch heute noch das Standard-Selbstbild eines jeden Wissenschaftlers, und zwar auch dann, wenn er sich als Naturwissenschaftler und, obgleich gewiss ein Freund von Weisheiten, doch nicht mehr als Philosoph begreift.¹³⁸

(2) Etwa eine Generation nach *Kant* beschreibt *Hegel* mit seinem Wort vom Sittlichen, welches das französische Denken vom allgemeinen Willen widerspiegelt, eine zweite deutsche Sichtweise.

Zur Metaphysik der säkularen Offenbarung, also ihrer Sinnstiftung, gehört auch die Synthese von Recht, Freiheit und Heil, das sich aus der Organisation eines idealen Staatswesens ergibt. So meint das „Heilige“ vermutlich immer auch schon dasjenige Wesen, das Unheil heilt und auch die Personen, die das Heil als solches versprechen. Dazu gehört vielfach auch der Gedanke einer verfestigten Ordnung

¹³⁶ Zur Metaphysik und zum Verbund von „*Gott und die Welt. Atheismus, Metaphysik, Evolution*“, siehe Vollmer, Gott, 2010, 7 ff., 7 ff. (im Sinne von Kant ist es auch für Vollmers Metaphysik etwas, was außerhalb der Erfahrungen liegt), 11 ff. (mit einem Überblick über verschiedene Lehren zur Metaphysik), 22 ff. (Die Grenzen zwischen Erfahrungswissenschaften seien nicht so scharf und eindeutig, wie wir es uns manchmal wünschten. Außerdem gebe es eine Art von metaphysischem Realismus. Ferner fordert er geistige Toleranz ein, um zwischen guter und schlechter Metaphysik zu unterscheiden, weil gute Metaphysik kritisierbar sei, diese Erkenntnis aber Zeit benötigen könnte.)

¹³⁷ Vollmer, Gott, 2010, 7 ff., 7 ff, 8 sowie 15 ff

¹³⁸ Kant, Grundlegung, 1785, AA , IV, 387 ff. Vorrede. („*Die alte griechische Philosophie theilte sich in drei Wissenschaften ab: die Physik, die Ethik und die Logik. Diese Eintheilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr nichts zu verbessern.*“)

oder eines lebendigen, aber sittlichen¹³⁹ Systems. Dem entspricht auch die Idee des nationalen „Volksgeistes“, der unterhalb des „Weltgeistes“ anzusiedeln ist.¹⁴⁰ Hegels Volksgeist verbindet dabei Volk und Staat. Im heutigen Sprachgebrauch würde man also vom demokratischen „Verfassungsstaat im weiteren Sinne“ reden, der die demokratische Zivilgesellschaft mit einbezieht. Der Volksgeist prägt damit das allgemeine Sittliche oder das Vernünftige konkret aus.¹⁴¹

Bei Hegel (1820) bildet das abstrakte Recht als Ausdruck der Freiheit¹⁴² etwas „*Heiliges überhaupt*“, und zwar deshalb, „*weil es das Dasein des absoluten Begriffes der selbstbewussten Freiheit ist*“.¹⁴³

Etwas anders gewendet, ist es die Aufgabe des Rechts, die Rechtsbrüche, die auch Rechtsverletzungen genannt werden, zu heilen. So muss das ideale Recht selbst das Heil darstellen.

„Das abstrakte Recht ist Zwangsrecht, weil das Unrecht gegen dasselbe eine Gewalt gegen das Dasein meiner Freiheit in einer äußeren Sache ist, die Erhaltung dieses Daseins gegen die Gewalt hiermit selbst als eine äußere Handlung und eine jene erste *aufhebende Gewalt* ist.“

¹³⁹ Das Verhältnis von Sittlichkeit und Vernünftigkeit umschreibt Hegel wie folgt: „*Dass das Sittliche das System dieser Bestimmung der Idee ist, macht die Vernünftigkeit desselben aus.*“, Hegel (Hoffmeister), Grundlinien, 1820/1995, § 145. Zu Hegels Rechtsverständnis (und Kritik an Kant), vgl.: Dreier, R., Bemerkungen, 1981, 333 f.; Ritter, Moralität, 1977, 301 ff., 301; insgesamt auch: Schaber, Recht, 1989, 4 f. Ausführlicher: Montenbruck, Zivilisation, 2010, 1. Hauptteil, V., 3. („*Freiheit, Selbstbeherrschung und der Freie*“).

¹⁴⁰ Hegel (Hoffmeister), Grundlinien, 1820/1995, § 274: Siehe dazu: Mährlein, Volksgeist, 2000, 91 ff., siehe zudem: 24 ff. (zur Ideengeschichte, den „*Vorläufern*“, wie Montesquieu), 34 ff. (zum „*Neo-Humanismus und der Nationalbegeisterung nach 1789*“).

¹⁴¹ Siehe dazu auch: Thiele, U., Verfassung, 2008, 70 (Volksgeist als „*vollendete Realexplikation des Inhaltes des allgemeinen sittlichen Geistes*“).

¹⁴² Zu: „Hegels Theorie der Befreiung. Gesetz, Freiheit, Geschichte, Gesellschaft“ im Sammelband „Freiheit. Internationaler Hegelkongress 2011“ siehe etwa Menke, Theorie, 2013, 301 ff., 391 f.

¹⁴³ Hegel (Hoffmeister), Grundlinien, 1820/1995, § 30. Das von ihm in seinem Abschlusstitel später auch als „*abstraktes Recht*“ Bezeichnete ist für ihn etwas „*Heiliges überhaupt*“.

Recht, Freiheit und die „aufhebende“ Gewalt, das heißt die Heilung von Unrecht durch machtvolle Restauration, erscheinen für *Hegel* also nicht nur als untrennbar, sondern zudem auch als das Heilige selbst.

Mit *Siep* ist auch zu anzunehmen, dass *Hegel* den Staat als „irdischen Gott“ begreift, der bei *Hegel* allerdings in einer individuellen und nicht in einer kollektiven Person, dem Monarchen verkörpert sein müsse und der zudem selbst den Volksgeist mit umfasse.¹⁴⁴ Die alte Verbindung von Herrschaft und Heiligung bricht sich bei *Hegel* wieder Bahn.

Auch sei der Anspruch auf absolute Souveränität des Staates gegen seine beiden Hauptkonkurrenten, die *Religion* und den *freien Markt* gerichtet.¹⁴⁵

Geblichen ist davon die Konkurrenz des Staates mit dem Liberalismus, der folglich den Staat als *Leviathan* begreift.¹⁴⁶ Außerdem hat sich das Verhältnis von Staat und Gesellschaft in Mitteleuropa neu ausgeformt. So hat das *zivile Volk* der *einzelnen Demokraten* die letzte Souveränität an sich gezogen, indem es sich über die Demokratie des exekutiven Staatsteiles bemächtigt, ihn zu ihrem ersten Diener herabgestuft und sich als einheitlichen Verfassungsstaat im weiten Sinne verkörpert hat. Als die Oberherren über den alten irdischen Gott Staat und nunmehr auch als die Gesetzgeber sowie als die wahren Inhaber des Geistes der Freiheit können und müssen die Demokraten sich selbst heiligen. Aus der *Herrschaft*, der *Freiheit* und der *Rechtsmacht* folgt notwendigerweise die Selbst-Heiligung – jedenfalls für das (humane) Diesseits. Die Religionen und der freie Markt werden als wichtige Angebote an die Gläubigen und die Unternehmen *integriert*, aber vor allem „privatisiert“.

Auch die folgenden Assoziationen könnten dazu dienen, den *hegel-schen* Dreiklang von „Freiheit, Recht und heiliger Gegengewalt“ zu bebildern. Das deutsche *Bundesverfassungsgericht* beschreibt sich etwa begrifflich in diesem Sinne und ausdrücklich im Verein mit den

¹⁴⁴ Siep, „Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegel-schen Idee“, Siep, Staat, 2015 ; 60 f.

¹⁴⁵ Siep, Staat, 2015 , 67 f.

¹⁴⁶ Siehe dazu Siep, „Thomas Hobbes und John Locke: Staatssouveränität und unveräußerliche Grundrechte“, Siep, Hobbes, 2012, 105 ff. , im Sammelband „Von der religiösen zur säkularen Normenbegründung. Zum Verhältnis von Religion und Politik in der Philosophie der Neuzeit und in rechtssystematischen Fragen der Gegenwart“.

fachlichen Obergerichten priesterähnlich als „Hüter“ des Rechts¹⁴⁷. Alle Obergerichte assoziieren die alten rituellen Rollen von Orakeln, die mit bestimmten Orten und priesterähnlichen Letztbegründungen verbunden sind. Alle Staatsorgane und als Ausstrahlung auch die gesamte Zivilgesellschaft sind zudem gehalten, sich an der Verfassung und ihrer Minimaethik auszurichten. Sie haben alle Gerichte zu kontrollieren und betreiben die sogenannte Rechtspflege.

Auch die liberale Grundidee eines absoluten Frei-Seins stellt näher betrachtet den Kern des höchsten Herr-Seins dar. Denn es beinhaltet einerseits in negativer Weise den Gedanken der Allmacht und andererseits insbesondere auch die Unterideen der Freiheit von der Natur und der Physik.

Die Vorstellung einer zumindest überschießenden Freiheit steckt außerdem im Gedanken des Hinausgehens selbst. „Transzendenz“ bedeutet für den Menschen vor allem, dass er aus seiner realen Lebenswelt hinausblicken kann. Das Wort „Metaphysik“ besagt in etwa dasselbe. Der Mensch ist nicht mehr nur in seiner Natur, der Physik gefangen. Naturwissenschaftlich gewendet handelt es sich um eine schon postmoderne Art des Überfließenden, die sich in der ständig zunehmenden Komplexität der physikalischen und genetischen Welt zeigt (Emergenz).¹⁴⁸ An diesem an sich unfassbaren „Mehr“ verschafft

¹⁴⁷ 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: Schmitt, Hüter, 1931. Aus der Sicht des Bundesverfassungsgerichts verweist Papier auf die „Unmöglichkeit von abstrakten Großformeln“ und die Bedeutung der Fachgerichte, die ihrerseits „durch verfassungsrechtliche Argumente und Topoi“ dazu beitragen würden (427), dass keine Usurpation der Aufgaben der Fachgerichte stattfände, sondern eine gemeinsame hohe Effizienz in der Gewährleistung der Grundrechte gegeben sei. Zum Verhältnis von Verfassungs- und Fachgerichtsbarkeit in Deutschland in Anlehnung an: Kunig, Verfassungsrecht, 2002, 34 ff., 45 ff.

¹⁴⁸ Zu den Grenzen des Erklärbaren und dem Unterschied von Qualität und Quantität, hinter der wiederum auch die Trennung von Wertelehren und Nützlichkeitsideen steckt, siehe: Levine, *leaving out*, 1993, 129 („a reduction should explain what is reduced“). Dazu aus der Sicht einer deutschen philosophischen Logik- und Identitätslehre: Beckermann, *Identität*, 2004, 390 ff., u.a. 392: „Eigenschaften sind entweder identisch oder sie sind es nicht. Auf die Frage: Warum sind F und G identisch, gibt es keine informative Antwort und deshalb auch keine

sich der Mensch unter anderem dadurch seinen eigenen Anteil, dass er bestimmte Grundgesetze der Natur und der Physik nicht nur zu erkennen, sondern sogar in seiner human-kreativen Sonderwelt der Technik zu nutzen vermag.

Zumindest die idealistische Verehrung der Idee der absoluten Freiheit des Menschen darf also, mit dem Zusatz „Zivil“ versehen, als grundreligiöser Ansatz verstanden werden. Träger der Freiheit ist dann aber im nächsten Schritt der Mensch selbst, und ihm werden die natürlichen Menschenrechte zugeschrieben.

Die denkbare Rückbindung dieser Idee bedeutet eine Rückbindung des Menschen an sich selbst, aber auch die Fähigkeit und Pflicht zur Selbstgesetzgebung, der Autonomie. An die Stelle der Verehrung einer äußeren höchsten Person, des Gottes, tritt dann mit der Beschränkung auf die irdische Welt die Rückbindung an ein idealisiertes Ich. Der Fremdzwang wandelt sich zum Selbstzwang.¹⁴⁹

(3) Drittens ist zu fragen, ob denn nicht jede menschliche Gesellschaft eine Sozialethik benötigt. Dazu ist zunächst mit *Simmel* (1908) auf einen Ahnherrn der deutschen Soziologie aus der Zeit von *Durkheim* zu verweisen.

Kriterien, sondern nur die Frage, wie die Eigenschaften ermittelt sind.“ Beckermann selbst sieht die Frage nach der Identität inzwischen zur Idee der transzendentalen Sicht in der Form der „*metaphysischen Supervenienz*“ verschoben. Der Lehre von der „*Eigenschaftsphysikalität*“ müsse behaupten, dass „*das Mentale über dem Physischen superveniere*“. Eine seiner Lektionen lautet: „*Auf die Frage, warum der Satz S notwendig wahr ist, gibt es immer eine Antwort, in der die semantische Eigenschaft der in S enthaltenen Aussagen eine Rolle spielt.*“ Und als Schlusssatz erklärt er dann auch: „*Selbst den kompetenten Sprechern einer Sprache sind nicht alle semantischen Tatsachen bekannt.*“ Zum verwandten Problem der Emergenz, das auf die zunehmende Komplexität und ihr Verhältnis zu den Eigenschaften ihrer Teile abstellt und das sich auch im Satz „*Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile*“ als die Grundidee einer jeden Synthese widerspiegelt und zugespitzt als der säkulare Ganzheitlichkeitsidee des naturnahen Holismus auftritt: Beckermann, *Determiniertheit*, 2006, 289 ff., 395.

¹⁴⁹ Zu Elias' Grundthese der Zivilisationstheorie vom „*Fremdzwang zum Selbstzwang*“: Münch, R., *Dynamik*, 1998, 365 ff., 370 (zu seinen Nachfolgern), sowie zur Einordnung als „*positive Konflikttheorie der Selbstbeherrschung*“, 371 f.

Die Existenz irgendeiner politischen Moral sei erstens konstitutiv für jede Gemeinschaft und zweitens als deren ständiges Regulativ unabdingbar.¹⁵⁰ Damit schlägt die frühe Soziologie die Brücke zur Sozialethik, die sich dann in der Politologie (und in der Staatslehre) zur politischen Moral einfärbt, indem man sie vor allem auf die Staatsgesellschaft ausgerichtet und zu verengt hat.

„Politische Moral“ bedeutet, dass die Politik und damit auch die Politiker ihre Gestaltungsmacht an eine ideologische Art der Sozialethik binden. Diese besteht und wirkt als eine Art von „*Gesellschaftsvernunft*“ oder regiert bei den Staaten aus dem Hintergrund als Staatsraison. Historisch betrachtet gab es Pflichten gegenüber der Idee irgendeiner gerechten Ordnung auf Erden und zusätzlich gegenüber höheren Mächten im Himmel. Sie betrafen stets diejenigen, die ansonsten als „freie Herren“ auftraten. Ihre persönliche Macht erhielt auf diese Weise eine normative Begrenzung. Zur Moral säkularisiert handelt es sich also um eine Art freiwilliger Selbstverpflichtung. Aus der gesellschaftlichen Sicht wird sie sich vor allem als eine Tugend im Sinne der Rollen- oder Amtspflichten zeigen. Solche Pflichten offenbaren sich in zumindest rituell-symbolischen Verzichtsakten, beziehungsweise in Solidaropfern zugunsten des Ganzen. Ohne eine solche Sozialethik würde eine Gesellschaft in immer kleiner werdende Untergruppen zerfallen.¹⁵¹ Deshalb ist eine solche Moral konstitutiv.

Allerdings ist eine Sozialethik immer auch vom Sozialen, also dem Erhalt der Gesellschaft mitgeprägt. Deshalb bestimmt auch das „soziale Sein“, also die Geltung, wenn nicht die Ethik selbst, so doch jedenfalls deren Ausrichtung zumindest mit.

Als Regulativ wirkt diese Sozialvernunft dann auch in das alltägliche soziale Leben hinein. Sie stellt gleichsam das „ethische Minimum“ der jeweiligen Normenwelt dar und prägt auch die Rollen der Leitfiguren. So bildet das Richter- und Schlichterrecht in Konflikten zwischen freien und gleichen Familienverbänden den Urgrund des ländlichen

¹⁵⁰ Simmel, *Soziologie*, 1908/1992, 70 ff. Im engeren Sinne der Verantwortungsethik einer politischen Klasse auf Zeit: Röhrich, *Umgang*, 2004, 639 ff., 645 f. Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 92, Rn. 180.

¹⁵¹ Zum staatlichen Zusammenbruch, der zugleich die Grundbedingungen des Staates bestimmt, siehe: Zartman, *Introduction*, 1995, 1 ff. Dazu auch: Geller, *Macht*, 2006, 33. Ähnlich auch: Rotberg, *States*, 2003, 1 ff. (begrenzt Machtvakuum). Dazu ausführlicher Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 1. Hauptteil, IV., 1. („*Staat als politisches Machtgebilde*“).

Königtums. Ebenso prägte das eher diesseitig als jenseitig ausgerichtete Richterrecht nach innen etwa die Rolle der Familienväter mit.

Am Ende dienen beide, die konstitutive Leitethik und ihre regulative normative Wirkung, schlicht dem Zweck des „sozialen Zusammenhalts“ der Gesellschaft selbst. Ihre Existenz stellt zumindest aus ihrer Sicht auch einen Höchstwert für alle ihre Mitglieder dar.

Max Weber hat in seinen zunächst eher konkret auf die protestantische Kirche ausgerichteten Schriften den Bezug zu religiöser Ethik und Kapitalismus herausstellt¹⁵². Sein dreiteiliges Verständnis von *Herrschaft*, das er 1913/ 14 verfasst hat, umfasst dann *Sitte*, *Interessen* und *Legitimitätsglaube*.¹⁵³ Letzteren beschreibt er für seine drei idealisierten Formen der Herrschaft als „rationale Herrschaft“ der nicht personalen Gesetzesvernunft, als (wohl familiär ausgerichtete) Traditionsverehrung oder als (monarchischer) Führerkult. Dabei ist die „Sozial-

¹⁵² Max Weber begreift unter „Religion“, die er zuvor theoretisch von der Magie und charismatischen Führern trennt, als ein ethisch fundiertes System, aber er fügt gleich an, es verfüge über hauptamtliche Verwalter, die eine geregelte Lehre vertreten, einer organisierten Gemeinschaft vorstehen und gesellschaftlichen Einfluss anstreben. Weber, *Entstehung*, 1922/1948, 170 ff.

¹⁵³ Weber, *Wirtschaft*, 1922/1976, Kapitel III, § 1 (Hervorhebung so nicht im Original). So kennzeichne eine Herrschaft zumindest "im Alltag" dreierlei, (1) die „Sitte“, (2) die „Interessen“, materieller und zweckrationaler Art, sowie "der Legitimitätsglaube". Weber ergänzt: "Keine Gesellschaft begnügt sich, nach aller Erfahrungen, freiwillig mit den nur materiellen oder nur affektuellen oder nur wertrationalen Motiven als Chancen ihres Fortbestandes. Jede sucht vielmehr, den *Glauben an ihre "Legitimität"* zu erwecken und zu pflegen".

Im nachfolgenden § 2 erläutert er, es seien in der Theorie, wenngleich nicht in der sozialen Realität drei Typen legitimer Herrschaft zu unterscheiden, die alle auf eine semireligiöse "*Legitimitätsgeltung*" zurückzuführen sind. Es sind (1) die "legale Herrschaft" des "rationalen Charakters", die von nicht personaler Art ist und die "auf dem Glauben an die Legalität gesatzter Ordnungen und des Anweisungsrechts der durch sie zur Ausübung der Herrschaft Berufenen" beruht. Das entspricht auch der Sicht des Rechtspositivismus, der Idee der Herrschaft des Rechts und der Vertreter des Rechts. (2) die "traditionelle Herrschaft" kennzeichnet ein personaler Charakter, er beruht "auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen und die Legitimität der durch sie zur Autorität Berufenen". (3) Die Herrschaft "charismatischen Charakters" (Führer) beruht auf der "außeralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten oder geschaffenen Ordnung".

ethik“, also die Ethik, die ein soziologisches Phänomen darstellt, in Anlehnung an *Max Weber* von allen drei Elementen mitgeprägt, der „Sitte“, den „Interessen“ und um Geltung zu erlangen und zu erhalten, auch mit dem Legitimitätsglauben, der dementsprechend, etwa mit Feiertagen, zu pflegen ist.

(4) Alle drei Ansätze, die neue Verherrlichung der metaphysischen Wir-Vernunft des Menschen bei *Kant*, die rechtsphilosophische Heiligung des abstrakten Rechts als Freiheit von *Hegel* und die soziologische Verbindung von Gesellschaft und Moral bei *Simmel* und bei *Max Weber*, vor allem als die rationale Art der Herrschaft, bilden eine wirkungsmächtige *Dreifaltigkeit*.

Methodisch gelesen vereint sie die drei Ideen, diejenige,

- der „human-subjektiven“ Vernunft, die philosophische Quelle,
- des „abstrakt-objektiven“ Rechtes, als die rechtlich-rituelle Ordnung, und diejenige
- der zivilisiert-synthetischen Gesellschaft, als das dynamische politische Element,

und zwar zu Recht auch in dieser Rang- und Reihenfolge.

Hoch vereinfacht bestimmt diese Dreieinigkeit vor allem die *deutsche* Ausprägung der Säkularität und damit auch die deutsche Idee von der Zivilreligion des demokratischen Rechtshumanismus.

Aus *gesamtwestlicher* Sicht ist zwar eine Ebene höher zu springen und dort ebenfalls eine Dreifaltigkeit auszumachen, die wie alle Dreifaltigkeitsansätze, den Versuch bildet, die reale Komplexität auf ein gerade noch verständliches Tripartitions-Modell zu reduzieren.

Danach betont, wie schon angemerkt,

- die französische Seite das Staatspolitische und das Dynamische,
- der deutsche Ansatz das Idealistische und das Rechtlich-Statistische und

- der angloamerikanische Blickwinkel das Pragmatisch-Vorstaatliche.

Jede nationale Kultur ist zwar für die gesamtwestlichen, auf gemeinsame *europäische Traditionen* zurückblickenden und darüber hinaus etwa auch für östliche Einflüsse offen. Aber Kulturen bilden vor allem ein *Binnensystem*, das sich mit seinen Großen und den vielen kleinen „Subkulturen“ ständig aus Neue einigermaßen auszugleichen versucht. Kulturen suchen sich vor allem selbst zu organisieren und erschaffen und erhalten damit auch ein eigenes kollektives *Kultur-Selbst*, das seine „*Identität*“, die Einheit in der Vielfalt, bildet. Insofern ist jedes große Kultursystem vor allem *in sich* zu betrachten und möglichst mithilfe der Sprache zu erklären, was hier nicht zu leisten, aber für das deutsche in ganz groben Umrissen möglich erscheint und fortzuführen ist.

Deshalb ist insbesondere nach dem *idealistischen* Gegenstück zum angloamerikanischen Pragmatismus zu fragen, der umgekehrt davon auch das Angebot einer Fremdsicht auf den vermutlich idealistischen Kern seines Wesens erhalten würde.

3. Synthetischer Pragmatismus: Kohärenzidee als Lebensform (Nida-Rümelin) oder Alltagsethik (Pfordten), statt originärem Pragmatismus (Schleifer McCormick, Rorty)

Versteht man die Moderne über ihre formalen Elemente der Analyse der Welt und der Deduktion von Ideen, dann setzt die Postmoderne eben zumindest auch auf die Synthese und die Ganzheitlichkeit *im Konkreten*. Diese Dritte Welt besteht in der Betonung des Pragmatischen oder auch des praktischen Alltags.

In etwa in diesem Sinne spricht *Nida-Rümelin* von einer Ethik der guten, „*lebensweltlich etablierten Gründe*“ und sieht diesen Ansatz als „*ein Drittes*“ zwischen einem angelsächsischen Rationalismus im utilitaristischen Sinne des rational choice und dessen Gegenpol, dem Intuitionismus.¹⁵⁴

Nida-Rümlin spricht davon, dass sein Ansatz „*kohärentistisch*“ sei und auf die „*Verbundenheit normativer und deskriptiver Überzeugungen*“

¹⁵⁴ Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff., 11 f.

setze¹⁵⁵, für die gute Gründe maßgeblich seien.¹⁵⁶ Diese Verbundenheit erscheint ihm dann offenbar als das Dritte.

Dabei deutet er mit dem Wort von den „Überzeugungen“ in etwa das an, was hier mit dem Wort von der bürgerlichen Religion ist.

Dieser Aussage ist also auch im Wesentlichen, und zwar so weit und deshalb zu folgen, als die Kohärenzidee ein überzeugendes Beispiel für eine aristotelisch ansetzende Drei-Welten Lehre im Sinne von *Popper* und *Radbruch* enthält. Sie ist zudem inhaltlich geeignet, der vorherrschenden rein pragmatischen angloamerikanischen Sichtweise¹⁵⁷ ein *komplexeres* Denkmodell an die Seite zu stellen. Es kennt und trennt noch Sein und Sollen, will beides aber im Verbund sehen. Beides, Ideen und Natur bilden also eine Art elterlicher Paar-Gesellschaft. Ihr Alltag besteht in der gelebten *Synthese* und vielen halbautonomen Kindern. Sie alle leben in dem kulturellen Haus namens Humanum, das sie sich erschaffen haben und das sie ständig neu umbauen und einrichten.

Dabei leben alle derartigen Dreifaltigkeitsmodelle -auch- von der dogmatischen Stärke der beiden dogmatisch klareren Grundmodelle und zudem auch davon, deren jeweilige Andersartigkeit zu „tolerier-

¹⁵⁵ Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff., 13.

¹⁵⁶ Siehe zur Ausarbeitung der guten Gründe im Ansatz von Nida-Rümelin Wingert, Gründe, 2012, 179 ff., 181 ff., 194 („*Wahrnehmungen, Erlebnisse und Mitteilungen und ihre Interpretationen*“). Damit ist eine pragmatische Art des Rationalismus verbunden, so siehe aus dem Blickwinkel der Gerechtigkeitslehre des *liberalen Egalitarismus*, nach dem die praktische Rationalität der Ethik auf der Rechtsfertigung durch gute Gründe beruht und insofern auch die theoretische Ethik mitbestimmt, Gosepath, Eigeninteresse, 1992, , 49: „*Etwas (Meinung, Handlung, Wunsch, Ziel, Norm etc.) ist rational, wenn es begründet, d.h. durch Gründe gerechtfertigt ist.*“

¹⁵⁷ Zur Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus, siehe: Dewey, Entwicklung, 1925/2003, 16 ff., in Anlehnung an Kants Trennung von „*pragmatisch*“ und „*praktisch*“, also der vor allem empirisch-praktischen „*Kunst und Technik*“ und somit der Funktionalität einerseits und dem Pragmatismus als konkretem Gegenstand der Anwendung von moralischen Gesetzen andererseits (etwa als common sense). Zum Pragmatismus aus deutscher Sicht etwa: Weinberger, Rechtslogik, 1989, 83 f. mit Bezug auf die „*pragmatischen Wahrheitstheorien*“. Zu entsprechenden „*pragmatischen*“ Erklärungs begriffen siehe: Buchwald, Begriff, 1990, 95 ff.; Stegmüller, Erklärung, 1983, 116 f.

ren“ und als Ergänzung des eigenen halbautonomen Wesens wertzuschätzen.

Die Kohärenzidee, die etwas zusammenfügt, bietet also einen „synthetischen Pragmatismus“¹⁵⁸. Dabei soll synthetisch bedeutet, dass wir Menschen uns von den beiden wahren oder objektiv gedachten Welten der Ideen und der Natur zum Teil lösen und sie für unsere Zwecke und mit unseren Mitteln „künstlich“ im Sinne von „menschlich“ nachbauen, wobei wir sie zusammenpassend nach Sinn und Zweck deuten und nutzen.

Die Gegenposition bildet der „originäre Pragmatismus“, der gern mit dem angloamerikanischen *Liberalismus* einhergeht. Jener zeichnet sich dadurch aus, dass er sich frei „von“ allen öffentlichen ideellen *Dogmen* wissen will und zudem frei „zu“, also *zur Wahl* von allen möglichen privaten Dogmen. Zu Ende gedacht muss er sich auch frei von den Zwängen des *Empirismus* sehen, sodass der reine Pragmatismus noch etwas anders ausgerichtet ist. Er entspricht eher dem auf den Willen ausgerichtet „voluntativen“ oder dem auf das Merkmal des Glaubens bezogenen „doxastischen“ Ansatz von *Schleifer McCormick*.

In ihrer Schrift „Believing Against the Evidence: Agency and the Ethics of Belief,“ erklärt sie:

*“I will use the term "pragmatism" to refer to the ...view that some non-evidentially based beliefs are permissible and that doxastic norms are not wholly evidential.”*¹⁵⁹

In der Regel gilt also der Empirismus, aber auch er erweist sich nicht als zwingend. Im Sinne des Voluntarismus, der mit der Kontrolle des Handelns den *Willen* in den Mittelpunkt stellt,¹⁶⁰ fügt sie an:

*“We take responsibility for our beliefs, and taking responsibility includes taking control of them.”*¹⁶¹

¹⁵⁸ Vgl. Wingert, Gründe, 2012, 179 ff., 181 ff., 194.

¹⁵⁹ Schleifer McCormick, Believing, 2015., 1, vgl, auch 32 ff.

¹⁶⁰ Dazu aus der Sicht der Erkenntnistheorie: Grundmann, Einführung, 2008, 239 ff.

¹⁶¹ Schleifer McCormick, Believing, 2015., 11.

Der an sich auf den Glauben bezogene „doxastische“ Voluntarismus bedeutet, dass man sich frei und willentlich für oder gegen eine Meinung, beziehungsweise einen Glauben entscheiden und dass man seine Überzeugungen mit Hilfe seines Willens robust kontrollieren kann.

Das Faktische des willkürlichen *Handelns* und die Normen bilden eine *Einheit*. So vermag der Glaube am Ende auch die guten Gründe zu verdrängen. Das Denken bestimmt danach nicht in erster Linie das Ich-Sein, sondern das Akteur-Sein formt erst das Denken.

Diese Sicht ist für die sozialrealen Mitmenschen und Mit-Demokraten gewiss sachgerecht. Er entwickelt für sich und die Seinen eine kleine Binnenwelt und eine dazu passende Identität, die dann auch seinen jeweiligen Glauben bestimmt. Die Frage lautet dann nur, ob es *darüber hinaus* eine Welt der Ideen und vor allem eine Welt der Naturwissenschaften und vielleicht auch eine der Religionen gibt.

Wer die Ideenwelt ablehnt und dem empirischen Ökonomismus allein verhaftet ist, der wird zwar vor allem auf das Handeln abstellen. Doch gehört aus der liberalen Sicht zum großen nationalen Gesellschaftsvertrag nicht zumindest auch der öffentliche feste Glauben an den *Empirismus*? Diesen Vertrag mag man kollektiv abändern können, wozu *Schleifer McCormick* ein Angebot entwickelt und es auf den wissenschaftlichen Markt der konsensualen Wahrheitssuche wirft. Auch enthält die Idee von der Zivilreligion eine solche Glaubenskomponente. Aber der Pragmatismus ist auf den *Alltag* beschränkt und dort sinnvoll; er lässt damit großen Raum für die Geistes- und Naturwissenschaften und damit auch für deren Gegenstände.

Der Idealist schließlich, der vom alten Dualismus von Sein, hier der „Agency“, und Sollen, hier der „Ethics of Belief“, ausgeht, wird etwas Anderes denken. Er sieht in dieser Art von „Believing Against the Evidence“ in etwa das verborgen, was er als „Idee“ begreift. Die regelmäßige Nähe zum Empirismus wird er dann als eine Art von Kohärenz verstehen und als typische Verbundenheit normativer und deskriptiver Überzeugungen“ deuten.

Insofern ist zumindest aus *kontinentaleuropäischer* Sicht vorsichtiger zunächst von einem „interaktiven Dualismus“ von Sollen und Sein auszugehen, der aber insgesamt in einen „offenen Pluralismus“ der „forensischen Methoden“ einmünden soll.

Mit dem Hinweis auf Politik und Forum ist selbstkritisch schon angedeutet, dass auch diese komplexere Sichtweise, wie auch die Zivilreligion selbst, faktisch auf die Verherrlichung des Seins eines aktiven Lebens des gebildeten Stadtbürgers ausgerichtet ist.

Jedenfalls liegt den Drei-Welten-Ansätzen die Grundidee des *Dualismus* zugrunde, der von irgendeiner, begrifflich aber nicht fassbaren Zweisamkeit der normativen und der empirischen Welten ausgeht, also von einer Kohärenz. Zwischen jenen vermitteln sie, deren jeweilige Einseitigkeit vermeidend und eher auf die Breite als auf die dogmatische Tiefe des Vernünftigen setzend.

Aus der Sicht der politischen Philosophie bedarf diese dritte Sicht zudem einer eigenen „pragmatischen, aber politischen“ *Person*, die zwar frei denkt, aber weder Geistes- noch Naturwissenschaftler ist.

Der gebildete „Demokrat“ bildet die eigentliche Modellfigur. Er tritt in seiner Subjektrolle auch aus geschichtlicher Sicht an die Stelle des souveränen Königs, zumindest für eine politische Philosophie des demokratischen Humanismus. Er ist „die Person“, die die Staaten der Europäischen Union in der Präambel ihrer Grundrechtecharta „in den Mittelpunkt ihres Handelns“ stellt. Dieser Demokrat lebt in einer westlichen Kultur der wissenschaftlichen Analyse, die an dieser Stelle zumindest auch, und vermutlich vorherrschend, zunächst einmal auf klare dogmatische Trennungen, unter anderem von Sollen und Sein, setzt. Der Pragmatismus des Dritten Weges besteht darin, wie die Postmoderne in der Baukunst hübsche Bruchstücke auszuwählen und sie dann mit hoher Kunst in ein von Menschen bewohnbares Gesamtwerk einzupassen.

Von denjenigen Demokraten, die straffällig werden, verlangt etwa das deutsche Strafrecht zwar keine exakte Kenntnis desselben, aber dennoch die Einsicht in das Unrecht, und zwar als „*Parallelwertung in der Laiensphäre*“.¹⁶² Diese Laien-Wertung beruht auf der elementaren Ethik der Demokraten, die zumeist eine verinnerlichte soziale Wertordnung darstellt und von ihnen als fundamentales, teils rationales, teils intuitives „*Wertegefühl*“¹⁶³ wahrgenommen wird. Etwas „wahr-

¹⁶² Zum Stichwort der Parallelwertung in der Laiensphäre siehe statt vieler: Mezger, Strafrecht, 1949, 328; Roxin, Strafrecht AT I, 2006, § 12, Rn. 85 ff., 91.

¹⁶³ Zum „*Rechtsgefühl*“ als ethische Kategorie, insbesondere als Werterfahrung und Grundlage eines Konsenses: Zippelius, Rechtsphilosophie,

zunehmen“ meint dann aber auch, es als Wahrheit zu begreifen. Diese Art von Pragmatismus des idealen Demokraten führt für ihn am Ende zu einer „irgendwie“ ganzheitlichen Betrachtung. Ihr kann man durchaus semi-religiösen Charakter zusprechen. Insofern ist *Nida-Rümelin* dann wieder zu folgen, wenn er erklärt: „*Am Ende allen Begründens steht die praktizierte Lebensform als Ganzes*“. Gemeint ist das Ende des Begründens durch die praktizierenden Demokraten, nicht das Ende des Begründens durch seine von ihm mitgestützten Wissenschaften.

Wer auf Feinheiten setzt, wird noch einmal differenzieren können und auf die Diskussion zwischen *Nida-Rümlin* und *von der Pfordten* eingehen: „Lebensformen“ sind im Kern Konventionen. Insofern handelt es sich um eine soziale oder auch kollektivistische Betrachtungsweise, wie *von der Pfordten* betont. Im Dreiklang von Freiheit, Gleichheit und Solidarität handelt es sich vor allem, aber nicht nur um den „solidarischen“ Aspekt des Humanismus. Denn der westliche Lebensstil enthält individualistische und auch auf Verallgemeinerung setzende Gerechtigkeitsaspekte.

Von der Pfordten geht noch einen Schritt weiter und vertritt eine These, die aus der Welt des Rechts zu stammen scheint: „*Unser System von Überzeugungen ist eine Einheit.*“ Und er fügt an: „*Das zeigen die vielen Verbindungen deskriptiver und normativer Urteile. Normative Urteile setzen deskriptive voraus.*“¹⁶⁴, um dann später den „*Zusammenhang von Alltagdenken und ethischer Theorie*“¹⁶⁵ herauszustellen. Wichtig ist für ihn dann nicht die Konvention der Lebensformen, wie bei *Nida-Rümlin*, das sei ein kollektivistischer Ansatz, sondern die subjektive Sicht. Auf der nächsten Stufe sei dann von jedem Subjekt eine Art von „*objektiver Normativität*“ gefordert, die offenbar eine Form eines Gerechtigkeitsmodells beinhaltet, und zwar im Sinne eines Abwägungsgebotes. Erforderlich sei „*die Gleichbe-*

2011,106 ff. (zur „*Werterfahrung*“ als solcher), 109 ff. (zum Wertempfinden unter anderem als „*materiale Wertethik*“) sowie 112 ff. zum „*Konsens*“ (als „*Konsens von Gerechtigkeitseinsichten*“), 121 ff. (zu den „*herrschenden Gerechtigkeitseinstellungen*“ als Ethos eines Kulturkreises und zu den Grenzen des kulturellen Spielraums durch die „*biologischen Programme*“). Zur andererseits berechtigten Kritik am (wissenschaftlichen) Intuitionismus mit der „*Verabsolutierung bestimmter normativer Überzeugungen*“ siehe *Nida-Rümelin*, *Vernunft*, 2012, 9 ff., 13.

¹⁶⁴ *Pfordten*, *Kohärenz*, 2012, 111 ff.,117.

¹⁶⁵ *Pfordten*, *Kohärenz*, 2012, 111 ff.,119 ff.

rücksichtigung aller betroffenen Belange“. Schließlich taucht von der Pfordten vollends in die Welt der Rechtsethik und der (allerdings schon normalisierten) Einzelfälle ein. Für letztere erklärt er folgerichtig, dieses Agieren sei „keine Frage der Metaethik mehr, sondern eine solche der Konfliktlösung im Alltag einerseits und der normativen Ethik als ihrer wissenschaftlichen Rationalisierung andererseits.“¹⁶⁶

Damit unterstreicht von der Pfordten die beiden anderen Aspekte, die „Freiheit“, in der Form der Belange aller Betroffenen und die Idee der „Gleichheit“ im Sinne einer objektiven Gerechtigkeit. Was beide Kohärenzlehren vereint, ist die Bedeutung des Alltags und damit, jedenfalls der Sache nach die Konstruktion der dritten Welt, die Sicht des gebildeten Demokraten.

Hinzu tritt aus der Sicht des *Rechts* ein weiterer Umstand: Das Strafrecht und auch die Grund- und Menschenrechte verbinden ausdrücklich oder zumindest mittelbar das „Sein“ eines ganz bestimmten schweren Verbrechens oder einer bestimmten schweren Grund- oder Menschenrechtsverletzung mit einer klaren Bewertung als „Unwert“. Bei Raub, Mord oder Folterung verbindet sich in uns das Unwerturteil mit dem Sachverhalt. Und umgekehrt wird auch, wer aus der Sicht der Normen induktiv nach typischen Unwerturteilen fragt, auf diese Beispiele verwiesen werden. Sie gelten als evident. Die Bewertung als Unrecht erscheint somit „sachgerecht“, ein Wort, das beide Welten verbindet. Schon Radbruch diskutiert den „Methodendualismus“ mit Hilfe des ähnlichen Begriffs der „Natur der Sache“.¹⁶⁷

Damit nähert sich dieser Ansatz dem vom induktiven Empirismus von der normativ-liberalen Seite her an wie ihn etwa Bartelborth als „eine moderate, empirische Kohärenztheorie“¹⁶⁸ vertritt. Man bewegt sich dann auch in die Richtung eines prinzipienfreien „Partikularismus“¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Pfordten, Kohärenz, 2012, 111 ff.,137.

¹⁶⁷ Dazu zunächst: Radbruch, Rechtsphilosophie, 1932/2003, § 2, 13 (6,7). Zudem zum Thema „Methodendualismus in der Rechtsphilosophie des Neukantianismus“: Neumann, Methodendualismus, 2015, 25 ff. , 25 ff.

¹⁶⁸ Bartelborth, unter anderem: Kohärenztheorie, 2015, 5 ff. , 5 ff. („Eine moderate, empirische Kohärenztheorie“).

¹⁶⁹ Gertken, Prinzipien, 2014, 47 ff. („Moralisch Urteilen ohne Prinzipien“), 205 ff (“Argumentieren für den Partikularismus: Die Rolle des Holismus”), 218 ff (“Vom Holismus zum Partikularismus?”), 229 (“Starker Atomismus oder schwacher Holismus?”).

Aber je weniger Strukturen erkennbar sind, desto weniger „fest“ erscheint der „Verbund“. Je autonomer diese Einzelteile agieren, desto mehr nähert sich das Ganze dem Modell einer Wolke. Sie führt dann insgesamt betrachtet auf den Weg zur Ganzheitlichkeit im Sinne des Holismus.

Unklar ist dabei auch, inwieweit hinter dem alltäglichen Schleier der Unwissenheit nicht ein *politischer* Pragmatismus mitwirkt, der hinter der Sachgerechtigkeit eine erlaubte Art von „liberaler Gestaltungsfreiheit“ oder auch Willkür verbirgt. Im eigentlich naheliegenden Falle, dass die guten Gründe oder der Alltag den Bereich des Politischen mit einbeziehen, würden in die Abwägung entweder verdeckt *Emotionen* und *Interessen* mit einfließen oder sie würden sogar offen und im demokratischen Sinne die eigene Lebensform mitbestimmen. Denn auch für die Sachgerechtigkeit gilt, dass der Herr über eine Sache weitgehend frei und *positivistisch* über sie verfügen darf, nur muss er sich an die minimaethisch gemeinte Idee der Gerechtigkeit zurückbinden. Der Mensch würde dann als ein Ganzer, mit Körper, Seele und Geist seine Urteile von Fall zu Fall treffen.

Allerdings vermeidet die Idee der Kohärenz den offenen Schritt zum Holismus. Er ist auch nicht sinnvoll. Viel spricht weiter dafür, bescheidener von einer für weiteres offenen *Dreifaltigkeit* zu sprechen, bei der keine Welt, weder die normative, noch die natürliche oder die systemische, den Vorrang erhält, sondern alle drei Sichtweisen grundsätzlich als gleichwertig erscheinen.

Auch unsere demokratischen Überzeugungen, zumal im Besonderen bilden keine klare Einheit. Die Idee des demokratischen Humanismus bietet nur ein luftiges Dach. Jede nationale Staatskultur hat dauerhaft vielmehr bestimmte Widersprüche zwischen den *Grundüberzeugungen* großer politischen Strömungen zu ertragen und zu nutzen.

Für die Regelungen bestimmter Fallgruppen hat bekanntlich jede demokratische Kultur immer wieder aufs Neue *Abwägungen*, etwa zwischen Freiheit, Gleichheit und Solidarität, vorzunehmen und sich zumeist in Form von Kompromissen zu entscheiden und diese politischen Entscheidungen in Rechtsform zu gießen.

Insofern erweist sich die hier vertretene Sichtweise unserer westlichen *Zivilreligion* als eng verwandt mit dem Ansatz der Kohärenztheorie. Zwar folgt auch sie ihr nicht in der Zuspitzung als Holismus, aber

jedem Dreifaltigkeitsansatz haftet der Gedanke an, dass die Triade die einfachste Form ist, die „wahre“ unfassbare *Komplexität* abbildhaft mit menschlichen Maßstäben zu erfassen. Deshalb ist die Trinität als Art von Dialektik auch so gut geeignet, monistische Höchstideen wie Gott oder Vernunft greifbarer werden zu lassen. So steckt immer auch die Tendenz zum Holismus und seiner Mystik in ihnen. Dreifaltigkeitslösungen sind nur Krücken, um das „große Ganze“ zu gliedern. Aber schon jede Dialektik löst sich von der einfachen Uridee vor allem der Aufklärung, die ihren sozialrealen Erfolg zugegebenermaßen nur im Verbund mit den *Naturwissenschaften* erreichen konnte.

Schon insofern verdient sich eine gesamtwestliche säkular ausgerichtete Zivilreligion, die über die Allgemeinen Menschenrechte mit einem universellen Anspruch auftritt, auch die provokative Assoziation einer *Bindstrich-Religion*.

Der „synthetische Pragmatismus“ ist vom unmittelbaren oder auch „reinen Pragmatismus“ etwa im Sinne von *Rorty*¹⁷⁰ zu trennen, wenn dieser erklärt, der 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.*“

Damit propagiert der reine Pragmatismus eine Art von Ganzheitlichkeit, die sich in fundamentalistischer Art der *Negation* von *Theorien* bedient und diese zugleich mit dem *populistischen* und intuitivistischen Begriff der „politischen Bewegung“ verbindet, einem Begriff der auch in Kontinentaleuropa an die „Bewegungen“ der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erinnert, aber das zivile Leben und die politische Streitkultur der USA immer noch beherrscht.

Der reine zumeist angloamerikanische Pragmatismus, etwa eines *Rorty*, bietet für sich betrachtet „reine Aufklärung“, weil oder soweit er mit dem *empirischen Rationalismus* einhergeht. Aber dieser unmittelbare und nicht synthetische Pragmatismus verzichtet auf den gesamten philosophischen Idealismus seit *Platon*. Er kann sich auch nicht direkt auf *Aristoteles* und dessen Suche nach Maß und Mitte berufen. Zudem bleibt der reine Pragmatismus, weil und soweit er auf den ethischen Utilitarismus setzt, dann doch auch bei der analogen Frage nach dem summum bonum, dem *höchsten Gut*, hängen.

¹⁷⁰ Rorty, Pragmatismus, 2005, 76 ff., 76.

Zu bedenken sein wird auch, ob der rein rationale Pragmatismus sich nicht faktisch und in sinnvoller Weise eine Art von *idealistische Ergänzung* sucht. Er könnte sie vor allem in den protestantischen (zivilisierten) Religionen der Freikirchen und in deren Morallehren finden. Darüber wird aber im Verbund mit dem Liberalismus gesondert nachzudenken sein. Alle drei Welten, der Idealismus, der Naturalismus und der synthetische Pragmatismus, stellen -danach- weitgehend eigenständige Subsystemen dar, die von außen betrachtet nur, aber immerhin teilautonom sind. Die Alternative besteht vor allem darin, dieselben Grundgedanken anders zu sortieren. Man kann dann *einen* der drei Ansätze mehr oder weniger *absolut* setzen und die anderen beiden, soweit möglich und nötig, umformen und in ihn hineindeuten. Man kann aber auch zumindest einen von ihnen ausklammern und ihn dann, etwa durch alte Religionen, ersetzen.

Rückblickend ist also versucht, die Herkunft und die Verwandtschaft der Idee der Zivilreligion aufzuzeigen, und zwar nicht nur, aber doch überwiegend aus der französischen und der deutschen Sicht.

2. Kapitel

Idee der säkularen Zivilreligion im Dialog

I. Idee der Zivilreligion im kulturphilosophischen Dialog

1. Zivilreligion als Kulturphilosophie (Konersmann)

Mit den eher methodischen „Lebensform“-Erwägungen wurde schon der Schritt in die *Gegenwart* gesetzt. Auf dieser Ebene ist fortzufahren.

Dazu ist mithilfe eines kulturphilosophischen Dialoges zu versuchen, die Idee der Zivilreligion weiter auszuhärten. Zugleich gilt es, die Art und Buntheit unserer westlichen Kultur zu vermitteln, um dem kulturellen Grundansatz von „Einheit und Vielfalt“ gerecht werden zu können. Ohnehin erwächst und stützt sich jede Leitidee nicht nur auf die Begriffe der Idee und des Leitens, sondern auch auf das, was sie als Unterbau ansieht und benötigt. Wer sich vor allem an das Selbst des Menschen zurückbindet, hat sich vor allem mit der „Kultur des Selbsts des Menschen“ zu beschäftigen.

Zu überlegen ist zunächst, in welchem Verwandtschaftsgrad die Idee von der Zivilreligion zum Selbstverständnis der heutigen deutschen *Kulturphilosophie*, etwa im Sinne von *Konersmann*, steht.

Einleitend ist mit ihm anzumerken, dass der „Gründungsmythos“ der „Eigenwelt des Menschen“, von *Prometheus*, der sich das Feuer durch Raub (!) aneignete, offenbar schon in der Antike unter dem Verdikt eines *Tabubruchs* der Kosmologien der damaligen Religionen stand.¹⁷¹

¹⁷¹ Konersmann, Einleitung, 2012, 1 ff. , 3 („Speziell in der Geschichte des ›Westens‹ war der Habitus der Kulturverleugnung lange Zeit dominant. Solange metaphysische Konstanten wie die (natürliche) Ordnung des Kosmos oder die (göttliche) Ordnung der Schöpfung als Ursprungsmächte anerkannt waren, zog die Eigenwelt des Menschen, sofern ihre Ansprüche über Nachahmung und Teilhabe hinausgingen, den Verdacht auf sich, illegitime Forderungen geltend zu machen.“).

Schon die Metapher des Ackerbaus verweist, mit ihrem Bild von den Pflugscharen, die den Boden aufreißen, auf die Verletzung der Natur.¹⁷² Allerdings ist insofern auch anzufügen, dass der Ackerbauer mit dem Anbau von Pflanzen und seiner Abhängigkeit vom Wetter der Natur mit unterworfen bleibt. Erst das heilige Herdfeuer und das Haus sind dann sein Eigenes.

Was aber vor allem an den Grundgeschichten vom Raub des Feuers und vom Verletzungsakt der Pflugscharen fehlt, ist die Idee der Eigenverantwortung, die mit der weltlichen Heiligung der Vernunft einhergeht. Die Idee der Schöpfung von etwas Eigenem ist mit der Eigenverantwortung oder zumindest mit der schlichten Haftung des Schöpfers für das Eigene verbunden. Die biblischen Menschen des Alten Testaments konnten sich noch auf das Kinderbild zurückziehen, dem Gottvater die eigentliche Verantwortung zuschieben und das Problem der Theodizee aufwerfen, der Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit von Schicksalsschlägen.

Fachwissenschaftlich bietet es sich an, auf einige Aspekte des Selbstbildes in der Kulturphilosophie einzugehen, die der Herausgeber des Handbuchs „*Kulturphilosophie*“ Ralf Konersmann entwickelt.

Entstanden sei der Begriff der „*Cultur*“, so betont Konersmann, und zugleich mit dem Begriff der „*Civilisation*“ erst etwa 1770 in Deutschland und Frankreich, und zwar als eine „*beiläufige Novität*“.

Die Naturwissenschaften haben dann ab 1800 die Sonderwelt der *belebten* Natur ermittelt und auch deren Gesetze herausgefunden. *Insofern* ist der Mensch dann in der Tat determiniert. Das war der große Schritt zur Ablösung von der religiösen Idee einer *beseelten Welt*. Aber für seine Binnenwelt ist der Mensch zugleich auch selbstverantwortlich. Beides schließt, wie zu betonen bleibt, nicht aus, dass der Mensch diese Einsichten nach außen religiös verankert. Er kann dann etwa über die Einsicht in die Grenzen seiner Erkenntnisfähigkeit und nach dem systemtheoretischen Ansatz, dass es ein allerhöchstes Metasystem geben muss, analog zum Weltgeist, auch davon ausgehen, dass dieses „göttliche“ Höchstsystem auch alle seine Subsysteme durchwaltet. Aus der rein säkularen Sicht der Selbstorganisation als Selbstschöpfung aller Systeme wird dieses Metasystem allerdings selbst erst, aber auch nur von allen Untersystemen gebildet.

¹⁷² Konersmann, Einleitung, 2012, 1 ff. , 4.

Ihre Eigenständigkeit und ihr Gewicht hat die *Kulturphilosophie* erst später, wie *Konersmann* einsichtig betont mit dem *Neukantianismus* erlangt. Die *Kulturwissenschaften* des 19. Jahrhunderts erhielten mit der *Kulturphilosophie* von *Cassirers* in der Mitte des 20. Jahrhunderts ihren eigenständigen philosophischen Überbau.

Zu fragen ist also, was es denn *zuvor an Ansätzen* gegeben hat, die den Inhalt dessen in etwa mit abgedeckt haben, was heute Begriff und Idee der Kultur umfassen. Die Antwort könnte und dürfte aus *geistesgeschichtlicher* Sicht wohl lauten, „Kultur“ war vermutlich zunächst überflüssig, weil *Kultur ein säkularer* Begriff ist. Sein Inhalt war zunächst eng mit der Ideenwelt und dem Begriff der „*Religion*“ verbunden.

An die Stelle der religiösen Verankerung, als derjenigen „nach außen“, tritt mit der Verselbstständigung die gleichzeitige Rückbindung „nach innen“. Zudem wird die Natur, also die Schöpfung zum Objekt, das der prometheische Mensch, gut abgeschirmt von ihr, von seinem Hause aus betrachtet und von ihm aus kultiviert. Er begreift sich dann als denkendes Subjekt, als hausbauender Architekt und als Kultivator. Aus dem Glauben an die Fremdbestimmung wird die bekenntnishafte Überzeugung von der Selbstbestimmung, und zwar als Herr im eigenen Haus, dem Humanum.¹⁷³

Folgende Thesen bieten sich an, die sich zunächst einmal auf das Vorhergehende stützen und ansonsten auf eine gewisse Selbstevidenz hoffen:

Den ersten Schritt wagte die Renaissance mit dem Begriff des *Humanismus*, die ihrerseits auch nur die griechisch-römische Antike wiederbelebte. Mit dem Humanismus sonderte der *individuelle* Mensch sich mit Stadt und Schrift von der mittelalterlichen Art der Religion und ihrem engen Bezug zu Land und Familie ab. Aber Menschenwürde und Seelenbegriff gingen danach ineinander über. Das vernünftige Naturrecht prägt sich aus.

¹⁷³ Zur Brücke zwischen Philosophie und Religion siehe Buchheim, Religion, 2015, 425 ff. , 425 ff. („Was heißt ‚philosophische Religion‘? Acht Thesen zur Zielsetzung von Schellings unvollendetem System“ im Sammelband: „Der Begriff der Religion und die Vielfalt der Religionen“).

Danach erfolgte die offene Befreiung in der Form der rational geprägten Aufklärung, die die *Vernunft* heiligte. *Rousseau* sprach von einer *Zivilreligion*, *Kant* von einer Religion in den Grenzen der Vernunft. Der Mensch wird auf der privaten moralischen Ebene zum vernünftigen Selbstsubjekt.

Die *Kulturidee* ging dann einher mit dem Selbstverständnis der *Kulturwissenschaften*. Ihr stand nicht mehr die Religion gegenüber, sondern sie bezog wehrhafte Position gegenüber den aufblühenden *Naturwissenschaften*. Diese drohen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts damit, die Rolle eines *semireligiösen Naturwissenschafts-Fundamentalismus* zu übernehmen, der dem Menschen die durch die Aufklärung erlangte Freiheit abspricht. Mit den Göttern kann man noch in eine Art von Dialog treten. Die humane Ideenwelt konnte man noch selbst ausformen. Das Rationale war dem Menschen selbst eigen und erhob ihn in eine Sonderrolle gegenüber den Tieren. Aber mit der kalten Natur und ihren Gesetzen gibt keine Diskussion. Zumindest konnte man deren Gesetze allerdings zu eigenen Zwecken, vor allem technisch, nutzen.

Damit steht der Mensch plötzlich völlig „allein“ und empfindet sich als in die blinde Welt geworfen. Die Seele erfährt er nun zudem als (dunkle) Psychologie des Unbewussten. Damit bröckelt auch der Stolz der Rationalität. Diese Gefühlslage verlangt nach einer neuen Beherrschung durch die *Philosophie*. Von den großen göttlichen Hirten wie ein Kind im Stich gelassen, suchte der Mensch gleichsam Schutz in seiner eigenen Herde.

Um sich dort zumindest kollektiv seiner Menschenwelt zu vergewissern, richtete er sich mit dem Begriff der Kultur neu ein. Mit dem „freien“ Nachdenken schuf er sich die Kulturphilosophie. Sie besteht aber nicht nur im Nachdenken „über“ seine Kultur, weil er sie und ihren Schutz damit gänzliche verlassen hätte müssen, sondern es war auch und zumindest vorrangig ein selbstreflexives Nachdenken „innerhalb“ seiner Kultur. Der „Konsens“ in der Gruppe muss ihm dazu ausreichen. Die Selbstreflexivität zeichnet das Kulturelle aus und erfährt nun auch seine philosophische Anerkennung und Ausarbeitung.

Die Willensfreiheit des Menschen mag eine kulturelle *Fiktion* sein, aber als solche ist sie hilfreich und sinnvoll, weil sie unter anderem die Menschenwürde und die Demokratie begründet. Insofern bildet

die Kultur - zumindest - eine Art von Freiheitsblase innerhalb der Natur.

Erkennt aber der Kulturalismus seine eigene *religiöse Struktur* an, dann ist als Rückschluss daraus und auch aus sonstigen kulturwissenschaftlichen Gründen der Schritt dazu getan, die Kulturphilosophie als eine *semireligiöse Lehre* zu verstehen.

Ohnehin belegen die *kulturwissenschaftlichen* Ansätze, insbesondere die anthropologische Ethnologie, die Zivilisationen mit einander vergleichen, dass keine Gesellschaft, und damit auch nicht ihre menschlichen Mitglieder ohne eine Art von *Religion* und deren Ethik und Riten auszukommen scheint und sie alle auch über weise Menschen verfügen, die als Deuter und Mittler auftreten.

Im Lichte dieser Thesen sind einige weitere Ausführungen von *Konersmann* zu lesen. Er erklärt¹⁷⁴, „*die Philosophie der Kultur rückt genau diesen gewöhnlich als trivial abgeblendeten Aspekt des genuin Menschlichen ... in den Blick.*“ Damit betont auch er das humanistische Grundmodell.

Zudem er fügt dann an: „*Sie zeigt die Kultur als Welt des freigestellten Menschen.*“ Freigestellt meine beides, die „*Geworfenheit*“ und „*Selbstbefreiung*“. Während die Selbstbefreiung noch das Erbe der Aufklärung spiegelt, bezeugt die „*Geworfenheit*“ die große Unsicherheit eines Existenzialismus, der zugleich auf die unfassbare Natur verweist, in die der Menschen geworfen ist.

Konersmann legt aber Wert auf beides und bezieht die Mitte zwischen der aktiv angelegten Freiheit und der passiven Naturidee. So schreibt er einsichtig: „*Die Kulturphilosophie entfaltet sich zwischen den Extremen, sei es gnostischer, sei es libertärer Bestimmungen des Menschen*“. Die Gnosis beinhaltet dann einen vom Geheimnis umwobenen semireligiösen Ansatz, der aber mit dem Sein und der Natur verbunden ist. Das Libertäre steht für die Freiheit, und die Mitte zwischen diesen beiden Polen bildet das Feld der *Kultur*.

¹⁷⁴ Konersmann, Einleitung, 2012, 1 ff. , 2.

Der Sache nach greift er dabei einen *aristotelischen* Ansatz auf, der die Suche nach der kaum fassbaren *Mitte* betrifft.¹⁷⁵

Für die Kulturphilosophie gibt es in diesem Sinne die alte und starke Idee des *aristotelischen Pragmatismus* einerseits und die frühmoderne Mischidee eines *Naturrechts* andererseits. Das Naturrecht ergibt sich aus beidem, den Zwängen der Natur (in die der Mensch geworfen ist) und der Idee des Sozialvertrages (der befreiten Menschen).

Das postmoderne methodische Element der Kultur beschreibt *Konersmann* einsichtig mit den Worten¹⁷⁶: „*Die kulturelle Logik ist rekursiv*“. In Anlehnung an *Cassirer* ist Kultur und vor allem ihre Philosophie also, wie anzufügen ist, in der westlichen Welt ein Teil der Kultur selbst und hilft ihr dabei, sich bewusst zu werden und sich dann auf diese Weise auch weiter auszuprägen.

Der kulturelle Blickwinkel ist einerseits eng verwandt mit dem systemischen Denken, versucht aber andererseits dessen kybernetische Blindheit zu vermeiden und dem freien Geist einen Platz zu erhalten.

Insofern ist die westliche Idee der Zivilreligion zumindest eine Form der westlichen Kulturphilosophie, denn das „Zivile“ bildet zunächst einmal eine Kultur im Sinne der Kulturwissenschaften. Aber die westliche Kultur, die im politischen Bereich mit Begriffen wie der „Freiheit“ und mit der Vernunft verbunden ist, ist durch die Forderung nach Gleichheit und Solidarität zu überhöhen zu Menschenwürde und Selbstherrschaft und braucht dazu die Idee vom zumindest teilweise „befreiten Menschen“ und trotz aller Zweifel, dann auch den Glauben an ihn. Aber die Zweifel zu berücksichtigen, heißt eben auch, dem Naturalismus seinen Platz einzuräumen und von der Möglichkeit auszugehen, die Freiheit des Menschen nur zu fingieren und dann nur eine zivile Binnenreligion mit vielen kulturellen Aufgaben zu betrau-

¹⁷⁵ „*Die Extreme scheinen einander gegenüber zu stehen, weil die Mitte keinen Namen hat.*“ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Dirlmeier), 1999, 1125b. Dazu auch am Schluss seiner an Heidegger ausgerichteten Zivilisationsphilosophie: Berger, *Philosophie*, 2006, 213.

¹⁷⁶ Konersmann, *Einleitung*, 2012, 1 ff. , 2 („*Das Auftauchen des Kulturbegriffs erlaubt es, die Formen darzustellen, in denen die Kultur sich ›naiv‹ erfüllt und für die Akteure unmittelbar Präsenz gewinnt. Diesen nachträglichen und zugleich distanzierenden „Akt“ der „Benennung“ (Cassirer ECW13, 477) der menschlichen Welt als „Kultur“ vollzieht die Kultur selbst sowie, in ihrem Rahmen, die Philosophie.*“).

en, die noch in mittelalterlichen Clan-Gesellschaften die Religionen übernommen haben, um Gesellschaften kulturell zusammenzuhalten.

Da die westliche Leitidee vom Selbstbild des (zumindest teilweise) freien Menschen ausgeht, erwächst aus dem kulturwissenschaftlichen Hintergrund dann eine *Kulturphilosophie*. Die Idee der Zivilreligion betont mit dem Zivilen das antike Bürgerrechtliche und aus humanistischer Sicht das Naturrechtliche. Insofern erklärt sich dann die Kurzfassung als einer „*Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie*“.

2. Symbolisch-mythisches Universum des Menschen (*Cassirer*)

Die Idee des zivilreligiösen Humanismus, die es auszubreiten und zu belegen gilt, unterstützt eine der Leitthesen des großen Kulturphilosophen *Ernst Cassirer*, wenn er über den Menschen schreibt:

„Er lebt in einem symbolischen und nicht mehr bloß in einem natürlichen Universum. Statt mit den Dingen selbst umzugehen, unterhält sich der Mensch in gewissem Sinne dauernd mit sich selbst. Er lebt so sehr in sprachlichen Formen, in Kunstwerken, in mythischen Symbolen oder religiösen Riten, dass er nichts erfahren oder erblicken kann, außer durch Zwischenschaltung dieser künstlichen Medien“.¹⁷⁷

Cassirer setzt also die Welt der „mythischen Symbole oder religiösen Riten“ *absolut*. Er setzt folgerichtig das Erleben als Erfahren nicht nur neben das nach Erkenntnis suchende „Erblicken“, sondern reiht es davor ein.

Ebenso betont *Cassirer* die Idee der - aus christlicher Sicht gottebenbildlichen¹⁷⁸ - Selbstschöpfung der eigenen Kultur, wenn er erklärt.

¹⁷⁷ Cassirer, Versuch, 1944/ 2007, 49 f.

¹⁷⁸ Dazu und zur Begründung der Menschenwürde aus evangelischer Sicht: Körtner, Menschenwürde, 2013, 321 ff. , 321ff. (kirchliche Positionen), 326 ff. („*Einfluss des Christentums auf die Geschichte der Menschenrechte und des modernen Menschenwürdebegriffs*“, aber „*in der alten Kirche und im Mittelalter*“ wurde „*aus dem Gedenken, dass unterschiedslos alle Menschen auf die göttlich Gnade angewiesen sind,*“ ... „*keineswegs die Überzeugung von natürlichen und unverlierbaren Menschenrechten abgeleitet*“, auch nicht aus der „*gemeinsamen Gotteskindschaft*“), 327 (Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit verbindet sich in altkirchlichen Zeiten mit dem Gedanken des Paulus,

„Im ganzen genommen könnte man die Kultur als den Prozeß der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen beschreiben. Sprache, Kunst, Religion und Wissenschaft bilden unterschiedliche Phasen in diesem Prozeß. In ihnen allen entdeckt und erweist der Mensch eine neue Kraft, die Kraft, sich eine eigene ‚ideale‘ Welt zu errichten.“¹⁷⁹

Aus dieser Kreativität folgt für *Cassirer* auch die Art der Persönlichkeit des Menschen, die er als Akt der Selbstformung über die Taten begreift:

„Das Allgemeine, das sich uns im Bereich der Kultur, in der Sprache, in der Kunst, in der Religion, in der Philosophie enthüllt, ist daher stets zugleich individuell und universell. Denn in dieser Sphäre läßt sich das Universelle nicht anders als in der Tat der Individuen anschauen, weil es nur in ihrer Aktualisierung, seine eigentliche Verwirklichung finden kann.“¹⁸⁰

Cassirer greift damit in etwa auf die Seelenlehre des *Aristoteles* zurück, nach der die Seele die Anlagen des Menschen überhaupt erst vollendet, also mit *Cassirer* „seine eigentliche Verwirklichung finden kann.“¹⁸¹ *Cassirer* entwickelt diesen Ansatz aber vorrangig für seine Lehre von der universellen Kultur, um deren Elemente dann auf die Idee vom einzelnen Menschen „zurück“ zu übertragen. Der Aspekt des *Mythos* spiegelt dann die wissenschaftliche Unfassbarkeit der Seele im *aristotelischen* Sinne.

dass Christus alle Unterschiede zwischen Griechen und Juden, Mann und Frau, Sklave und Freien“ aufgehoben hat, weil „alle ausnahmslos der Sünde unterworfen und auf die göttliche Vergebung angewiesen sind“), 328 (Im *Renaissance-Humanismus* werde die „Gottesebenbildlichkeit.... nicht mehr als eine in sich ruhende Eigenschaft des Menschen, sondern als sein *schöpferisches, tätiges Vermögen* begriffen“, (Hervorhebungen nicht im Original).

¹⁷⁹ Cassirer, Versuch, 1944/ 2007, 345.

¹⁸⁰ Cassirer, Manuskripte, 1995, 17. Siehe dazu etwa auch Schwemmer, Cassirer, 1997, 150.

¹⁸¹ Zu Seele als „Vollendung“ der Angebote der Organe: *Aristoteles*, *De anima* (Theiler), 1995, 412a: 27, 412b: 6 („*erste Entelechie*“). *Aristoteles*, *De anima* (Theiler), 1995, I 1, 403a: 3 ff.; II 3, 414a: 29 ff. Zu den Funktionen der Sinnenseele bei Mensch und Tier, siehe: Sorabji, *Intentionality*, 1992, 195 ff., zu den einzelnen Emotionen: Rapp, *pathos*, 2005, 403 f.; Sorabji, *Animal*, 1993, 267 ff., sowie zusammenfassend und literaturreich: Wikipedia, „Seele“ <http://de.wikipedia.org/wiki/Seele>, 29. 6. 2012. Siehe ferner: Busche, *Seele*, 2001, unter anderem 13 ff.

Begriffe wie der des *Prozesses*, der *Aktualisierung* und der *Kraft* stehen damit im Vordergrund. Auch ist das „Allgemeine“ zugleich „universell“ und „konkret“, sodass die eher *soziale* Idee des Allgemeinen¹⁸² auch diesen Widerspruch überbrückt. Die „*künstlichen Medien*“, und zwar diejenigen „*der sprachlichen Formen, in Kunstwerken, in mythischen Symbolen oder religiösen Riten*“, bestimmen ebenfalls die universelle Idee der Kultur.

Der Umstand, dass auch die Aufklärung mit der Idee der Zivilreligion, der Vernunftreligion oder auch mit der Verherrlichung der Freiheit zugleich die eigene Subjektstellung *heiligt* und dass die aufgeklärte Gesellschaft immer versucht, sie in eine Rechtsform zu fassen, indem sie Menschenrechtserklärungen in Schriftform verbreitet oder diese Höchstideen in sprachliche Es-Werke münzt, die sie dann für den Einzelnen in bekenntnishafte Schlagworte und Formeln zusammenfasst, wie „Menschenwürde“ und „Demokratie oder „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, gibt *Cassirer* insofern recht.

Die Art der lebendigen Formung erfüllt aber, zumindest aus der sozio-biologischen Sicht, auch einen Zweck. Die Kultur dient zudem dazu, viele Arten von großen und kleinen *Wir-Identitäten*¹⁸³ zu schaffen und sich von anderen Kulturen abzusetzen, sodass die universelle menschliche Kultur sich alsbald in einem Modell von halbautonomen Subsystemen auflöst, die insgesamt ein vages Metasystem bilden. Auch der Einzelne formt in etwa in diesem Sinne seine mehrschichtige *Ich-Identität*.

Methodisch lässt sich jede große Idee absolut setzen, und es lassen sich auf diesem Wege dann auch recht sinnvolle Schlüsse daraus

¹⁸² Dazu aus der Sicht des Verfassers: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 3. Hauptteil, III. („*Allgemeinheit, Öffentlichkeit und Demokratie*“).

¹⁸³ Siehe dazu aus der Sicht des deutschen Verfassungsrechts, und zwar seinerzeit für die Wiedervereinigung der beiden Teile Deutschlands: (Hervorhebungen nicht im Original) Scholz, *Grundgesetz*, 1998, 11 ff.: „Eine *Verfassung* [...] formuliert und formiert [...] die *maßgebende Werteordnung* für das Gemeinwesen und sie übernimmt über den Kontext von konstitutioneller Grundordnung und Werteordnung zugleich die *maßgebende Integrationsfunktion* für das Staatsvolk als Ganzes. Sie erfüllt in dieser integrativen Funktion also auch und namentlich die *Grundlagen von staatlicher und wertemäßiger Identität, bürgerlicher Identifikation und konstituiert sich selbst damit als prinzipiell identitätsstiftende, wie zu dieser Identitätsstiftung auch verpflichtete Institution.*“

ziehen, so dass sich ein gesamtes, einigermaßen geschlossenes, deduktives Gedankengebäude ergibt.

Jede Fachwissenschaft wählt letztlich diesen Weg, und ebenso alle ihre Unterformen, die Philosophie, die Sozialwissenschaften, die Wirtschaftswissenschaften, die Rechtswissenschaften, aber auch Physik, Biologie und Psychologie.¹⁸⁴ Sie alle können einander auch in ihre Dienste nehmen und damit umfärben. Daneben gibt es auch ambivalente gemischte Sub- und zugleich Meta-Teil-Systeme von Brückenwissenschaften wie die Rechtsphilosophie oder auch die Kulturphilosophie, die den Austausch zwischen zwei Disziplinen organisieren, aber dort selbst auch zu hängen scheinen. Alle Fachwissenschaften werden jedoch einräumen (müssen), eine Art von eigener Binnenkultur entwickelt zu haben. Damit ist ihnen die *Kulturidee als formale Metaidee* gemeinsam. Ihr können sie sich allerdings auch nicht unterwerfen, ohne ihre Autonomie zu verlieren. So werden sie im Worte „mythische Symbole“, das „mythisch“ gern ebenso löschen wollen wie das Attribut des Religiösen bei ihren Riten. Stattdessen verwenden wir jedoch immerhin gern das verwandte Wort des Narrativen. Aber als Teil der eigenen Methode bleibt das Kulturelle dennoch in jeder Disziplin, offen oder verdeckt, und sei es auch nur als Teil der *gesamten Wissenschaftstheorie* relevant.¹⁸⁵

Im Kern handelt es sich bei Mythen zwar um *Göttererzählungen*. Insofern passt dieses Wort nur bei einer weiten Auslegung oder im

¹⁸⁴ Neustens zum Thema „Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft“ bietet der Rechtsphilosoph Kirste, *Rechtswissenschaft*, 2015, 95 ff., 95 ff. (Aus der Zusammenfassung im selben Sammelband siehe das von Kirste mitgestaltete Vorwort, S. 6, Hervorhebungen nicht im Original): „Ausgehend von der *Vagheit des Begriffs der Kultur* unterscheidet er (Sprenger) zunächst drei Theorien zu ihrem Verhältnis zum Recht: *Heteronome*, die von der Bestimmung des Rechts durch letztlich irrationale Kräfte der Gesamtkultur ausgehen, *autonome*, die Recht und Kultur als Ausdruck von Freiheit verstehen und schließlich diejenige *Ernst Cassirers*, die beide Aspekte zu *vermitteln* versucht, indem sie auch das Recht als symbolische Form begreift. Sein (Sprengers) Humanismus versteht gewissermaßen „*miseria*“ und „*dignitas*“ als *Grundlage der symbolbildenden Kraft des Menschen als Kulturwesens*. Wer wollte leugnen, dass das Recht durch die „*miseria*“ veranlaßt ist; wer aber auch, dass diese nur unter Beachtung der „*dignitas*“ überwunden werden kann?“).

¹⁸⁵ Siehe: Brandt „Wissenschaftserzählungen. Narrative Strukturen im naturwissenschaftlichen Diskurs“, 2009, 81 ff. im Sammelband „Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens“.

Sinne einer Analogie. Aber auf diese Weise kann man das Mythische mit Cassirer auch als *Denkform* begreifen und den „echten“ Mythen, den Götterzählungen, an die Seite stellen.¹⁸⁶ Vereinfacht handelt es sich um eine Art von *phänomenologischem* Ansatz, des Rückgriffs auf die „Lebenswelt“. Die Erzählung von den Taten oder Leiden eines Gottes oder Halbgottes vermittelt uns die „göttliche Wahrheit“, und zwar in der vorsichtigen *induktiven* Art eines großen Beispiels, die auf die *Anschaulichkeit und das Erfahrbare* setzt.¹⁸⁷ Vergöttlicht sich der Mensch, so wird und kann er auf diese Methode, und auch auf ihre alte Art der religiösen Tradition, zurückgreifen.

Mythen sind konkret und zugleich offen für eine bunte Vielfalt der persönlichen Deutungen und erlauben zudem eine Reduktion im Sinne einer Identität schaffenden „ganzheitlichen“ Einheit. Rational und funktional betrachtet stellen sie auch einen Fokus oder eine Projektionsfläche für gesamte Kulturen und eben auch für die einzelnen Gläubigen zur Verfügung.

¹⁸⁶ Zum „mythischen Denken“ siehe Cassirer, Philosophie II, 1925/1973, 59 ff. Siehe auch https://de.wikipedia.org/wiki/Mythos#cite_note-8 (Hervorhebungen nicht im Original): „Ernst Cassirer charakterisiert den *Mythos als „Denkform“* mit folgenden Merkmalen: Der Mythos ebenso wie das religiöse Ritual machen keine Unterscheidung zwischen verschiedenen Realitätsstufen (Immanenz/Transzendenz). Der Mythos kenne zudem keine Unterscheidung zwischen „Vorgestelltem“ und „wirklicher“ Wahrnehmung (Traum/Wacherlebnis) und keine scharfe Trennung zwischen der Sphäre des Lebens und des Todes. Er kenne keine Kategorie des „Ideellen“, denn alles (auch Krankheit und Schuld) habe „Dingcharakter“. Er betrachte Gleichzeitigkeit oder räumliche Begleitung als „Ursache“ von Ereignissen („post hoc ergo propter hoc“). Diese Merkmale lassen sich laut Cassirer nicht nur im „echten Mythos“, also der Göttererzählung, finden, sondern auch in anderen Textarten wie in Gebeten und Liedern.“

¹⁸⁷ Zur Lebenswelt aus der Sicht der Phänomenologie siehe Figal: „*Keine naturwissenschaftliche Theorie, das hat allen voran Husserl gezeigt, kommt ohne lebensweltliche Bedeutungsmomente aus; immer sind Vorstellungen, Begriffe, Erfahrungen in sie eingegangen, die allein naturwissenschaftlich nicht zu entwickeln sind. Und sofern die naturwissenschaftlichen Erklärungen im Sinne einer Verfügung, zum Beispiel therapeutischer Art, gemeint sind, bleibt sie Absichten und Zielen unterstellt, die es nur in der Lebenswelt geben kann. Der naturwissenschaftliche Erklärungsversuch menschlichen Lebens ist, so paradox es klingen mag, eine lebensweltlich gebundene Selbstnaturalisierung des Menschen – eine Selbstnaturalisierung, die unfreiwillig die Nichtnaturalisierbarkeit des Zusammenhangs erweist, indem sie geschieht.*“ Figal, Möglichkeit, 2015, 1.

Den Übergang von den Götterzählungen zum *Menschlichen* bilden - aus anthropologischer Sicht - vermutlich die (subjektiven) *Ahnenkulte* und der (objektive) Identität stiftende familiäre Geist als Totem. Bei ihnen werden die ehemals menschlichen Ahnen und der Geist gleichsam vergöttlicht und zudem auch verdinglicht.

Große Ahnen kennen auch die Wissenschaften. Ebenso werden mit den großen Ahnherren des vor allem westlichen Denkens auch gern Erzählungen verbunden, die zugleich auch wie (oder als) Gründungsmythen wirken. Der Tod des *Sokrates* gehört dazu, der zugleich belegt, dass das sokratische Denken, und also der sokratische Geist, sich als gleichsam unsterblich erweist. *Darwins* Evolutionstheorie ist untrennbar mit seiner Schiffsreise verbunden, die zugleich das „Erfahren“ des empirischen Wissens symbolisiert. Zum Fortgang der Erzählung gehört auch *Darwins* ängstlicher Verzicht darauf, seine Erkenntnisse der damaligen Welt sofort zu offenbaren. Ebenso steht die Entdeckungsfahrt des *Kolumbus* für den Beginn der europäischen Neuzeit. Diese Erzählungen und ihre Fortsetzungen besagen viel über die kollektive Subjektivität dieses wie jedes *Weltbildes*, über die christliche Ethik und auch über deren politischen und den ökonomischen Hintergrund.

Zudem treffen sich, wie Ethnologen herausstellen würden, die Wissenschaftler gern zu meist jährlichen Tagungen oder Symposien, die sie durchaus „im rituellen Dienste“ zum Wohle ihrer jeweiligen Fachwissenschaften und Unterdisziplinen abhalten. Bei diesen Treffen der fachwissenschaftlichen Meister und Großmeister ihrer Zunft diskutieren sie jeweils auch die großen Schriften ihrer eigenen großen „Ahnen“, lies: Propheten, unter einander, und zwar immer wieder.

Aus der methodischen Sicht der kritischen Erkenntnistheorie ist anzufügen, dass auch alle *Letztbegründungen* zumindest insofern über *mythische*, weil „dunkle“ Hintergründe verfügen.

„Religiös“ meint auf derselben höchsten Ebene, sich zu einer *fundamentalistischen* „Verankerung“ zu bekennen, an die man aber zugleich seine Existenz und Identität als Fachwissenschaftler zurückbindet. „Sinn und Notwendigkeit“ der jeweiligen Wissenschaften setzen sie jeweils Weise „absolut“, und sie gründen sich selbst und auch ihren Gegenstand zudem auf ihre „soziale Realität“, und zwar auch dann, wenn sie diese Säulen ihrer Grundlagen selbst noch einmal spielerisch hinterfragen mögen. Verfestigt sich dagegen das Nachfragen selbst zu einem Hauptanliegen, so erwächst daraus wieder eine eigene Unter-

wissenschaft, wie etwa die kritische Erkenntnistheorie. Rechtsphilosophen jedenfalls glauben an „Sinn und Notwendigkeit“ von Recht und von Philosophie sowie an deren Verbindung etwa als Rechtsethik. Ebenso verweisen sie auf die „Existenz“ als soziale Realität des Rechts.

Also ist mit *Cassirer* festzuhalten, dass Riten und Mythen, sowie ohnehin der Symbolismus der Worte und Schrift, zumindest dann auch die gesamtwestliche Philosophie prägen, wenn man tolerant bereit ist, sich zumindest einer Analogie gegenüber den Religionen zu öffnen. Insofern ist dann mit ihm von einem „symbolisch-mythischen Universum“ zu sprechen, das *auch* das Wirken der Wissenschaftler mitbestimmt.

Allerdings legt man - in diesem Sinne - *Cassirers* Kulturfundamentalismus zugrunde, so ist sofort anzufügen, dass wir Menschen auch über die *kulturelle* Fähigkeit verfügen, diese *kulturellen Methoden* (und Freiheiten) weitgehend *auszublenden* und damit die (symbolische-mythische) Form dem Inhalt zu unterwerfen.

Denn Begriff und Idee einer vorrangig weltlichen „Zivilreligion“ enthalten nicht nur das Element einer säkularen Art von Ersatz-Religion. Das „Zivile“, das von der „Vernunft“ im weiten Sinne und vom „Naturrecht“ im konkreten geprägt ist, enthält auch zumindest zwei große Unterformen, die aus wissenschaftlich-methodischer Sicht als eher spekulative *Geisteswissenschaft* und als vor allem empirische *Natur- (und Sozial-) Wissenschaften* daherkommen.

So versuchen wir etwa auf *empirischer* Ebene uns mit den „Dingen“ oder der „Natur“ selbst zu beschäftigen und dabei „objektive“ Erkenntnisse zu sammeln, die wir gern als wahr begreifen. Dabei verdrängen wir unsere Rolle als Beobachter der Dinge weitgehend und koppeln auch das Wissen ab, dass die sozial-reale Gültigkeit unserer Erkenntnisse etwa vom Konsens der Experten abhängt. Auf der *geistigen* Ebene gehen wir gern analog dazu vor. Wir setzen gern Vernunft, Verstand und zudem wohl eben den Glauben ein, um das Subjektive und das Gerechte, das Höchste und das Gute, das Freie und das Systemische entweder ebenfalls als „objektiv“ richtig zu begreifen, oder es zumindest als intersubjektiv und über den idealen Dialog, also den Konsens als gültig zu erfassen. Dann aber werden wir doch im Sinne von *Cassirer* in einem Prozess letztlich dialektisch den Konsens wieder kritisch hinterfragen und nach neuen oder abgewandelten und zumeist komplexeren Thesen suchen.

Grundsätzlich kann man *Cassirers* Sicht also die Frage entgegenhalten, ob denn nicht die „künstlichen Medien“ und das Mit-Sich-Selbst-Unterhalten lediglich „Mittel zu höheren Zwecken“ darstellen, die zwar als *Methoden* mit zu bedenken sind, aber hinter dem jeweiligen Erkenntnisziel als bloße Diener zurückzutreten haben. Diesen Weg werden viele Wissenschaften gehen und gehen müssen, um aus normativer Sicht eine gewisse *Autonomie* zu erlangen. Systemisch gewendet können die einzelnen Disziplinen sich nur auf diese Weise einigermaßen geschlossen *selbst organisieren*. Am Ende stimmt also beides, Fachwissenschaften agieren vor allem nach innen „autonom“, nach außen haben sie sich, mit staatspolitischen Begriffen umschrieben, „solidarisch“ in eine wissenschaftliche Gesamtkultur einzugliedern und nur Anspruch auf „faire Teilhabe“ am Ganzen. Aus systemischer Sicht gleichen Systeme eben *osmotischen Zellen* und verfügen zwar nur, aber eben doch zumindest über „Teilautonomie“.

Ferner droht auch jeder Fachwissenschaft, die ihren Gegenstand in ontologischer Art ernst nimmt und damit auch der Kulturphilosophie, immer die *allgemeine* erkenntniskritische Nachfrage, ob sie sich der *Existenz ihres Gegenstandes* denn so sicher sein kann oder ob es sich dabei nicht bestenfalls um ein bloßes *Phänomen* handelt.

Hinter allem steckt zudem das große Wissenschaftsproblem, dass es keine wirkliche - positive - *Universalphilosophie* mehr gibt und wohl auch nicht mehr geben kann, die den Ansprüchen, die die jeweiligen Fachwissenschaften an sie stellen, wirklich genügt. Dabei stellt sich noch nicht einmal die methodische Frage nach dem Sprung zu einem *ganzheitlichen Denken*, bei dem das Ganze mehr ist als die Teile oder bei dem das Metasystem das Subsystem beherrscht. Das wäre formal eine Art von Religion, als der Weg, die menschlichen Erkenntnisse unmittelbar an eine Welt-Mystik zu binden. Die *methodischen Mittelwege* beruhen auf der Bescheidenheit, und zwar als semireligiöser Rückzug des denkenden und zweifelnden Menschen auf *Erscheinungen* und die Fokussierung auf *Symbole*.

Zu dieser Gedankenwelt gehören auch die Schriften von *Husserl*¹⁸⁸, *Habermas*¹⁸⁹ und *Searle*, der im Übrigen auch von „*mystery*“

¹⁸⁸ Siehe etwa, Husserl (Biemel), *Krisis*, 1935/1976, 4. Zudem: Biemel, *Bedeutung*, 1979, 10 ff., 14.

¹⁸⁹ Siehe zunächst Habermas, *Diskurs*, 1988, 348 f; zudem: Habermas, *Universalpragmatik*, 1976, 353 ff., 353 ff.; zudem: <https://de.wikipedia.org/wiki/Lebenswelt> (16. 9. 13).

spricht¹⁹⁰. Sie alle versuchen über das konsensorientierte Sprechen vom Menschen, dessen Welt als sozialreale „Lebenswelt“ *intersubjektiv* und über die *Sprache*¹⁹¹ zu erschließen. Das Humanum kennzeichnet den Menschen.

Auch etwa in *Cassirers* eigentlich interdisziplinärer Anthropologie bedient er sich des Filters des Symbolismus, wobei er sich dann allerdings zum einen mit der *Kritik* an der Verabsolutierung dieser einen Sicht auseinandersetzen müsste und zum anderen die Grenzen der Wissenschaftlichkeit, die etwa die allgemeine Erkenntnistheorie thematisiert, nicht mit abdecken kann.

Die Pluralität der Fachwissenschaften zahlt ohnehin den Preis, dass sie nichts *Ganzheitliches* anerkennen kann. Die *Religionen* wollen dagegen die Aufgabe, für das eine Ganze zu stehen, typischer Weise mit erfüllen und vermochten dies zumindest lange Zeit, vor allem jenseits der bürgerlichen Städte und für ländliche *naturnahe* Lebensweisen auch. Heute müssen sie dagegen zumindest im Westen den Wissenschaften einen großen eigenen Raum belassen.

Die Antwort auf das Fehlen und die Unmöglichkeit einer gesamtwissenschaftlichen *Universalphilosophie* ist eine doppelte. Wissenschaftlich bietet es sich an, die vielen Fachwissenschaften in zwei große,

¹⁹⁰ Searle, *Mystery*, 1992, p. 112 (“*where consciousness is concerned, the appearance is the reality.*”).

¹⁹¹ Zur Verbindung der „Lebenswelt“ mit der Sprache sowie zur Fortschreibung einer (strengen) Phänomenologie aus heutiger Sicht, Figal, *Unscheinbarkeit*, 2015, etwa 257 “*Wenn Sprache räumlich ist, statt Raum nur zu entdecken, müssten auch die Begriffe Raumcharakter haben. Wie anders sollten sie in der Sprache erfahrbar sein?*” Siehe auch den Text aus der Verlagsankündigung: “*Der Raum ist das Unscheinbare, in dem etwas erscheinen und darin Phänomen sein kann. Wenn es so ist, beschreibt die Phänomenologie nicht nur Raum, sondern ist selbst nur im Raum möglich. Die Bestimmungen des Raumes und der Räumlichkeit ... ergeben sich aus dem genauen Hinsehen, dem bewussten Erleben. So ist das Buch dem Gedanken Husserls verpflichtet, dass die Anschauung "die einzige Rechtsquelle der Erkenntnis" ist.*”- Zur „Welt“ im Sinne der „Lebenswelt“ gehört aber nicht nur der „Raum“, sondern auch die „Zeit“ und die energetische Kraft der „Bewegung“, die beide alle Erscheinungen und auch Begriffe immer wieder verändern. Auch legt das Wort von der Lebenswelt die Frage nach dem Umgang mit dem Tode und dem Nicht-Sein nahe. Hier soll die Phänomenologie nur als eine von mehreren verwandten Ansätzen aufgegriffen werden, um den „Kulturalismus“ mit Ideen zu unterlegen und auch die vage „Dritte-Welt“ des Pragmatismus philosophisch anzuleuchten.

und zudem altbekannte Gruppen zu zwingen, in die *Natur-* und die *Geisteswissenschaften*, und als Drittes die „*Methode der humanen Kultur*“ zu verselbstständigen. Unterstützt wird dieser Ansatz, letztlich nur *unterhalb* des Niveaus der Fachwissenschaften zu denken, durch einen Wechsel der Ansprüche. So liegt es zumindest aus der westlichen Sicht nahe, parallel zu den Wissenschaften einen *Pragmatismus* der (gebildeten) Bürger aufzubauen und dessen eigenständige Bedeutung zudem demokratisch zu rechtfertigen.

Wie *Hartung* einsichtig noch einmal herausstellt, setzt auch *Cassirer* seine anthropologische Kulturphilosophie ein, um den alten Dualismus aufzulösen.¹⁹² Danach stellt die symbolische Form „*eine Relation von Geistigem und Sinnlichem, von Wesen und Sein oder Form und Materie dar*“ und das Symbol sei das „*zentrale Strukturmerkmal der Kultur*“¹⁹³, was umgekehrt auch bedeutet, dass das Wesen von Kulturen durch *Strukturen* mitbestimmt ist. Symbole abstrahieren vom ganz Konkreten, und sie verfremden und verfärben ihre Gegenstände auf diese Weise.

3. Mensch als metasymbolisches Wesen des Modelldenkens (*Lenk*)

Cassirer hat seine große Kulturphilosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verfasst. Danach haben sich in Deutschland einerseits insbesondere die allgemeine Soziologie und die Soziobiologie mit wirkungsmächtigen Erklärungsmustern in den Vordergrund geschoben. Andererseits entfernen diese Wissenschaften sich zugleich von der Ausprägung der Grund- und Menschenrechte im Recht, die letztlich hochpolitisch und das westliche Selbstbild prägend ein pragmatisches Eigenleben neben dieser Diskussion führen. Denn ihr Menschenbild

¹⁹² So lautet schon der Titel seiner Schrift: „*Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*“, siehe insbesondere den Zweiten Teil („*Ernst Cassirers Transformation der philosophischen Anthropologie in eine Philosophie der menschlichen Kultur*“), *Hartung, Maß*, 2003.

¹⁹³ Zum „Recht als symbolische Form“, siehe: *Kirste, Ansätze*, 2007, 177 ff., u.a. 180 f. Symbole wiederholen nicht nur, wie anzufügen ist, sie abstrahieren vom Konkreten und verfremden damit, Symbole prägen auch das soziale „Sein“. Kultur lässt sich in der Tat auch, wie zu zeigen sein wird, als der Versuch des Menschen verstehen, „Geist und Körper“ in etwas Drittem, dem „Humanen“, zu vereinen. Zu *Cassirers „Mythos“*, dem Kern seiner Kulturidee im Kontext mit Recht und Politik, vor allem Naturrecht und Staat, siehe aus rechtstheoretischer Sicht auch *Winkler, Prägnanz*, 2013, 219 ff., 219 ff.

beruht zumindest in Deutschland auf einem *idealistisch-philosophischen* Menschenbild, das vermennt mit dem (angloamerikanischen) *naturrechtlichen Freiheitsgedanken*, der die freie Person betrifft, und mit der französischen Idee vom allgemeinen Willen, der sich aus einem ständigen Diskurs ergibt, den Kern der weltlichen Idee der Zivilreligion bildet und das nunmehr in dem Versuch mündet sollte, alle großen Strömungen in einer abgewandelten *Kulturphilosophie* zu bündeln.

Hans Lenk etwa schreibt *Cassirers* Ansatz für seine philosophische Anthropologie fort und verwendet dabei Ideen und Begrifflichkeiten aus der Soziologie und der Soziobiologie. *Lenk* betont zumal für den philosophierenden Menschen feinsinnig zu Recht, dass der Mensch im Gegensatz zum Tier zur „*Symbolisierung der Symbole*“ in der Lage sei. Daraus ergebe sich dann auch die menschliche Fähigkeit zum transzendenten Denken und damit zur Philosophie.

Der Mensch sei das „*metasymbolische Wesen, das Wesen, das Deutungen für Deutungen oder Interpretationen über Interpretationen, Symbole über Symbole oder Metasymbole über Symbole aufbauen kann und auf diese Weise sich neue Variationsmöglichkeiten erschließt.*“¹⁹⁴

Das Wort vom Metasymbolismus ist aus der Sicht der philosophischen Anthropologie, die *Lenk* verfolgt, wohl auch vor dem Hintergrund der Soziobiologie zu verstehen und vom einfachen Symbolismus abzugrenzen. Schon Gene verdichten und tradieren Informationen und stellen *Bedeutungsträger* dar. Auch *kommunizieren* vermutlich alle Lebewesen mit ihrer Umwelt und sei es nur über biochemische „Reize“. Reptilien und Vögel kennen Drohgebärden, Demutsgesten und rituelles Balzverhalten. Insofern erweist sich auf den zweiten und

¹⁹⁴ Lenk, *Vielfachwesen*, 2010, 23 (Hervorhebungen nicht im Original: "*Der Mensch ist also das Tier, das Metastufen der Symbolisierung oder Metastufen der Symbolbildung, der Symbolverwendung einnehmen kann. Er ist das Metastufenwesen, könnte man sagen, oder nicht nur das symbolische Wesen, sondern das metasymbolische Wesen.*" Anfügen könnte man, dass schon die Freiheit in der binären Form der *Negation* solche Varianten der Offenheit schafft. Dann finden jedoch keine Meta-Stufungen statt, sondern das Gegenteil der Dekonstruktion, und zwar im Sinne von Lenk dann als die *weitere Auflösung* der genetisch fest(er) vorprogrammierten subhumanen Tiere. So gelesen würden sich dann die Ideenwelten von Lenk und von Gehlen spiegeln.

naturwissenschaftlichen Blick die belebte Natur als sehr „menschlich“.

Wesentlich ist also die Fähigkeit des Menschen, über den „genetischen Symbolismus“ weit *hinaus* zu gehen und die einfache Symbolik nicht nur überhaupt *kulturell* fortzuentwickeln, was auch anderen Herdentieren möglich ist. Der Mensch vermag zum einen in *erheblichem* Maße, Kulturen auszuprägen und zugleich Instinkte abzubauen. Außerdem ist er eben auch noch fähig, sich selbst in Mußzeiten (philosophisch) zu *hinterfragen*. Zudem ist er stets dabei, naturwissenschaftlich vorzugehen und zu versuchen, die Regeln und Gesetze der Natur, deren Teil er aus der Sicht der Soziobiologie ist, zu ermitteln:

Aus evolutionsbiologischer Sicht bilden sich (kulturelle) „Meme“ aus, die den natürlichen Informationen, die die *Genen* speichern, durchaus entsprechen und die die entsprechenden genetischen Anlagen bei den komplexeren Lebewesen auch noch weiter durch ständige interessen geleitete Rückkoppelungen mit der Außenwelt ausprägen.¹⁹⁵ Durch die dazugehörige ständige neue „Selbstorganisation“¹⁹⁶ entsteht dann eine Art von Selbst. In „Schwärmen“ entwickelt sich ständig eine Art von abgestimmtem Schwarmverhalten. Jeder Teilnehmer sieht und antizipiert die Bewegungen seiner Nachbarn und reagiert darauf gemäß seiner Position. Insofern existiert eine Art von *Natur-Ethik*.

Deren Regeln greift der befreite Mensch dann entweder „freiwillig“ auf, weil und soweit er sie für vernünftig hält (Indeterminismus und Idealismus). Oder er lässt sich noch von Restinstinkten anleiten, variiert sie aber „nach Bedarf“ und Nützlichkeit (Naturalismus und Utilitarismus). Oder aber, und das liegt „im Zweifel“ nahe, er wird von all diesen Elementen motiviert. Jedenfalls kann der Mensch sich vor allem aus kurzfristigen egoistischen Gründen oder aufgrund eines Gruppendruckes in bestimmten Fällen dagegen entscheiden, die Regeln der Naturethik einzuhalten, die ihn starr und berechenbar machen und ent-individualisieren würden. Insofern erweist er sich als „frei“.

¹⁹⁵ Siehe zunächst: Dawkins, *Gene*, 1978, 191 ff.; Lumsden/Wilson, *Fire*, 1983, 120 ff., 126, 139 ff., Lumsden/Wilson, *Genes*, 1981, 305 ff.

¹⁹⁶ Dazu: Prigogine, *Sein*, 1988, 15; Ziemke, *Selbstorganisation*, 1991, 25 ff., 25; Jantsch, *Selbstorganisation*, 1986, 236.

Doch scheint sich das Menschliche zudem durch eine besondere Art der *Komplexität* auszuzeichnen. Komplexität hängt eng mit dem Element der *Dynamik* zusammen.

Begriffe wie Metaphysik, wie Transzendenz, wie Supervenienz stehen für diese offene Metaform ebenso wie im Übrigen auch die Dopplung im Wort vom „homo sapiens sapiens“. Nicht vom „animal symbolicum“¹⁹⁷ ist dann zu sprechen, sondern korrekter noch vom „animal symbolicum symbolicum“. Aus physikalischer Sicht steckt in der Doppelung die Idee der *Beschleunigung* und mit ihr der Gedanke der *Emergenz*¹⁹⁸, der auch das Wesen unseres gesamten Weltalls mitbestimmt.¹⁹⁹

Umgekehrt ist der Mensch dann auch darauf *beschränkt*, sich der „Realität“ nur mithilfe von Interpretationen nähern zu können. Insofern ist er dann scheinbar wieder auf das *Cassirer-Universum* zurückgeworfen. *Lenk* erklärt in diesem Sinne:

"Man macht sich ein Bild von sich selber in dieser Welt, man bildet sich Modelle, zum Teil interne Modelle von sich, von der Welt und ordnet sich dann in einem Metamodell so ein, dass man eben sich selbst als in diese Welt eingebettet versteht."

Und er fügt einsichtig und mithilfe empirischer Begrifflichkeiten an: *„Das sind interne Modelle des Selbst, interne Modelle der Außenwelt, die aufeinander bezogen werden; auf diese Weise hat man so etwas wie eine mentale Repräsentation der entsprechenden äußeren oder realen Verhältnisse im Vorstellungsbild.“*²⁰⁰

Lenk selbst verbindet also den eher philosophischen Symbolismus mit dem eher naturwissenschaftlichen Parallelmodell von der „Repräsentation“, welches seinerseits eine Form der Spiegelung darstellt, die Imitationen und Reaktionen erlaubt und zudem den Aspekt der Wechselseitigkeit und der Kooperation verkörpert. Die klassische Metapher

¹⁹⁷ Lenk, *Vielfachwesen*, 2010, 21.

¹⁹⁸ Siehe Anderson, *Physics*, 1995, 6653 ff. („*This principle of emergence is as pervasive a philosophical foundation of the viewpoint of modern science as is reductionism.*“).

¹⁹⁹ Ähnlich aus der Sicht einer postmodernen Kulturtheorie: Koslowski, *Kultur*, 1988, 13.

²⁰⁰ Lenk, *Vielfachwesen*, 2010, 21.

dafür bietet *Platons Höhlengleichnis*.²⁰¹ Der Mensch ist insofern, wie man auch sagen kann, in die Höhle seines eigenen Gehirns eingesperrt und kann die Realität nur mit dessen Hilfe schattenhaft erkennen.

Aber diese selbstkritische Sicht ändert nichts daran, dass der Mensch immer – auch - versucht, die „wahre Welt der Natur“ und ihre Gesetze, so „objektiv“ als nur möglich zu erfassen. Nicht umsonst hat er, vor allem für die Physik und die Chemie eigene Formelsprachen entwickelt. Auf diese Weise ist er offenbar in der Lage, bei Bedarf seine Symbole den Dingen anzupassen. Ebenso ist er nicht nur ein „metasymbolisches Wesen“, das sich also auch von den einfachen Symbolen selbst *befreien* kann, sondern er begreift sich nicht stets als solch ein Wesen, sondern vor allem als Denker, der seine Symbole nur in dienender Weise und damit als Medien und Träger von inhaltlichen Ideen, Theorie, Konzepten oder Modellen versteht. Dabei blendet er dann seine Beschränktheit auf das Denken mithilfe der Symbole aus.

Der Unterschied zwischen den Geisteswissenschaften, voran der Philosophie, und Naturwissenschaften, voran der Physik, besteht darin, dass die Philosophie sich als eher offen, transzendental, subjektiv, autonom und ganzheitlich ausgerichtet versteht, also mehr Fragen als Antworten hat und dass die Naturwissenschaften eher auf in sich geschlossene Theorien und Gesetze zielen.

Das Dilemma der Philosophie besteht offenbar darin, dass sie für die Antworten auf ihre Fragen immer wieder auf die „Natur“ und deren Gesetze zurückgreifen muss. Das Dilemma der Naturwissenschaften besteht darin, dass sie selbst immer wieder Fragen und Spekulationen über neue Erkenntnisse nachgehen müssen, so dass sie ihre Offenheit und die zunehmende Komplexität nicht loswerden. Beide Arten von Wissenschaften teilen also ihre eigene Unvollkommenheit, und beide Sichtweisen „leben“ dann in der Praxis mit vorherrschenden Meinungen, die den Charakter von Subkulturen in sich bergen und sich zudem vielfach eigene Fachsprachen zugelegt haben. Was sie verbindet und was zwischen ihnen vermittelt, ist dann das Denken in halboffenen lebendigen Systemen.

Auf diese Weise entstehen am Ende die drei großen Teilwelten von *Geist*, *Natur* und einem begrifflich nicht recht fassbaren *synthetischen Dritten*, das soweit man *Lenk* folgt, am besten mit dem „pragmatisch-kulturellen Meta-symbolismus“ zu umschreiben ist. Es handelt sich

²⁰¹ Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 514a – 517a.

um eine künstliche und auch selbst geschaffene Binnen- und Sonderwelt des Menschen, die sich durch viele Subsysteme und Netzwerke auszeichnet,

Die offenbar zwangsweise *Zurück-“Geworfenheit“* (religio) des Menschen *auf sich selbst*. Auf diese Weise stellt auch die Ausbildung eines besonders starken symbolischen Selbst ein wesentliches Element des Religionsteils der humanistischen Idee der Zivilreligion dar.

4. Vertrauen (Simmel/Luhmann) auf Ethik - Konsensverfahren (Habermas), Unschuldsvermutung (AEM, EMRK), Urvertrauen (Erikson) und Übungen (Sloterdijk)

Fortzufahren ist mit einem pragmatischen Mischbereich von Organisation, Ethik und Soziobiologie. Ausgangspunkt ist das praktische Problem, als Preis für Art und Maß unserer Handlungsfreiheit mit der menschlichen *Unsicherheit* in komplexen Situationen umgehen zu müssen.

Mit dem Soziologen *Simmel* befinden wir uns dann in einem *mittleren Zustand* zwischen *Wissen und Nichtwissen*. Nötig sei eine „Hypothese künftigen Verhaltens“. Diese müsse sicher genug sein, um „praktisches Handeln darauf zu gründen“. Dazu dienen gegenüber anderen Menschen das *Vertrauen* in die Einhaltung von bestimmten Regeln und im gesonderten existentiellen Bereich auch der „mystische Glaube“ an höhere Ethiken.²⁰²

So geht es im sozialen Bereich um diejenige Reduktion der Komplexität, die der Mensch überhaupt erst selbst in seinen Großgesellschaften mithilfe der *vertrauensvollen Arbeitsteilung* aufgebaut hat.

Luhmann erklärt in einem berühmten Satz einleuchtend:

„Wo es Vertrauen gibt, gibt es mehr Möglichkeiten des Erlebens und Handelns, steigt die Komplexität des sozialen Systems, also die Zahl der Möglichkeiten die es mit seiner Struktur vereinbaren kann, weil im

²⁰² Simmel, Soziologie, 1908/1992, 8;
<https://de.wikipedia.org/wiki/Vertrauen>

Vertrauen eine wirksamere Form der Reduktion von Komplexität zur Verfügung steht.“²⁰³

„Komplexität und Reduktion“ sowie „Unsicherheit und Vertrauen“ sind also im gesellschaftlichen Bereich *gemeinsam* entstanden. Und:

*„Vertrauen ist in psychologisch-persönlichkeits-theoretischer Perspektive definiert als subjektive Überzeugung von der (oder auch als Gefühl für oder Glaube an die) Richtigkeit, Wahrheit, bzw. Redlichkeit von Personen, von Handlungen, Einsichten und Aussagen eines anderen oder von sich selbst (Selbstvertrauen).“*²⁰⁴

Grundlage ist also ein Vertrauen, das in seiner fundamentalen Form auch als der „tiefe Glaube“ an die Einhaltung von ethischen Grundregeln, wie die einfache Achtung des Credos vom „Respektieren“ oder von der „Würde und Freiheit“ genannt werden kann. Aber Vertrauen und Ethik gelten im Hinblick auf die Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft.

Praktisch vereinfacht liegt dem Vertrauen also das Bild vom „Freund“ zugrunde, der sich universal-ethisch gewendet als ein „guter Mensch“ zeigt. Kann aber jeder, selbst der Feind, sich grundsätzlich wandeln und auch einmal ein guter Freund werden oder gewesen sein, so beinhaltet das Vertrauen auch den *Glauben an das Gute* in jedem Menschen. Jedenfalls unter dieser Voraussetzung der Verallgemeinerbarkeit beinhaltet es dann auch einen guten Grund für den Glauben an die eigene Fähigkeit dazu und eben auch an den *eigenen Anspruch* darauf.

Hinzu tritt die Annahme von *Handlungsfreiheit*, wenn es weiter heißt:

„Zum Vertrauen gehört auch die Überzeugung der Möglichkeit von Handlungen und der Fähigkeit zu Handlungen.“

So ist eine menschliche Handlungsalternative eröffnet, die dem Vertrauen entgegensteht. *„Als das Gegenteil des Vertrauens gilt das Misstrauen.“*

²⁰³ Luhmann, Vertrauen, 2000, 8.

²⁰⁴ <https://de.wikipedia.org/wiki/Vertrauen>, (15. 8. 16).

Damit wird deutlich, dass das Vertrauen nicht ohne Misstrauen zu denken ist und in einer unsicheren Lage eine bestimmte *vertypte Grundhaltung* enthält.

Das Misstrauen ist mit dem Bild des Fremden oder auch des Feindes verbunden. Ethisch gewendet ist der Mensch damit auch zum Bösen fähig. Er verletzt die Würde und die Freiheit, und zwar als Idee ebenso wie diejenige von konkreten Personen.

Die Trennungslinie liegt offenbar bei der Zugehörigkeit zum *Solidaritätskreis* der Freunde, der Familie, der Gruppe, des Volkes oder auch der Menschheit (oder sogar der belebten Natur) insgesamt. Da das soziale Zugehörigkeitsgefühl über das Vertrauen entscheidet, ist es auch sachgerecht, dass die Soziologie diesen Aspekt aufgreift.

Man kann allerdings auch die entsprechende objektive Seite betonen und dabei auf die politische Idee der „Vernunft der Gefühle“²⁰⁵ setzen.

Der objektive gute Grund für das Vertrauen ergibt sich aus der *naturalistischen* Sicht, dass in der Natur und auch unter Menschen beide Strategien, die der Kooperation und die der Fürsorge *existent* sind und sich evolutionär als sinnvoll, weil kurzfristig, beziehungsweise langfristig als *nützlich* herausgebildet haben.

Die *Idealisten* können erklären, das Vertrauen in das Gute oder das ethische Verhalten setze die Idee vom Guten, respektive die Idee von einer Ethik voraus. Wie allerdings das Gute oder wie die Ethik dabei im Einzelnen ausgestaltet ist, ist dabei auch schon in der Philosophie und zumindest seit *Platon* und *Aristoteles* offen. Diese Offenheit

²⁰⁵ Eine Verfremdung der an sich politischen Idee der „Vernunft der Gefühle“ und ihres ursprünglichen Bezugs auf die Vernunft 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, R., 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“. Dazu auch: Simmel, Soziologie, 1908/1992, 8; <https://de.wikipedia.org/wiki/Vertrauen>.

eröffnet dem Menschen jedoch individuelle und sozial-kulturelle Freiheiten, die er für sich oder auch mit anderen mit abwägender Vernunft und Emotionen zu füllen vermag.

Aber Vertrauen ist auf das Gute zumindest insofern ausgerichtet, als es im Kern, und mit unterschiedlichem Gewicht, „Anerkennung, Fairness und Hilfe“ umfasst. Auch insofern handelt es sich um ein „vernünftiges Gefühl“. Da aber Gefühle gemeinhin eine Art von biologischer Fremdbestimmung des Menschen beinhalten, ist zugleich auf das Freiheitselement des Vertrauens hinzuweisen. Es handelt sich um eine Entscheidungshilfe bei Unsicherheiten. Sie ist zudem offenbar eng mit der vernünftig, beziehungsweise streng rational beantwortbaren Frage danach verbunden, wen man über die enge Familie hinaus als „Nächsten“ betrachten sollte und von wem man in konkreten Fällen des Zusammentreffens am ehesten „Nächstenliebe“ erwarten darf.

Grundsätzlich aber *vermengt* der sozialetische Gedanke des Vertrauens ebenso wie der umgekehrte Aspekt der Nächstenliebe

- Gefühl und Ratio,
- Sympathie und Solidarität und
- das Konkrete und das Abstrakte.

Jede *Zivilreligion*, die die *Verfasstheit* einer bestimmten Gesellschaft oder Konstitution der menschlichen Gesellschaft insgesamt betrifft, greift diese Vorstellung auf. Sie gründet sich aus pragmatischer und auch aus idealistischer Sicht auf diese beiden Grundeinsichten von Vertrauen und Ethik.

Der feste Glaube an die Existenz von etwas Gutem im Menschen bildet dabei den Kern der sozialpolitischen Seite des Humanismus.

Dabei gehört zum Guten nicht nur die Grundfähigkeit zur Selbstbeherrschung, sondern auch der Nutzen, den dem homo sapiens seine aufklärerischen Naturwissenschaften bieten. Das politische Gute kann dabei entweder vor allem in seiner Freiheit „von“ und „zur“ Ethik liegen und damit den Liberalismus verherrlichen. Es kann aber auch eher im Glauben an die innere Würde liegen, die auf die eigene Vernunft gegründet ist. Sie kann jedoch auch eher in der intersubjektiven

Teilhabe an einer allgemeinen Kommunikation und deren höherem Geist bestehen. Am Ende kommen diese drei binnenweltlichen Leitideen nicht ohne einander aus.

Eine zusätzliche monotheistische Option besteht darin, das „Gute“ oder bestimmte Ethiken an einen Schöpfer- und Lenkergott nicht nur extern zurückzubinden, sondern zudem auch die Vorstellung zu verinnerlichen, mit seinem Gott auch in einer besonderen „Gesellschaft oder auch in einem Bunde zu leben. Die andere und naturalistische Variante beinhaltet, sich in *systemischer Weise* als „Teil der Natur“ oder auch des Kosmos zu begreifen und sich auf diese Weise auch schon wieder den Naturreligionen anzunähern.

Die Blickweisen sind unterschiedlich, aber die Grundausrichtung erweist sich als dieselbe,

- das Vertrauen und die Idee der Gesellschaft,
- der komplexe Nutzen und die Idee vom guten Verhalten,
- die abwägende Vernunft und die guten Emotionen

sind im Menschen verankert. Zwar gehen sie Hand in Hand mit dem Zweifel daran und auch mit ihren Negationen. Aber bei Unsicherheiten bestimmen sie doch -aus ontischer Sicht und damit auch im Alltag- seine Verfasstheit, im privaten wie im öffentlichen Bereich. Je mehr der Mensch von *Natur* und *Gesellschaft* „befreit“ ist, desto gewichtiger ist sein eigenes Vertrauen. Die Gesetze der Natur sucht er zu erkennen und sie sich persönlich mit Bildung anzueignen. Er stärkt auf diese Weise sein „Selbstvertrauen“ gegenüber der Gesellschaft und der Natur. Die eigenen und die sozialen Ethiken und die Verfasstheit der Gesellschaften, in denen er lebt, kann er, sobald auch sie sich kraft hoher Arbeitsteilung lockern und er seine Selbstbildung vorantreibt, auch mehr und mehr mitbestimmen.

Im *Konkreten* ergibt sich das soziale Vertrauen schlicht daraus, dass man schon einmal „gute Erfahrungen“ miteinander gemacht oder davon von erfahrenen Vertrauenspersonen gehört hat. Aber auch dieses Vertrauen hat einen Anfang und ist vereinfacht aus einem „kindlichen Urvertrauen“ im Sinne des Freudschülers *Erikson* entstanden²⁰⁶, und zwar durch die körperliche, seelische und geistige

²⁰⁶ Erikson (Eckhardt-Jaffe), *Kindheit*, 1950/1999, 241 ff. („basic trust“ als Ur- oder Grundvertrauen). Siehe auch „Vom Urvertrauen zum Selbstvertrauen. Das Bindungskonzept in der emotionalen und psycho-

Nähe von primären Bezugspersonen. Ihre Stimme, ihre Worte und ihre Geschichten eröffnen die zunächst wohl recht mystische Binnenwelt des menschlichen Miteinanders; in der Kinderwelt sind Menschen zunächst *insgesamt* gut und böse. Die vertrauten Autoritäten bestimmen gottähnlich das jeweils Gute. Insofern ist auf *Piagets* und *Kohlbergs* Erkenntnisse von der moralischen Entwicklung des Kindes zu verweisen.²⁰⁷

Ohnehin ist grundsätzlich zu fragen, ob die kindliche Symbolik, die auf die vergeistigte und damit aufgehellte Symbolik der Kunst und der Sportspiele der Erwachsenen vorbereitet, von jenen nur evolutionär fortentwickelt wird und wir Menschen nicht in einer Binnenwelt der lebenslang *sublimierten Kindheit* leben. Diese an anderer Stelle zu vertiefende Sichtweise würde überdies auch einerseits die Fortentwicklung und Organisierung der Grausamkeit von partiell amorali-schen Kindern untereinander miteinschließen, die sich allerdings andererseits auch schon früh als partiell hilfsbereit und somit solidarisch zeigen. Irdische und vor allem auch überirdische „autoritäre Herrscher“ begreifen wir gern regressiv und aus der Kindersicht. Wir sehen sie in der Rolle von Über-Eltern, etwa als Gottvater oder als Urmutter. Diese dürfen und wollen offenbar auch ein „Urvertrauen“ ihrer „Kinder“ erwarten. Der autonome Mensch entwickelt dazu ein passendes *inneres* Überich oder ein Gewissen.

Die kindliche Mystik von Erzählungen findet zumindest in der fiktiven Literatur ihren höchsten Ausdruck. Auch bildet die zugleich deutende und mitgeföhlige Formung einen Teil einer jeden Information, etwa von eigenen oder fremden Erfahrungen, und sie bestimmen auch jeden noch so professionellen medialen Bericht zumindest mit. Trotz aller objektiver Information stellen alle Berichte immer auch kleine eigene Neuschöpfungen eines Autors dar, der sich aber dabei wiederum auch anderen sprachlichen und geistigen Traditionen verbunden weiß und der auch die Meme seiner vagen allgemeinen und seiner konkreten Berufskultur mitverarbeitet.

sozialen Entwicklung des Kindes“ des deutschen Kinderpsychologen Posth, *Urvertrauen*, 2007, 113 ff. (zum fremdelnden Säugling im Alltagsgeschehen) und 329 (zur Relation von Über-Ich, Ich-Ideal und Gewissen“). Allerdings kann sich bei negativen frühkindlichen Erfahrungen auch „Urmisstrauen“ einprägen.

²⁰⁷ Piaget, *Urteil*, 1983, u. a. 224, zudem: Kohlberg, *Psychologie*, 1997, 23.

Bei größeren Gruppen und bei den Erwachsenen geht es vor allem um grobe *Konformität* der Aktivitäten von „Körper, Seele und Geist“, also vor allem *Gleichheit* des Verhaltens, das bei Anpassung den möglichen Widerstand durch Reibungen vermindert und das *Vertrauen* schafft und erhält.

Zur Bestimmung der Art der Konformität regiert innerhalb der jeweiligen Gruppe das Prinzip der ständigen Suche nach einem *Konsens*. Das Ideal besteht dann aus der Sicht des Einzelnen und seiner Beteiligung daran, und zwar durch das altbewährte dialogische *Verfahren* zur Konsenssuche, auf das unter anderem auch *Habermas* für seine säkulare Wahrheitstheorie zurückgreift.²⁰⁸

Er verwendet dabei wieder Rollenbilder von Wahrheitssuchenden, die sich aus dem alten forensischen Modell ergeben. Auf einen solchen wissenschaftlichen Konsens kann der Bildungsbürger dann vertrauen, weil und soweit sein Ergebnis in einem idealen Verfahren zustande gekommen ist. Die Reduktion auf eine vorherrschende Meinung, etwa über Naturgesetze oder ethische Grundregeln, reicht dann aus, um eine möglichst kohärente Leitidee zu bilden, und zwar insbesondere dann, wenn diese Deutungen altbewährte Ideen aufgreifen und fortschreiben.

Damit eröffnet sich für den Menschen im Hinblick auf die binäre Grundfrage, zu vertrauen oder nicht, zwei Freiheiten. Sie bestehen in der Möglichkeit zum *Wechsel der jeweiligen Gesellschaft* und in der Beteiligung an der *Neuformung seiner Gesellschaft*. Das gilt zwar auch für die Schulen in der Philosophie und die Blickwinkel der einzelnen Fachwissenschaften, aber vor allem für die *alltägliche Ethik*.

Es sind dann jeweils die „Nächsten“, die wie es biblisch heißt, man zu lieben habe, wie sich selbst. Zudem verfügt jeder Mensch über *verschiedene soziale Rollen*, die er unterschiedlich gut oder schlecht ausfüllen und die er gelegentlich auch wechseln kann. Er kann ein ordentlicher Verkehrsteilnehmer, ein fürsorglicher Familienvater und ein Mitglied einer kriminellen Bande sein.

Insofern lebt er in mehreren Untergesellschaften und verfolgt verschiedene Binnenethiken, die ihm, der sie gleichwohl zu seiner Identität gebündelt hat, wiederum eine ganz eigene Persönlichkeit verleihen.

²⁰⁸ Habermas, Wahrheitstheorien, 1984, 127 ff., 127 ff..

So gehören zum Vertrauen und seinem sozialen und ethischen Hintergrund unter anderem auch die Paarungen

- von Gleichheit und Konsens,
- von sozialer Freiheit und sozialen Rollen und
- von Identität und Vielfalt.

Hinzu tritt die Verfestigung durch *Ökonomie* und *Recht*. Schon der Tausch von Waren unter Fremden oder der gesprächsweise Austausch von Informationen führt nicht nur zum zivilen Vertrag, sondern damit auch zu einer kurzfristigen und flüchtigen Vertragsgemeinschaft von Nächsten. Kommunikation über Gemeinsamkeiten, vertrauensbildende Maßnahmen, das Erklären der jeweiligen Geschichte und der gute Ruf bei Dritten zeichnen sie aus. So steckt das Erstvertrauen auch im Satz „*do ut des*“ (ich gebe damit du gibst); er ist zudem verbunden mit dem *Gewaltverzicht* und der *Achtung* des anderen als potentiell Partner.

Auf dem *Grundvertrauen* beruht auch die strafprozessuale „Unschuldsvermutung“ in Art. 9 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEM) von 1879, in Art. 11 der AEM von 1948 und etwa in Art. 6 II der Europäischen Menschenrechtskonvention ebenso wie der analoge Grundsatz „*in dubio pro reo*“ (Im Zweifel für den Angeklagten).²⁰⁹ Es ist die alte „*praesumptio boni viri*“ (die Vermutung des guten Mannes).

Das fundamentale Urvertrauen hat sich aus *soziobiologischer* Sicht wohl aus der individuellen Mutter-Kind-Beziehung entwickelt, die übrigens bereits bei allen Säugetieren vorhanden ist. Sie steht *nicht* für das *kooperative Geschäft* und somit für die nützliche Gegenseitigkeit des Tauschens. Im Rahmen des Credo von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ gehört sie also nicht zur Gleichheit. Vielmehr bildet das fundamentale Vertrauen einen Ausdruck des Grundgedankens der personalen *Solidarität*. Die familiäre Eltern-Kind-Beziehung bildet das Urmodell und ist immer noch von *starken Gefühlen* getragen. Vom Träger der Elternrolle können und dürfen wir deshalb auch faktisch ein fürsorgliches Verhalten erwartet.

²⁰⁹ Dazu aus der Sicht des Verfassers: Montenbruck, *In dubio*, 1985, u. a. 45 ff.

Wer aber diese Erwartungen enttäuscht, wozu der teilbefreite, weil instinktarme Mensch²¹⁰ eben auch befähigt ist, der verhält sich nicht rollengerecht. Aber seine Gefühle, auf die wir auch mit Vertrauen können, üben einen Druck aus, sich zumindest dem Nächsten gegenüber, den er von Angesicht zu Angesicht sieht und dessen Leiden er mitempfindet, solidarisch zu verhalten. Deshalb können wir auf der *persönlichen* Ebene innerhalb von Nächsten- und Peergruppen mit Rücksicht und Verzicht rechnen.

Dabei sollte man soziale und auch egoistische *Gefühle* jeglicher Art auch rational deuten. Für den realen Nahraum, in dem für ein kluges eigenes Nachdenken weder Raum noch Zeit ist, liegt es nahe, sich an die humanen *Restinstinkte* zu halten. Sie rational zu „überdeterminieren“, wäre zwar durch *blindes Einüben* analog zum militärischen Drill für den Krieg möglich und manchmal sinnvoll. In der Regel aber brächte es aber rational betrachtet für Friedenszeiten zumeist Nachteile und Gefahren mit sich. So reicht es, die *Grundpositionen* für sich zu klären, wer zur *Nahgemeinschaft* gehört und was sie mir wert ist.

Je größer der räumliche und zeitliche *Abstand* zum Gegenüber, je *schwächer* die individuellen Auswirkungen des eigenen oder des fremden Verhaltens sind und also auch je *komplexer* die Gesellschaften sind, die der Menschen immer wieder aufbaut und unterhält, desto mehr Raum und Zeit ergeben sich für ein *vernünftiges Nachdenken*. Dabei muss dann auch das Nachdenken eingeübt werden, etwa in der Form von Schulen zu *Selbstbildung* und zur Übernahme von Selbstverantwortung.

Für das Nachdenken aber stehen *tradierte* Ideen oder Meme zur Verfügung. In ethischer Hinsicht gehen sie offenbar auf wenige Grundideen zurück, die von *Natur* aus als vernünftig anzusehen sind. So gibt es für den Naturalisten eine „Schwarmintelligenz“ von Anpassung und Rücksichtnahme, die aus Individuen große Gesellschaften formt. Die Vernunft der Natur hält also lang erprobte Strategien zur Formung von Gesellschaften bereit, die auch der Mensch für sich als vernünftig erachten kann, aber nicht muss.

Zusätzlich sorgen auch *kollektive Riten* dafür, bestimmte Verhaltensrollen einzuüben, und solche Übungen sind im Sinne der Schwarmintelligenz ebenfalls sehr vernünftig. Der Mensch muss nur entscheiden, wieviel *Gesellschaft* und wieviel *Freiheit* er grundsätzlich, langfristig

²¹⁰ Gehlen, Mensch, 1950, 36.

und auch in typischen Einzelfällen will. Dazu kann er den Rat der „Weisen“ einholen und Politiker mit der Handhabung beauftragen. Mit seiner Vernunft bestimmt er dann im Wege des Nachdenkens darüber, ob und inwieweit sein Grundvertrauen gerechtfertigt ist oder ob er es nicht anderen Personen schenken sollte.

Das bedeutet zugleich auch, dass wir zwar einen guten Grund dafür haben, denjenigen anderen *besonders zu vertrauen*, die aus säkularer Sicht *dieselbe Erziehung* zur Selbstbildung und eigenen Verantwortung genossen haben und auch sonst dieselbe Sprache sprechen.

Grundsätzlich aber gleicht insofern jeder Mensch dem anderen, denn er ist fähig, nachzudenken. Auch ist es überall *vernünftig*, den anderen Menschen wie oder auch als einen „Nächster“ oder „Bruder“ unabdingbar zu achten und zu lieben.

Zur dieser Vernunft bekennt man sich. Man hält notfalls auch kontrafaktisch in Not- und Kriegszeiten an der Geltung dieser einfachen Grundethik fest, weil man sie -im Westen- vor allem mit seiner *eigenen Identität* und nicht vorrangig mit der Identität eines Kollektives verbindet, an dessen Art der Einzelne nur unterwürfig teilnimmt.

Aber auch von dieser Rückbindung an sich und sein *Selbst* kann der Mensch sich bekanntlich kunstvoll *befreien*, indem er vor allem „gute Gründe“ dafür (er-)findet, weshalb diese Grundregeln in Bezug auf einen anderen Menschen jetzt oder auch überhaupt *nicht anzuwenden* sind. So kann er den Mitmenschen zum neutralen Dritten verwandeln oder ihn gar als Unmensch begreifen. Aber üblicherweise hat der Vernunftmensch dies vor sich und Seinesgleichen zu begründen. Auch auf diese Weise erkennt er die Regel der Mitmenschlichkeit und somit die Vermutung des guten Menschen an.

Insgesamt erweist sich die *innere Rückbindung* an das eigene (Rollen)Selbstbild mit ihrem Kern, dem *Selbstvertrauen*, als die Grundlage für den *religiösen Teil* der Idee der *Zivilreligion*. Alles Zivile ist mit der Vernunft des Einzelnen zu heiligen und die Regeln der Mitmenschlichkeit sind, für welche Gesellschaft und in welcher Form auch immer, etwa als allgemeine Menschenrechte, rituell, etwa nach dem erprobten Naturmodell des Schwarmes, durch Übungen, etwa im Sinne von *Sloterdijk*²¹¹, zu stärken.

²¹¹ Sloterdijk, *Leben*, 2009, 12 bzw. 14.

Religionen sind für ihn „*spirituelle Übungssysteme*“ und Übung deutet er als

„*jede Operation, durch welche die Qualifikation des Handelnden zur nächsten Ausführung der gleichen Operation erhalten oder verbessert wird, sei sie als Übung deklariert oder nicht.*“

Dieser Verbesserungsgrundsatz gilt allerdings wohl für jedes Lebewesen, das durch Handeln im Alltag zu lernen vermag. Auch meint *Sloterdijk* einleuchtend, aber trotz des erkennbar evolutionären Grundansatzes erneut recht anthropozentrisch, dass die „immunitäre Verfassung des Menschenwesens“ dazu führe, dass der Mensch bestrebt sei, sich zu perfektionieren, und zwar biologisch, soziokulturell (juristisch, militärisch, politisch) und symbolisch (Religion, Kunst).

Im Sinne von *Luhmann* handelt es sich bei kollektiven Übungen im Sinne von *Riten* dann vielfach um *Verfahren*, die ihre Legitimation bereits in sich tragen und dabei helfen, eine Gesellschaft zu organisieren.²¹² Man übt bestimmte Bewegungsmuster ein, die dann das Vertrauen auf ihre Wiederholung stärken, indem man aufeinander „achtet“.

Kollektive Übungen stärken dann auch die *Beziehungen* zu den individuellen Nächsten und verfestigen zugleich die Organisationsmuster des Kollektivs insgesamt, weil es auch aus solchen Mustern besteht.

Dieses Systemdenken wird auf soziologischer Ebene durch den Gedanken der „Selbstreferenz“, der „Selbstorganisation“ und der „Prozeduralisierung“ der jeweiligen Gemeinschaft bestimmt. Dahinter verbirgt sich der alte prämoderne Gedanke, dass „alles mit allem zusammenhängt“ und jede Veränderung durch Rückkopplung zu anderen Veränderung führt. Rationalisiert bestimmen „Erwartungen“ das soziale Verhalten. Sie werden entweder enttäuscht und abgeändert oder auch kontrafaktisch durch Widerspruch bestätigt und verfestigt. Sie steuern den handelnden Einzelnen oder die Untergemeinschaften. Abänderungen schaffen neue Organisationsmuster, neue Subsysteme und neue Erwartungen. Die Organisationsmuster bilden die Normen. Positive Erwartungen führen zu Werten, die jedoch nur auf Zeit Bestand haben und deshalb durch Riten in ihrer Geltung stets bestätigt werden müssen.

²¹² Luhmann, *Systeme*, 1994, 174 ff.

Auch bei „Memen“ geht es um die Imitation im Sinne von Resonanz, Wiederholung und Neuformung. Mit jeder eingeübten und erfolgreichen Rücksichtnahme wächst auch nach dem einfachen Schwarmmodell die Bereitschaft zu weiteren Rücksichtnahmen. Mit jedem ausgetauschten Wort wächst die Fähigkeit zur Kommunikation, und zwar in einem bestimmten Modus. Die Gesellschaft von Einzelnen organisiert sich also immer auch selbst. Mit der eingeübten Kultur und mit deren Angeboten des langsamen Wandels und zur Selbstgestaltung schafft sie nicht nur Vorteile im Binnenleben, sondern sucht auch den Fliehkräften zu begegnen, die mit der Freiheit der Einzelnen einhergehen, Gesellschaften wechseln und Gegengesellschaften aufbauen zu können.

Jede erfolgreiche Übung verstärkt zudem das Selbstvertrauen, und wer sich *selbst vertraut*, der kann sich auch (besser) selbst beherrschen. Er kann nach außen autonom auftreten, also nach eigenen Normen agieren, die je nach Sichtweise vor allem verinnerlichte Sozialnormen darstellen, die man sich selbst angeeignet und privat überformt hat oder die in ihren Grundzügen von natürlicher Art sind und die man nur noch selbst ausprägt. Jedes Mitglied der betreffenden Gemeinschaft kann dann auch „erwarten“, dass sich die anderen Menschen ebenso verhalten. Dann kann er mit ihnen diese seine Wir-Gesellschaft auch demokratisch und arbeitsteilig regieren.

Auf der nächsten Abstraktionsstufe vertraut man nicht nur auf das Verhalten von Menschen, sondern auch auf die Kraft von sozialen Rollen, die Einzelne allerdings ausfüllen. Darüber hinaus entwickelt der abstrahierende Mensch das *systemische Vertrauen etwa in Organisationen* oder Institutionen, die über die soziobiologische Grundform der Eltern-Kinderfamilie hinausreichen, aber auch von konkreten Mitmenschen verwaltet werden.²¹³ Am Ende handelt es sich um das Vertrauen in die Grundfähigkeit, beziehungsweise in die Wirksamkeit der systemischen „*Selbstorganisation*“ an sich, das wiederum aus idealistischer Sicht auch als das Vertrauen in die „Ethik“ und das Gute im Mitmenschen als solches zu deuten ist.

²¹³ Zum „Vertrauen als Organisationsprinzip: Vertrauensförderung im Spannungsfeld personalen und systemischen Vertrauens“ und der entsprechenden Diskussion siehe Schweer, *Vertrauen*, 2003, 323 ff. , 324 ff.

5. „Eigene“ kulturphilosophische Ergänzungen und Thesen

Vor allem mit Blick auf die oben ausgewählten Aspekte von *Cassirers* Lehren sind nun einige Korrekturen und Ergänzungen zu bedenken, die sich zum Teil schon bei *Lenk* finden. Dabei ist zu versuchen, über die „eigene“ Auswahl von einzelnen, zumeist weit anerkannten Erkenntnissen, die Idee des Kulturalismus fortzuschreiben und weiter auszuhärten und jenen dann auch mit der Idee von der Zivilreligion zu verbinden.

Erstens ist zu bezweifeln, dass der Dualismus auf dem Wege einer Kulturphilosophie eindeutig „auflösbar“ wäre. Die Kulturphilosophie würde sich auf diese Weise den Rang des *Höheren* anmaßen. Sinnvoller erscheint es, die Naturwissenschaften nicht völlig der Kulturphilosophie im Sinne *Cassirers* zu unterwerfen, sondern die Frage der Vorherrschaft mit einer weltlichen *Dreifaltigkeitslehre* einfach offen zu halten. Denn andernfalls würde sich die Kulturidee doch nur wieder von der Naturidee lösen und zumindest aus deren Sicht ein Randdasein führen.

Wissenschaftstheoretisch ist diese Sicht also in die (offene, weil modellhafte) westliche *Drei-Welten-Lehre* einzubetten, die analytisch ansetzt und in dualistische Weise zunächst die Welten der Ideen und der Natur, einschließlich ihrer Wissenschaften, soweit als möglich trennt, um sie danach für den Menschen und seinen Alltag synthetisch und pragmatisch nach Bedarf zu vereinen. Beim mystischen Symbolismus handelt es sich dann um eine Form des *Pragmatismus*, der allerdings den Dualismus erst einmal voraussetzen sollte und nicht gleich damit beginnen darf, die Ideen und die Natur aus ihm abzuleiten.

Zweitens belegt zudem die Vorstellung der Naturwissenschaft von der *Repräsentanz*, mit der eine vor allem genetische, sinnliche Informationsbrücke zwischen dem Inneren eines Lebewesens und dessen Umwelt geschlagen ist, wie hilfreich der Seitenblick auf sie ist. Über seine genetisch vorprogrammierten Sinne hält es *Symbolstrukturen* vor, bei denen sich dann auch die „Gen-Informationen“ wie „Memen“²¹⁴ als bestimmte tradierbare Bewusstseinsinhalte begreifen lassen und auch

²¹⁴ Dawkins, Gene, 1978, 191 ff.; Lumsden/Wilson, Fire, 1983, 120 ff., 126, 139 ff., Lumsden/Wilson, Genes, 1981, 305 ff. siehe auch: Maldeghem, Evolution, 1998, 97 ff.

umgekehrt.²¹⁵ Diese Art von Vermittlung bildet und bietet die Vortypen von Kulturelementen. Diese Strukturen helfen zumindest dem Inneren, die Welt zu mediatisieren. Um die Welt allerdings zu erfassen, bedarf es dann auch des umgekehrten Vorganges. Der Beobachter muss sich von der Welt entfernen und es dann auch noch schaffen, über sich selbst und damit auch über sein Selbst mithilfe seiner Sprache, deren Metaphern und auch seiner Intuitionen, nachzudenken und auf diese Weise soweit möglich auch sein Verhalten ethisch zu überdeterminieren.

Drittens weiß, wer zunächst aus *biologischer* Sicht nachdenkt, dass zumindest alle *körperlichen* Lebewesen, deren Zellen sich dank des ständigen Stoffwechsels immer wieder *erneuern*, niemals körperlich dieselben sind, und er erkennt, dass auch sie nur in ihrer *Struktur identisch* sind. Nicht einmal die Gene sind wegen der ständigen Teilung und dem Abstreben der alten Zellen körperlich dieselben, sondern nur Abkömmlinge der ursprünglichen. Fast gleich sind nur die *Informationsstrukturen*, die die Gene speichern, und auch sie verändern sich, wie der Entwicklungs- und der Alterungsprozess bezeugen.

Mittels der *kantschen* Dreifaltigkeit heben die „Zeit“ und die „Bewegung“ das einfache räumlich-körperliche Sein auf und überführen es in eine zumindest dreifaltige Dimension.²¹⁶ Dabei entspricht *Kants* Dreifaltigkeit in etwa den drei Elementen der *einsteinschen* Formel von 1905: Energie, Masse und Beschleunigung, bezogen auf die Lichtgeschwindigkeit. Als Gleichung erläutert sie auch die Masse, also im Groben den Körper, und schreiben ihr Eigenschaften zu, die über das Körperliche zumindest weit hinausgehen.

²¹⁵ Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2015, 519, („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.“) 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.

²¹⁶ Zur Hegels (evolutionärer) Dialektik von „Sein – Nichts – Werden“, siehe Koch, A., Sein, 2000, 140 ff., 140 ff.

Viertens bilden derart *konstante* Gleichungen selbst ein *mathematisches Modell* für das eigentliche „Sein“, das Sein der Gleichheits-Gesetze, so jedenfalls aus der menschlichen Sicht, und zwar eines Beobachters, der sich als Teil der Natur begreift, also davon ausgehen kann, dass seine eigene Natur ihn nicht völlig in die Irre führen wird, sondern im Sinne der Korrespondenztheorie²¹⁷ mit Erkenntnissen versorgt in dem Sinne, dass der Mensch „schattenhaft“ die eigentliche Wahrheit des Seins erfasst. Dass das physikalische Universum vielleicht überhaupt nur aus *Mathematik* besteht, wird immerhin diskutiert²¹⁸. Damit nähert sich dasjenige, was wir als höchst künstlich und rein menschlich ansehen, dem an, was die Wirklichkeit des Seins sein könnte.

Dabei liegt jeder physikalischen *Gleichung* zum einen die eigentlich selbstreflexive Erkenntnis zugrunde, dass die ganz verschiedenen Elemente, die auf beiden Seiten der Gleichung stehen, sich *ineinander umwandeln* können. Zum anderen bedeutet das *Gleichsein* selbst zum einen die eigentlich *strukturelle* Konstante. Aber aus der offenen *Vielzahl* von solchen Gleichungen und in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit voneinander ergibt sich dann wieder, jedenfalls aus unserer *menschlichen* Sicht, eine Art von „Weltstruktur der Gleichungen“. Diese Gleichungen müssen jedoch im Konkreten immer ausgefüllt (oder vielleicht auch leer) sein und bilden dann eine Art von Kultur.

Fünftens hat auch wer das Wesen des Seins aus *physikalischer* Sicht betrachten will und dazu die *Quantenphysik*²¹⁹ heranzieht, Mühe das

²¹⁷ Vgl. in Bezug auf das sprachliche Handeln und als sprachphilosophische Wahrheitstheorie: Becker, Wahrheit, 1988, 105 f. (mit der Tendenz zu einem „*pragmatischen Bedeutungskonzept*“). Als Teil seiner „*Transzendentalpragmatik*“: Kuhlmann, W., Letztbegründung, 1985, u.a. 361 ff. Zudem: David, Correspondence Theory, 2013, pp 1.

²¹⁸ http://en.wikipedia.org/wiki/Mathematical_universe_hypothesis.

²¹⁹ Kuhlmann, M., Quantum Field Theory, 2014, 5. („*Philosophical Issues*“), 5.1.1.1 („The Particle Concept“ zur „*localizability*“); 5.1.2 („*The Field Interpretation*“), 5.1.3 „*Ontic Structural Realism*“, der bloßen *Strukturontologie*), 5.1.4 Kuhlmanns eigener Ansatz zielt auf die Idee der Bündelung von Eigenschaften, sie lautet: „*Dispositional Trope Ontology: analyzing objects as pure bundles of properties/tropes without excluding the possibility of having different objects with (qualitatively but not numerically) exactly the same properties.*“. Siehe zu solcher Art von Erwägungen, und zwar bezogen auf die gegenwärtige Hirnforschung und deren Auswirkungen auf das Geist-Körper-Problem: Kaspar, Quantentheorie, 2007, 151 ff., 151 ff.

Wesen des Seins zu erklären.²²⁰ Das „*Sein*“ *der Körper* aus physikalischer Sicht und vor allem dasjenige von Lebewesen ist also wohl auch nur eine *Struktur*, die sich jeweils immer wieder erneuert und damit eine formale Art von *Kultur*. Astrophysikalisch und nach dem Urknall-Modell betrachtet, hat unser Weltall „sich selbst“ erschaffen und dabei vermutlich auch Raum und Zeit erst selbst entwickelt. Es dehnt sich nicht nur weiter aus, sondern wird von seinem Anfang her und bis auf weiteres auch zunehmend „komplexer“. Es verfügt also über eine Art ihm immanenter Transzendenz.

Man könnte sogar dieses Selbst als eine Art *raumzeitliches Subjekt* begreifen und würde die physische Natur dann mit metaphysischen Begriffen deuten.²²¹ Damit ließe sich zumindest eine Wechselwirkung zwischen diesen beiden Denkebenen offenlegen.

Dass auch die physikalischen Körper, etwa auf atomarer Ebene, vor allem lockere Strukturen darstellen, ergibt sich schon dann, wenn man sich vorstellt, wieviel „Nichts“ eigentlich zwischen dem Kern und den Elektronen besteht und wieviel elektrische Spannung das Atom zusammenhält. Ohnehin bildet die Energie und deren Bändigung also eine Art von blinder Antriebskraft und deren partielle Ordnung ein Element des physikalischen Seins.

Die *Realität* ist danach vor allem diejenige des Augenblicks, also der jeweiligen *Gegenwart*. Sie bildet sich innerhalb einer Struktur aus, die letztlich selbst auch nur eine *Substruktur* darstellt und die mit dem *Leben* verbunden kulturelle Eigenheiten aufweist. Was Gegenwart ist, bestimmt der Betrachter mit seinen Lebensrhythmen oder den sonstigen Maßstäben, die er anlegt.²²²

²²⁰ Zu Schwierigkeiten mit dem Begriff des Seins bekennt sich der Philosoph und Physiker Vollmer, Gott, 2010, 7 ff., 7 ff, 8 sowie 15 ff., und setzt unter anderem auf die „Evolution“. In der Tat erweist sich die Vorstellung vom statischen Sein nur als eine, allerdings sehr hilfreiche Augenblicksaufnahme von der Wirklichkeit, die sich ständig verändert und selbst in der Physik von der Thermodynamik regiert wird.

²²¹ Zur "Subjektivität als Individuationsprinzip raumzeitlicher Einzeldinge" siehe im Sammelband "Indexikalität und sprachlicher Weltbezug": Koch, A., Subjektivität, 2002, 179 ff. , 179 ff.

²²² Vgl auch: Westerkamp, Sachen, 2014 unter dem Titel „Sachen und Sätze. Untersuchungen zur symbolischen Reflexion der Sprache“, 325 ff. ("Die symbolische Form der Faktizität, Znaniecki, Whitehead, Cassirer"), 367 ff. ("Die symbolische Reflexivität der Sprache und das

Hoch vereinfacht sind auch in der Physik drei Welten zu trennen. Zudem „existieren“ *hoch abstrakte* Gesetze, die vom Menschen am besten mithilfe von mathematischen Formeln, also mit Symbolen zu erfassen sind und mit der *offenen Vielfalt* selbst eine Art von Gesetzeswelt darstellen. Zum anderen gibt es die *Konkretheit* der jeweiligen Gegenwart, die nach dem Prinzip des *Bildes* eine starre Gegenwart verfestigt. Wegen der Vergänglichkeit der jeweiligen Gegenwart stellen sie aber nur eine künstliche Erinnerung dar.

Die *Vermittlung* von dem hoch Abstrakten und dem ganz Konkreten bilden die lebendigen Muster, die einerseits sich ständig wandelnd „eine Existenz auf Zeit“ führen und andererseits über ihren Tod hinaus mit ähnlichen Unterformen größere Metasysteme bilden, deren größte Natur und Kosmos heißen.

Die vage Idee des *Kulturalismus* kann sich jedenfalls, wie es für einen vermittelnden Ansatz zu erwarten ist, auch in den postmodernen Naturwissenschaften auf beachtliche und gewichtige „Analogien“ stützen.

Sechstens bricht dieser dennoch letztlich strukturelle Ansatz derzeit in der Physik eine neue Dimension der Komplexität des Seins auf und trägt damit zu der Verunsicherung im Hinblick auf das Wesen der physikalischen Welt bei. So scheint es eine Art von recht wirkungsmächtigem „Nichts“ zu geben.

Unsere derzeitigen astrophysikalischen Erkenntnisse belegen, dass sich das Weltall beschleunigt ausdehnt und nicht etwa verlangsamt. Dazu muss eine dermaßen große Menge sowohl *dunkle Materie*, als auch und vor allem eine *dunkle Energie* existieren, dass das Bekannte davon nur wenige Prozent ausmacht. Aber bislang haben wir diese Materie und diese Energie nicht ermitteln können²²³. Die andere Denkmöglichkeit lautet sogar, dass unsere Gesetze zwar vielleicht nicht falsch sind, sie aber eben nur für ein paar Prozent der eigentlichen Welt ausreichen. In früheren Zeiten würde diese Einsicht eine Art von indirektem Gottbeweis darstellen.

Verhältnis von Wahrheit und kulturellen Tatsachen"), 373 ff. ("Abschied von facta bruta").

²²³ www.weltderphysik.de/gebiet/astro/dunkle-materie-und-dunkle-energie/ (31.5.15).

Ferner werden „string“-Theorien angeboten²²⁴, die unsere Welt als nur eine unter mehreren deuten und strukturell kaum beweisbar vermutlich eher eine mathematisch-physikalische Philosophie, denn ein physikalische Theorien darstellen.

Damit zeichnet sich zumindest auch ab, dass die *Physik*, wie schon die Vergangenheit belegt, stets mit ihrer eigenen Form der *Transzendenz ihrer Gesetze* leben muss. Das bedeutet im Hinblick auf den *Determinismus* nicht nur, dass die *Ursachen*, etwa im Sinne der Chaostheorie²²⁵ kaum berechenbar komplex sind, sondern das auch die *Gesetze*, nach denen sie ablaufen, zumindest das Prinzip der *Offenheit* in sich bergen. Offenheit bildet eine Voraussetzung für das *Kreative*, das zumindest auch das Geistige auszeichnet.

Dennoch bleibt die anwendungsnahe „technische“ Physik vorherrschend einem letztlich *deterministischen* und *mechanischen* Weltbild verhaftet, das mit einer klaren Subjekt-Objekt-Trennung einhergeht. Diese *prometheische* Art der Physik genießt die unübersehbaren Vorzüge von *unumstößlichen Gesetzen*, die allenfalls in ihrem Anwendungsbereich und dann auch nur für (scheinbare) Extrembetrachtungen, des ganz Großen und des ganz Kleinen einzuschränken sind.

Siebtens tritt das *Sozialbiologische* hinzu. So kann der Mensch, wie im Übrigen alle komplexeren Lebewesen, nicht ohne genetisch fremde Lebewesen in und an seinem Körper leben, sodass er eigentlich nur als (genetische) „Symbiose“ oder mit einem anderen Wort nur in der Form von verfestigten „Biotopen“ (Lebensräumen) existiert.

Soweit zudem Lebewesen, individuell, als Gruppe, als Spezies oder als Artenfamilie, voneinander *abhängig* sind, assimilieren und sie „*kultivieren*“ sich damit insofern auch gegenseitig. Die genetischen Informationen reagieren aufeinander; ihre Symbole bilden die Gene. Im Übrigen sind alle Lebewesen auch genetisch miteinander verwandt. Das *Leben auf der Erde* bildet also seit Anbeginn auch eine Art von Kultur mit und in einem nestähnlichen Lebensraum, den es sich in dieser Form selbst geschaffen hat. Jede Kooperation, auf welcher Ebene auch immer, bildet dabei eine soziale Art von Zivilisierung. Kulturen im weiten Sinne, und damit auch die Idee von Kultur, sind also von *universeller* Art.

²²⁴ <http://de.wikipedia.org/wiki/Stringtheorie> (31.5.15).

²²⁵ de.wikipedia.org/wiki/Chaosforschung (31.5.16).

Kulturen engeren biologischen Sinnes zeichnen sich vereinfacht dadurch aus, dass die Population einer Spezies - nach dem Modell des Ameisenhaufens - zunächst einmal über eine Art von Haus als nest-ähnlichem Lebensraum (Biotop) verfügt und in ihm auf hoch kommunikative und arbeitsteiliger Weise herrscht, etwa in relativ festen *sozialen Rollen*. Hinzu kommt die Eroberung und Pflege eines „Umfelds“, aus dem diese Gemeinschaft und ihre Mitglieder ihren Nutzen ziehen.

Das besondere Menschliche besteht darin, dass der Mensch nicht genetisch eng an bestimmte Hausformen oder Biotope gebunden ist und als eine Art von Generalist diese teilweise *genetische Befreiung* dazu nutzen kann, verschiedenartige soziale Lebensformen und vor allem auch Subkulturen bis hin zu persönlichen Netzwerken zu entwickeln, aber diese notfalls auch aufzugeben vermag.

Die menschliche Kultur zeichnet sich also durch ein besonders großes Maß an *persönlicher Koalitionsfreiheit* und *sozialer Komplexität* aus. Betrachtet man die Kulturen vor allem als etwas Geistiges, das auf Kommunikation und Information beruht, so steckt hoch vereinfacht - schon durch die Genetik - viel Geist in der Biologie.

Achtens ist *methodisch* dennoch am besten der Geistesgeschichte zu folgen und von der Moderne zur Postmoderne des Kulturalismus zu gelangen und vom Dualismus, also der mühsam erlangten Trennung von Subjekt und Objekt, auszugehen, um danach erst das Formende als Solches, also etwa das Vermitteln über Symbole in den Blick zu nehmen.

Der Postmoderne ist zudem eigen, dass sie bruchstückhaft in viele halboffene Untersysteme zerfällt, die miteinander kommunizieren. Unter die methodische Lupe genommen, legt das westliche Denken es zudem nahe, zumindest *zwei* weitere Wege zu gehen, die über die grobe Trennung zwischen Geistes- und Naturwissenschaften hinausgehen.

So ist einerseits analytisch zu versuchen, den in den Universitäten sichtbaren *Pluralismus der Fächer* zur Kenntnis zu nehmen, nach dem jede Fachwissenschaft und auch noch ihre größeren Unterformen eigene Methoden ausprägen und nach dem Modell der Sub-

Systemtheorie kulturelle Sub-Welten etwa im Sinne von *Luhmann*²²⁶ bilden.²²⁷

Danach löst sich der Dualismus schon dadurch auf, dass zumindest bei den *Humanwissenschaften*, wie der Medizin, der Ökonomie oder der Jurisprudenz, der ganzheitliche Mensch und seine Person, seine Identität oder auch seine Seele das jeweilige Fachdenken einerseits mitprägen, aber auf interdisziplinärer Ebene auch die Brüche handfest offenbaren.

Der andere Weg besteht dann umgekehrt darin, in holistischer Weise zu prüfen, was das „große Ganze“ mit dem Spannungsfeld von „freien“ Geistes- und „kausalen“ Naturwissenschaften *vereinen* könnte. Damit ist auch zu fragen, inwieweit wir alles *rückwärts* lesen und vom vagen Ganzen her die einzelnen Teile erklären könnten oder ob wir ihnen zumindest ihre *Absolutheit* und ihre *Klarheit* nehmen müssen. Allerdings wäre es ohne diese beiden Ansprüche unmöglich, überhaupt rationale Theorien aufzustellen und sie, zumal in den Humanwissenschaften, zu einem einigermaßen *logischen*, von Unterregeln unterfütterten, handhabbaren System zu machen.

So sollten wir am Ende, und dort stehen wir in der *Postmoderne*, den Ansatz von *Cassirer* also ernsthaft bedenken, ihn jedenfalls nicht in die kommunikative *kulturelle* Binnenwelt des Reflexiven, des Symbo-

²²⁶ 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. Dabei bedarf es zum Rückkoppeln wie zum Spiegeln eines Spiegels, einer Art von *lebendigem Werkzeug*, das zugleich mit seiner Tätigkeit eine Art von Autonomie entfaltet, es entwickelt sich das aktive und zugleich auch passive „Selbst“.

²²⁷ Zum systemtheoretischen Ansatz siehe den Überblick bei: Heinze, Sozialforschung, 2001, 105 ff., 107, und zwar zur methodischen Beobachtung als Unterscheiden und Bezeichnen, zur Trennung von (1) physischem oder *biologisch autopoetischem Systemen*, (2) *psychischen Systemen*, die durch die Reproduktion von Gedanken aus Gedanken konstruiert sind und als Plural zu „Bewußtseinen“ führen sowie (3) den *sozialen Systemen*, die ihre Einheit dadurch gewinnen, dass sie als Gesellschaft an Kommunikation hängen.

lischen und des Rituellen zurückdrängen und ihm lediglich eine Dienerrolle zuweisen.

Neuntens steht aus der *westlichen politischen* Sicht vor allem der einzelne Mensch im Mittelpunkt und nicht ein Kollektiv, wie die Familie, der Clan oder das Volk. Das *Kulturelle* aber erschafft und dient vor allem dem kollektiven Wir-Bild des Menschen, sodass dies auf den Einzelnen oder zumindest auf das intersubjektive Du und Ich umzuschreiben ist.

Dieses Wir-Bild spiegelt (oder „repräsentiert“) der Einzelne zum einen eher *passiv* in der sozial ausgeformten Seite seiner *Seele* (seines Selbst, seiner Identität). Zum anderen bestimmt er es selbst als teilhabende „Ich“-Person und vor allem in vielen Kleingruppen, die für ihn sein Du-Gruppen-Netzwerk bilden, deren Subkultur *aktiv* mit. Drittes verfügt jeder Mensch *für sich* offenbar über eine Art von höchstpersönlicher *Identität*, deren Struktur sich wiederum in einer kollektiven „Seele“ als vor allem nationale *Verfasstheit* spiegelt. Sie stellt den Kern dessen dar, was wir als Autonomie bezeichnen können, die ihn zum (Selbst-) Subjekt erhebt, den Grund für seine *Menschenwürde* liefert und die ihn aus westlicher Sicht überhaupt erst befähigt, als Selbstherrscher und Demokrat aufzutreten.

Insofern beinhaltet eine derartig gefasst westliche Kulturphilosophie dann, wenn man sie mit dem politischen Credo von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ liest, gleich drei Blöcke von *Geisteswissenschaften*. Die „Freiheit“ bildet ein Element der Philosophie und der Ökonomie. Die „Gleichheit“ steht nicht nur für eine Kernfrage der philosophischen Ethik, sondern gehört auch zu den Rechts- und der Religionswissenschaften. Die „Solidarität“ zählt zum Arbeitsfeld der Soziologie und aller Kulturwissenschaften im systemischen Sinne.

Aber auch die Wissenschaften sind auf den einzelnen Bürger hin auszurichten:

Der „Bürger“ hat als Demokrat individuell, national und vielleicht auch universell einen Herrscheranspruch darauf, von seinen Wissenschaften -auch- das Angebot eines groben, in etwa geschlossenen Welt- und Menschenbildes zu erhalten, an dem er sich ausrichten kann oder von dem er weiß, dass er es, bis sich Besseres bietet, notfalls tolerant auszuhalten hat. Er muss dabei dann um seinen „Kulturalismus“ wissen und auch von der Bedeutung der *Symbolik*

erfahren, und zwar als Demokrat auch von der symbolischen Seite seines ganz *persönlichen* Verhaltens, von der Kommunikation bis hin zur Aktion. Er sollte wissen können, dass seine *Grundüberzeugungen* aus kultureller Sicht eine *Vernunftreligion* darstellen und damit in paradoxer Weise die Rationalität mit symbolisch mythischen Elementen des Glaubens vereint. Seine weltlichen heiligen Schriften, die er sich stolz selbst gegeben hat (!), sind die nationalen Verfassungen und die transnationalen Menschenrechtserklärungen. Deren Essenz wiederum enthalten zumindest meist deren *Präambeln* oder erste Artikel.

Zehntens geht es zu einem Wort verdichtet allen Zivilisationen um ihre Art von „Gerechtigkeit“ oder „Harmonie“ und um die Verfahren, sie zu gewährleisten. Dabei setzt dieses Ideal und Bedürfnis zugleich voraus, das es naturgegeben stets auch Ungerechtigkeiten gibt.²²⁸ Kulturen vermitteln also auch, und zwar auf der politischen Ebene, zwischen Ideal und Natur.

Doch ist das abstrakte *Sich-An-Etwas-Ausrichten-Können* unterlegt mit vielen *Fällen*, und diese sind auch eingefärbt und gewichtet durch die Art und Weise, wie Menschen sie wahrnehmen und nutzen. Die hier vertrete - kulturelle - Idee von der Zivilreligion, die sich als Vernunftreligion versteht und im aufklärerischen Sinne die geistes- und die naturwissenschaftliche Bildung und Selbstbildung der Demokraten mit einfordert, heiligt das Humane in jeden einzelnen Menschen. Aber sie setzt auch auf die Eigenverantwortung des „Schöpfers“ für das Eigene, einschließlich der eigenen Taten.

Elftens ist der Kulturbegriff nach allem weit zu fassen.²²⁹ So bietet es sich an, ihn, wenngleich um den Kern der Symbolik und der Sprache

²²⁸ Heraclitus, Fragmente, 1983, Fragment 23, erklärt, Recht kenne der Mensch nur, weil es Unrecht gebe. Zur binären Kodierung „Recht und Unrecht“, die jedenfalls aus der wertfreien Sicht der Rechtssoziologie sachgerecht erscheint: Luhmann, Codierung, 1988, 337 ff., 340 ff. Nachdrücklich aus der Sicht der Rechtssoziologie auch: Rottleuthner, Ungerechtigkeiten, 2008, 6 ff. 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, A., Recht, 1988, 11 ff., 11 ff., 16.

²²⁹ Siehe erneut Bongardt, Kultur, 2007, 243 ff., 243 ff. Mit ihm ist der Kulturbegriff in etwa wie folgt zu gliedern: (1) Kultur und Natur, (2) Kultur als deskriptiver Begriff in Form von Systemen, etwa der Kommunikation und der Organisation sowie „*Wissenschaft, Technik und Religion*“, (3) als normativer Begriff gegenüber „*unzivilisierter*“ (Barbarei), (4) als normativer Begriff im Sinne der Aufklärung als „*Prozess*“

herumgelegt, im Sinne des Humanum zu verstehen. Im Sinne des Kataloges der vielen Kulturbegriffe, den *Bongardt* anbietet, handelt es sich dann in etwa um denjenigen, der die „*Gesamtheit menschlicher Wirklichkeit*“ erfasst. Auch dabei steht der Mensch im Mittelpunkt. Zum einen gehört die politische Deutung der Kultur dazu²³⁰, die die Ideen der Zivilisation und der Verfasstheit oder Ordnung einer Gesellschaft²³¹ mit einbezieht. Aber einen Teil der Welt, die der *Mensch* sich selbst erschaffen hat²³², bildet zwar nicht die Natur selbst, bilden aber doch die *Naturwissenschaften*. Auch zählt die *Pragmatik* dazu, den vermutlich unlösbaren Widerspruch von Idee und Natur, von Freiheit und Kausalität, *tolerant* auszuhalten und sich etwa in den westlichen Kulturen mit der Fiktion der Willensfreiheit bis zum vollen Beweis des Gegenteils zu begnügen.

der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen“ (Cassirer, Versuch, 1944/ 2007, 199, 345), (5) Kultur als Wissenschaft, „*Gesamtheit menschlicher Wirklichkeit*“, und zwar einschließlich der Naturwissenschaften, die selbst Teil der Natur seien, (6) im Sinne der christlichen Religion, die Welt mit zu gestalten (Bibel Gen. 2,15).

²³⁰ Siehe zu einer solchen „*politologischen Kulturlehre*“, den auch den Begriff des Westens im Sinne einer transnationalen Kultureinheit verwendenden Theisen, Überdehnung, 2014_, siehe etwa 9 ff., „*Grenzen des westlichen Universalismus*“, 15 ff.: „*Kampf oder Koexistenz der Kulturen*“, 57 ff. „*Universalismus und Partikularismus*“ sowie mit dem Obertitel „*Koexistenz der Kulturen*“ die Unterthemen und Thesen: 151 ff.: „*Koexistenz durch Gegenseitigkeit*“, 163 ff. „*Zivilisierung und Kultivierung*“, 184 ff.: „*Menschenrechte und Gottesgesetze*“, 224 ff.: „*Kampf der Paradigmen. Kulturalismus oder Zivilisierung*“. Hier geht es um einen Kulturbegriff, der die Idee der Zivilisierung zumindest miteinschließt und das Zivile auf das alte römische Bürgerrechtsmodell zurückführt.

²³¹ Zur Kultur aus der Sicht des *Staatsrechts*: Häberle, Menschenwürde, 2004, § 22, Rn. 98: „*Wechselwirkung zwischen der angeborenen Natur und der gemeinschaftlich geschaffenen Kultur als der „zweiten Schöpfung*“. Zur klassischen *soziologischen* Diskussion und Notwendigkeit von sinnvollen Kulturwerten: Weber, Studien, 1906/1985, 215 ff. Für die gegenwärtige ausdrücklich *postmoderne Kulturphilosophie*: Koslowski, Kultur, 1988, 13.

²³² Zu einer solchen einfachen anthropologischen Definition der Idee der Kultur, die wie alle großen Ideen vage ist und vielfältige Deutungen erlaubt, siehe etwa auch Freud, Unbehagen, 1930, 448 f.: An die Stelle der *Instinkte* sei die Kultur der Menschen getreten. Kultur bezeichne „*die Summe der Leistungen und Einrichtungen, die zwei Zwecken dient: dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander*“. Zu den verschiedenen Deutungen der Kultur aus der Sicht der Kulturphilosophie, die zugleich eine Art der „*praktischen Philosophie*“, etwa im Sinne des *Aristoteles*, bildet, siehe Steenblock, Kultur, 2002, 282 ff. , 282 ff.

Im Sinne einer kulturellen Pragmatik, die sowohl *eigenständig* (oder autonom) auftritt, insbesondere im Hinblick auf Symbolik und Sprache, die sich aber andererseits dem alten *Dualismus* unterwirft, indem sie diesen beiden Herren, wenngleich je nach Bedarf, dient oder ihren Streit wenigstens heteronom bestimmt aushält, ist vorzugehen. Auf dieser Grundlage ist zu versuchen, der vagen Idee der *Zivilreligion* eine vorrangig *weltliche* Grundlage zu bieten. Aber auch diese Pragmatik ist nur eine künstliche oder synthetische, und zwar im doppelten Sinne. Denn sie setzt zum einen den Dualismus von Ideenwelt und Natur voraus und versucht nur, mit ihm im „Alltag des Bürgers“ umzugehen. Zum anderen erhebt die Pragmatik des Kulturellen das „Künstliche“ und Stofffreie zu ihrem eigenen Wesen.

So ist zwar auch und im Groben im Sinne von *Cassirer* die Idee der *Kultur* einmal *absolut* zu setzen und dann von einem „menschlichen Universum“ zu sprechen, das der Mensch selbst geschaffen hat, mit dem er sich von der Natur befreit hat und als dessen *Herrn* er „sich selbst“ begreifen kann. Dahinter steht die Befreiungsanthropologie: Da der Mensch mit *Gehlen* instinktarm sei²³³, müsse und könne er in Anlehnung an *Cassirer* freischöpferisch²³⁴ tätig werden, um „sich selbst“ maßgeschneidert eine eigene Kulturwelt zu schaffen.²³⁵

Aber daneben existieren zumindest zwei große andere, vorrangig objektiv zu verstehende Welten, diejenigen der *Natur* und des *Geistes*. Danach befreit sich der Mensch nicht von der Natur, sondern übt nur die ihm von der Natur selbst verliehenen Fähigkeiten aus. Oder aber Leitideen oder Gesetze sind es, die alles Irdische beherrschen.

Zugespitzt lautet die dualistische *These* also: Alle Körper sind selbst einem ständigen Werden und Vergehen unterworfen, sodass es ein wirkliches Sein gar nicht gibt. *Das Beständige sind die Ideen und die Naturgesetze*. Dabei können diese beiden Arten von

²³³ Der Mensch ist, was seine Instinkte anbetrifft, ein Mängelwesen (Gehlen, *Mensch*, 1950, 36).

²³⁴ Cassirer, *Versuch*, 1944/ 2007, 345 („Im ganzen genommen könnte man die Kultur als den Prozeß der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen beschreiben. Sprache, Kunst, Religion und Wissenschaft bilden unterschiedliche Phasen in diesem Prozeß. In ihnen allen entdeckt und erweist der Mensch eine neue Kraft, die Kraft, sich eine eigene ‚ideale‘ Welt zu errichten.“).

²³⁵ Er wird zum *Prometheus* (Gehlen, *Bild*, 1948, 234 ff, 239), zum kulturschaffenden Wesen ist er geworden, um biologisch betrachtet noch besser überlebensfähig zu sein.

Fundamentalontologien auch noch einmal zusammengefasst werden. Gemeinsam ist ihnen, dass sie auf „normative“ Weise „Strukturen“ schaffen.

Die beiden Welten der Natur und des Geistes mögen zwar ihrerseits einmal selbstkritisch über ihre Methoden nachdenken, um das Symbolische und Kommunikative zu erkennen und dann dabei doch auch im Mystisch-Transzendenten von Letztbegründungen anzukommen oder im Blind-Dogmatischen zu verharren oder aber sich mit einer intersubjektiven Wahrheitsidee zu begnügen, die ihrer jeweiligen „community“ entstammt. Aber zumindest ihre jeweiligen *Fachwissenschaften* werden dazu neigen (müssen), solche selbstkritischen methodischen Fragen der Suche ihrer Art der Erkenntnisse unterzuordnen und sie den Erkenntnistheoretikern zu überlassen.

Zwölftens stützt sich das individuelle *Innere* des Menschen, das sich unter vielem anderen hoch vereinfacht aus dem lebenslangen Umgang und der Verarbeitung von *Erfahrungen* speist und das *Erwartungen* aufbaut, auf Symbole und Narrative, die es dann immer wieder durch die „eigene“ Verarbeitung neu umformt, womit es das Eigene oder das Selbst erschafft.

Es hält sich dabei vor allem an *Bilder* und *Geschichten* von Eltern, Freunden, sonstigen Nächsten und Mitdemokraten, aber etwa auch von Fremden. Was nicht selbst erlebt ist, dockt die „Seele“ (das Selbst, Ich, Identität) in induktiver Weise an eigene Erfahrungen an, und zwar nicht an deren Realität, sondern an deren innere Verarbeitung, schafft damit neue Konnotationen oder auch Assoziationen und verändern sich zugleich mit ihnen. Um diese Individualität aufzubrechen, bedarf es ebenfalls der Symbole und ihrer halbkonkreten Verfremdung und damit der Abstraktion von Einzelfällen. Zumindest das, was der Kommunikation dient, muss jeder, der an der Kommunikation teilnimmt und der sich einer Sprache bedient, verinnerlicht haben. Damit ist erneut der Schritt zur *Sprachpragmatik* angedeutet.

Ferner bedarf jedenfalls der Mensch offenbar einer unfassbaren Seele (Psyche), die unter anderem dafür sorgt, dass er mit sich einigermaßen *identisch* bleibt, also für die „Einheit in der Vielfalt“ sorgt. Schließlich benötigt er auf der kollektiven Ebene sprachgestützte *Kulturen*, um in Familienverbänden zu leben, eigene Netzwerke aufzubauen und erst recht, um selbst den Nutzen aus den Errungenschaften von hoch arbeitsteiligen Großgruppen ziehen zu können.

Umgekehrt gelesen: Bilden nach allem die einzelnen Menschen oder auch andere Lebewesen nicht lebendige „Systeme“ oder „Strukturen“, die aufgrund *verfestigter Informationen* leben und *sich selbst* nach innen und nach außen *organisieren*? Stellen sie, und damit ihre Seele oder ihre Identität, also nicht zumindest auch eine Art von „Kultur“ dar?

Ein derart weit gefasster Kulturalismus versteht sich einerseits als Überbegriff, unter anderen von der Ideenfamilie von System, Struktur, Selbstorganisation, Seele und Identität, kann aber andererseits zugleich auch erst mit deren Hilfe erklärt werden.

Bei ihm handelt es sich nach allem nur um eine von zumindest drei großen und fundamentalen Sichtweisen, und zwar um diejenige, die das *Formende* und das *Künstliche*, das *Synthetische* und das *Pragmatische* zu ihrem Wesen erhebt.

Die *Mystik*, so scheint es, ergibt sich vor allem aus dem Paradoxon des „Selbst“ in der Form des (belebten) „Geists“ und aus dem Umgang mit ihm. Das allererste Selbst verlangt offenbar nach einem Gründungsmythos, etwa als Urmutter oder Schöpfergeist, der offenbar von ihrer eigenen Vernunft der Kreativität beherrscht ist und zugleich das Geistige als solches in eine vergeistigte Welt des Kreativen trägt.

Wer das Kreative seiner Umwelt im eigenen Interesse zu nutzen versteht, ist dann auch ein *Kultivator*. Er, so kann man folgern, verfügt über einen entsprechenden und abgeleiteten halbeigenen Schöpfergeist und muss sich mit dem Geist seiner Umwelt um eine „gerechtes“ Verhältnis bemühen. Zudem muss er auch sein eigenes Wesen (seinen Geist, seine Natur) verstehen und es auf der nächsten Stufe auch selbst noch einmal mithilfe seiner (individuellen, intersubjektiven und kollektiven) Vernunft zu zivilisieren suchen. Einzelne und Untergruppen können „frei“ davon abweichen. Man kann auch rational nach außen Kriegskulturen pflegen, aber in der kreativen Kooperation und dem Leben in halbgeschlossenen nestähnlichen Biotopen im Inneren liegt - üblicherweise - der größere Vorteil.

Der allgemeine Glaube an den Sinn dieser Kultur der Zivilität hilft dem Einzelnen dabei, sich im Alltag und ohne weitere eigene Analyse dieser Idee in semireligiöser Weise zu unterwerfen und ihre Wahrheit zu empfinden. Die Gemeinschaft dagegen muss sich dazu bekennen, und sie wird diese Bekenntnisse auch beurkunden.

So beginnen die Mitgliedsländer der Europäischen Union die Präambel ihrer Grundrechtecharta mit Selbst- „Bewusstsein“, und zwar unter anderem mit den Worten: „In dem Bewusstsein ihres *geistig-religiösen und sittlichen Erbes* gründet sich die Union auf die *unteilbaren und universellen Werte...*“. Dabei bilden diese Werte die Elemente einer Art objektiver zivil-heiliger Geistigkeit.

Das Geistige selbst ist also etwas Evidentes und entspringt einer Art von Offenbarung oder auch Bekenntnis, das wir uns nur mit Metaphern vorstellen können. Formal geschieht dies vermutlich deshalb, weil eine *rationale Begründung* unmöglich erscheint. Der Geist als ein „Selbst“ und seine Existenz sind insofern „selbstverständlich“.

So erweist sich der Geist als „Selbstformung“, die wiederum auch erst das Selbst und das Geistige begründet, logisch kaum fassbar und als eine Unterform der zirkulären Variante des Trilemma der Letztbegründung.²³⁶ Inhaltlich lautet die Begründung dann gern, das Geistige, etwa auch in der Form der Willensfreiheit, sei doch „natürlich“, man „erfahre“ es. Dahinter steht der heimliche Rückbezug auf die allerhöchste „Natur“, die alles mit ihrem offenbar geistigen Wesen durchdringt. Sie kann deshalb auch das „Wesen“ von etwas ausmachen, weil es „deren Natur“ zumindest mitbestimmt und zudem umgekehrt auch die Natur als solche überhaupt erst durch die Gesamtheit ihrer Elemente bestimmt und immer wieder neu geformt wird.

Rückblickend und grob vereinfacht kann man das „sich selbst organisierende geistige Selbst“, das vor allem als ein souveräner Akteur auftritt, auf dreierlei Weise verstehen:

- entweder philosophisch (und zivilreligiös) *nach innen* verlagert und den Menschen zum Selbst-Subjekt erklären, das sich freiwillig seiner Vernunft unterwerfen kann

²³⁶ Zum erkenntnistheoretischen Problem der Letztbegründung, siehe zunächst: Becker, Wahrheit, 1988, 299, u. Hinw. auf die Selbstbezüglichkeit der Struktur einer Letztbegründung: Apel, Problem, 1976, 55 ff.; sowie: Kuhlmann, Letztbegründung, 1985, u.a. 82.

Dass die Wissenschaften an eine Grenze stoßen, an der sie nicht mehr wissenschaftlich argumentieren können, betont aus rechtsphilosophischer Sicht: Renzikowski, Wertungswidersprüche, 1992, 159 ff., 163; zudem: Klug, Thesen, 1968, 103 ff., 103, der hinsichtlich des Erkenntniswertes einen Unterschied zwischen Wert- und Wirklichkeitsurteilen leugnet; dazu auch: Kaufmann, A., Wissenschaftlichkeit, 1986, 425 ff.; Lorenzen, Lehrbuch, 1987, 11 ff.

- oder religiös verankert, *nach außen* geschoben, danach ist der Menschen unabdingbar einem Ur-Schöpfer und dessen „Geist-Vernunft“ unterworfen und kann sich als lebendigen Teil von dieser Geistes-Vernunft-Welt betrachten

- oder aber davon ausgehen, dass der Mensch ein Subsystem in einer *empirischen Naturwelt* bildet, die aber, wie dann anzufügen ist, von den vielen von der Natur offenbar *selbst erschaffenen Gesetzen* und damit -insofern- von deren Struktur-Geist regiert ist, dessen Gesetze aber stets auch eine Art von *Transzendenz*, jedenfalls zum Komplexerem, zu enthalten haben.

Der kulturphilosophische Ansatz ist dabei einerseits *ganzheitlich* und *offen* ausgerichtet. So umfasst er alle *drei großen Deutungen*, aber auch die *Kritik* an ihnen und alle *Zwischenformen* als Subkulturen. Andererseits aber gibt er der *philosophischen* Deutung den *Vorrang* und vermag dann auf diese Weise „Einheit und Vielfalt“²³⁷ zu bieten und beginnt dabei *mit sich* selbst.

Die Kulturphilosophie ist insofern alt, als sie sich auf eine *aristotelische Sichtweise* stützt. Zudem kann man ihren philosophischen Teil mit *Cassirer* oder *Lenk* einerseits selbstbewusst und andererseits selbstkritisch zu einem *symbolisch-mythischen Universum des Menschen* ausformen.

Ihr *sozialrealer Gegenstand* aber, die Kultur, wird von den *Kulturwissenschaften* beschrieben. Zudem gehören alle Naturwissenschaftler zumindest als Personen, wenn nicht auch mit ihren Theorien dazu.

Ferner bleibt zu bedenken, dass die Kultur nach dem alten Bild vom Ackerbau davon ausgeht, dass der Mensch die *Natur* beackert und damit zur Person des Kultivators wird, womit er sich eine halbeigene Lebenswelt nach dem Modell eines Netzwerkes von Häusern *innerhalb der Natur* schafft, aber sich eben von ihr mithilfe von *Symbolen* und *Narrativen* entfernt.

Ebenso agiert schon die belebte Natur seit Hunderten von Millionen Jahren, indem sie auf genetische Weise Informationen verfestigt, anpasst und tradiert. Sie verkörpert damit nicht nur die Idee des

²³⁷ Siehe etwa Koch, A. „Hegel: Die Einheit des Begriffs“ im Sammelband „Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem“, Koch, A., Einheit, 2011, 177 ff. , 177 ff.

Kulturalismus. Sie prägt auch eine Art von *Individualismus*, den der Biotope, der Spezien, der Populationen und der Individuen, die alle „in sich“ und mit- und untereinander kommunizieren, stets aber auch Gewaltakte verüben. Schon wer oder was körperlich lebt, sich bewegt und Stoffwechsel betreibt, verdrängt einen Raum und nutzt Ressourcen, die anderen damit nicht mehr zur Verfügung stehen und kultiviert mit Zwang seine Umwelt zu seinen Gunsten.

Die *Kommunikation* stellt den Kern des Zivilen dar. Sie erschafft dabei universell und zumindest auf Zeit und für diesen Zweck die dreifaltige Rolle des Freien, Gleichen und Nächsten. An diese *Vernunft der Kommunikation unter Freien, Gleichen und Nächsten* zu glauben und zudem der wilden Gewalt mit beweglichen Zwangsverfahren *rituell verfremdend und inhaltlich ausgleichend*, also kulturell, entgegen zu treten, bildet den Kern der *menschlichen Idee Zivilreligion*.

Diese Idee und ihre Pflege erfordert oder erschafft sie überhaupt erst, jedenfalls erhält und formt sie das *Selbstbild* des an die eigene Vernunft glaubenden und zur *Weisheit* fähigen Menschen, des homo sapiens sapiens.

Die *Kulturphilosophie* geht dabei davon aus, dass *am Anfang* die Fähigkeit des einzelnen Menschen zur Vernunft und deren Ausformung durch Selbstbildung steht. Die Kultur erschafft sich nicht etwa selbst, sondern es sind nach dem Modell der Subjekt-Objekt-Trennung die selbstgebildeten Menschen, die ihre „eigene“ Kultur kreieren, sie pflegen und die für ihre einzelnen Schöpfungen und auch für ihre Kultur insgesamt „sich selbst gegenüber“ *verantwortlich* sind. Gewiss kann man auch aus *sozialer* Sicht sinnvoll erklären, dass die Kulturen sich in kommunikativer Weise selbst erschaffen. Man kann auch mit den *Naturalisten* meinen, allein die Natur gebe dem Menschen die Vorgaben dafür und er forme seine Kulturen auch nur nach den Gesetzen der Natur, etwa rein utilitaristisch, aus. Diese drei großen Ansätze sind nicht nur jeweils gut vertretbar, sondern sie sind am Ende auch, gemeinsam mit der Kritik an ihnen „irgendwie“ zu einer Synthese zusammenzufügen. Aber aus der zivilen Sicht der *Freiheits- und Menschenrechte*, und hier bestärken sich Ethik und Recht wechselseitig, lautet die Logik eindeutig und umgekehrt: Wer denn diese Rechte als Werte, weil sie ihm nützlich sind, will, der muss auch die *Philosophie* der Eigenverantwortlichkeit *zugrunde legen*, er muss zur Rechtfertigung seiner Ansprüche auch seine *eigene* Vernunft ausbilden und sich vor allem zu diesem Selbstbild *bekennen*.

Damit ist diese Runde des Dialoges der Idee der Zivilreligion und der deutschen Kultur- und Sozialphilosophien abzuschließen. Mit ihr war zu versuchen, diese Idee in die Hauptströmungen der gegenwärtigen Diskussion nicht nur einzubetten, sondern die hier vertretene Form auch noch weiter auszuarbeiten.

II. Idee der Zivilreligion im kulturwissenschaftlichen Dialog

1. Bezug zum Kult des Individuums (*Durkheim*) – Triade von „Freiheit (Individualismus), Gleichheit (Struktur) und Solidarität (Gesellschaft)“

Der Dialog ist in einer weiteren Runde mit verwandten Ansätzen fortzusetzen. Dabei ist vor allem eine kulturwissenschaftliche oder auch soziologische Ausrichtung zu verfolgen.

Einordnung und Vorverständnis. Zu den großen Geistesströmungen, die sich mit der *Kultur* im Sinne der *Zivilisation* beschäftigen, gehört auch die Soziologie.

Man kann sie in diesem weiten Sinne auch als *Kulturwissenschaft* betrachten.²³⁸ Als Wissenschaft verzichtet sie weitgehend auf ethische Wertungen, übt sich in Rationalität und verwendet empirische Methoden. Andererseits geht es ihr vorrangig um das Verständnis von menschlichen Gesellschaften und die ihr nahestehende Methode der Wahrheitsfindung ist der Diskurs einer wissenschaftlichen Allgemeinheit.

Für das Verständnis des Wesens der westlichen Zivilreligion ist der Blick auf *Durkheim* zu lenken. Er ist ein weiterer und ebenfalls französischer Ahnherr des weltlichen Nachdenkens über die Religion am Anfang des 20. Jahrhunderts. Er bietet eine weiterhin gültige soziologische Sichtweise an und verwendet damit eine seinerzeit noch junge Fachwissenschaft, die zur säkularen Denkwelt gehört.

²³⁸ Siehe aus *kulturwissenschaftlich-soziologischer* Sicht Ahrens, *Menschenwürde*, 2013, 447 ff. , 449 (Es „... *emergiert die Möglichkeit, Menschenrechte umzusetzen, aus der neuzeitlichen Rechtfertigung des Individuums.*“ Und mit der Erklärung der Universalität der Menschenrechte wird das „*reziproke Verhältnis von Gattung, Individuum und jener Gesellschaft, worin sich beide verwirklichen, nachdrücklich unterstrichen.*“).

Die freie Enzyklopädie *Wikipedia* verwendet für das Stichwort „Religion“ verschiedene Ansätze, unter anderem heißt es dort zu *Durkheim*:

„Die 1912 erschienenen ‚*Les formes élémentaires de la vie religieuse*‘ (Die elementaren Formen des religiösen Lebens) befassen sich mit der Frage nach dem Wesen der Religion.“

Durkheim sucht also die Frage nach dem Wesen, also der Essenz der Religionen zu erfassen.

Er schaffe „die Grundlage für eine funktionalistische Betrachtung der Religion, indem er als ihr wesentliches Kernelement ihre Funktion zur Stiftung gesellschaftlichen Zusammenhalts und gesellschaftlicher Identität ausmacht“.²³⁹ Damit dient die Religion dem „gesellschaftlichen Zusammenhalt“, also nicht dem „Göttlichen, nicht der „Natur“ oder „dem vernünftigen Menschen“. Zumindest die frommen Gläubigen, die auf die mystische und geheimnisvolle Seite ihres Glaubens setzen, werden sich darin nicht wiederfinden können. Ausgeblendet bleibt aus der fachwissenschaftlichen Sicht vor allem die Psychologie, die das Wort von der „Religiosität“ mit umfasst. Auf diesen Aspekt ist deshalb anschließend einzugehen. Der Vorzug von Fachwissenschaften ist jedoch, dass sie zumindest wichtige Teilaspekte klar herauszustellen vermögen. Dabei setzen sie den Gegenstand ihrer Wissenschaft, hier also „die Gesellschaft“ absolut. Sie verlangt nach Zusammenhalt, also setzt sie, so ist anzufügen, insbesondere auf die „Solidarität“ und verlangt dazu Opfer.

Durkheim und mit ihm die funktional-rationale Sichtweise auf die Religion eröffnet zugleich den Zugang zur säkularen Idee der Zivilreligion und umschreibt auch deren weltlichen Sinn und Zweck.

Im Zusammenhang mit dem *Staat* entwickelt *Durkheim* zudem die Idee von der „Menschenwürde als Resultat des Kults des Individuums in arbeitsteiligen differenzierten Gesellschaften“.²⁴⁰ Im Sinne einer gesellschaftlich-geschichtlichen Dynamik ergibt sich also aus der

²³⁹ Wikipedia, „Durkheim“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Durkheim>), Stand: 1.6. 2016. Siehe insbesondere: Durkheim (Schmidts), *Formen*, 1912/1998, 47 ff. (ein System von Überzeugungen und Praktiken bezogen auf heilige Dinge ..., die eine ethische Gemeinschaft vereint).

²⁴⁰ So zusammengefasst von: Lindemann, *Menschenwürde*, 2013, 419 ff. , 423 f.

zunehmenden Arbeitsteilung das zunehmende soziale Gewicht der Einzelnen und hinzu tritt dann noch die religiöse Komponente.

„In dem Maß, in dem alle anderen Überzeugungen und Praktiken einen immer weniger religiösen Charakter annehmen, wird das Individuum der Gegenstand einer Art von Religion“.

Offenbar besteht also das Bedürfnis nach Religion, es sucht sich seinen Weg, und prägt sich aus in *„Überzeugungen und Praktiken“*.²⁴¹

Durkheim setzt dann einerseits kritisch nach: *„Wir haben für die Würde einen Kult, der wie jeder starke Kult bereits seinen Aberglauben aufweist“*. Aber andererseits erklärt er dann auch: *„Wenn der Einzelne moralische Realität ist, dann muss er auch der Dreh- und Angelpunkt des öffentlichen wie des privaten Handelns sein. Sein Wesen zu verkünden, muss als das vornehmste Ziel des Staates gelten ..., denn je weiter die Geschichte voranschreitet, desto größeres Gewicht erlangt die Würde der Person. Kein Gesetz ist besser verbürgt.“*²⁴²

Dabei muss sich der Staat mit *Durkheim* vor allem gegen die Berufsgruppen (etwa die Stände) und die Familienverbände (etwa auf dem Lande und beim Adel) durchsetzen.²⁴³

In der Tat bilden sich in zerfallenden Staaten (failed states) familienähnliche Clans, die mit eigenen Mitgliedsethiken ausgerüstet sind und jeweils auf ihrem Gebiet große Teile des Gewaltmonopols zu übernehmen trachten. Die Gewalt und ihre Monopolisierung werden nur anders ausgeübt und geordnet, aber sie bleibt ein Teil des sozialen Wesens des Menschen. Der Einzelne kann und muss also in der Demokratie versuchen, selbst die Rolle und die Würde des alten „Familienvaters“ zu erlangen.

Neben einem strengen *Kollektivismus* und dem *kastenähnlichen Ständestaat* bietet also die Leitidee des Individualismus einen von zumindest drei großen Wegen, um einen *Staat*, hier in der demokratischen Form, zu festigen. Dazu benötigt sie jeweils eine (zumindest politi-

²⁴¹ So zusammengefasst von: Lindemann, Menschenwürde, 2013, 419 ff. , 423 f.

²⁴² Durkheim, (Müller/ Bischoff), Physik, 1915/1998, 84; zudem: Lindemann, Menschenwürde, 2013, 419 ff. , 423 f.

²⁴³ Durkheim (Luhmann/Schmidts) Arbeitsteilung, 1893/1992, 91; zudem: Lindemann, Menschenwürde, 2013, 419 ff. , 423 f.

sche) Religion. Ausgangspunkt für den Individualismus ist dabei mit *Durkheim* die „*moralische Realität*“ des Einzelnen.

Für die Aussagekraft von *Durkheims* soziologischer Deutung der zunehmenden Bedeutung des Individualismus spricht auch eine physikalische Deutung, die aus dieser Sicht vor dem Hintergrund der Emergenz und somit ganz im Sinne von *Durkheims* „Physik“ auch vor dem Hintergrund der physikalischen Naturgesetze zu bedenken ist. Danach geht die Industrialisierung mit der Bevölkerungszunahme, der *Verdichtung* von Menschmassen an bestimmten Orten und einer außerordentlich hohen Zufuhr von fossiler *Energie* (das prometheische Feuer) einher. Dadurch lösen sich die alten halbfesten Strukturen von Stadt und Land auf und mit der zunehmenden *Mobilität* ergibt sich eine Art von neuem *gasähnlichem Aggregatzustand der Befreiung von Bindungen*.

Vonnöten ist nunmehr aber auch, und damit entfernt sich die Soziologie von den Naturwissenschaften und erlangt eine Zwischenrolle in der breiten Mitte von Natur und Geist, eine dazu passende *soziale* oder auch kulturelle *Konstruktion*. Diese besteht im *Kultus*. Jener wird nunmehr auch eben das *kollektive Bewusstsein* ausdrücken, sich selbst diese Befreiung vom Kollektiven *selbst* (und als westlicher Mensch) *erschaffen* zu haben.

Aus philosophischer Sicht würde man, falls man nicht ohnehin dem Konstruktivismus als Erkenntnislehre folgt, vielleicht eher von einer entsprechenden (aufklärerischen) *Reflexion* sprechen.

Individualismus und die Kritik am soziologischen Ansatz. Zu bedenken ist allerdings das Spannungsverhältnis von Individuum und Gesellschaft.

Durkheim geht von der Gesellschaft aus. „*In der Erfahrungswelt kenne ich nur ein Subjekt, das eine reichere, komplexere moralische Wirklichkeit besitzt als wir, und das ist die Kollektivität*“.²⁴⁴

So ist es die *Gesellschaft*, die auf dem Weg über die Geschichte mit der Arbeitsteilung nicht nur den Staat, sondern auch den Kult des Individuums entwickelt. Sie kann dem Individuum auch seine Würde wieder nehmen, wenn er sich außerhalb ihrer Ordnung der Arbeitstei-

²⁴⁴ Durkheim, (Adorno/Moldenhauer), *Soziologie*, 1924/1976, 105; zudem Lindemann, *Menschenwürde*, 2013, 419 ff. , 422.

lung stellt²⁴⁵. Die eigentlich höchste Subjekt- und die *Schöpferrolle* kommt also der Gesellschaft zu. Insofern mag man den Kult des Individuums dann auch als eine Art von Aberglauben bezeichnen.

Aber nimmt man diesen Kult ernst, dann muss man vom Individuum ausgehen, das sich zumindest inzwischen von der Vorherrschaft der *Gesellschaft befreit* hat, ebenso wie vom absoluten Staat, der städtischen Ständeordnung oder den ländlichen Familien. Der Einzelnen begründet sein „Selbst“ mit der eigenen Moralität, also seiner Autonomie. Dahinter steckt die alte *Freiheitsphilosophie*, die die nachfolgende Soziologie abzulösen trachtet.

Aus der Sicht des *Individualismus* selbst ergibt sich nun folgenden Bild:

Er setzt zunächst einmal auf die *Körperlichkeit* eines jeden Menschen. Damit unterscheidet sich jeder Mensch von der Gesellschaft. Die analoge Form, in der die Gesellschaft auftritt, ist deshalb auch der Staat (mit dem Staatsgebiet, dem Staatsvolk und der Staatsmacht), sodass der eigentliche Gegensatz gegenüber dem Staat und nicht der Gesellschaft, lies: dem Staatsvolk als solchem, besteht.

Jeder Einzelne bildet nunmehr einen *kleinen Privatstaat* für sich, in dem er sein eigener Gesetzgeber ist. Deshalb verfügt er auch über eine eigene (private Staats-) Religion, die des Eigenen. Da er aber allein zu schwach ist, begründet er selbst eine *Gesellschaft der Individuen*, die er *demokratisch* und mit eigenem Recht regiert. Dabei behält er seinen Abgeordneten die Gewissensfreiheit ausdrücklich vor.

Danach jedenfalls ist der *Einzelne* dann der *Schöpfer* seiner eigenen *Gesellschaft*. Er kann sie verlassen und vermag sie auch neu oder um zu gründen. Eine (kultur-) philosophisch ausgerichtete Art der Zivilreligion verfolgt diesen Ansatz, sie nimmt den Individualismus ernst.

Aus der *interdisziplinären* Fernsicht bietet es sich dann an, beide Wege zu verfolgen und auch noch einen vermittelnden Dritten hinzuzufügen, und zwar die Idee des Ausgleichens, kurz die Strukturgerechtigkeit ebenfalls einmal absolut zu setzen. Dann verfügen alle drei Elemente von „Freiheit (Individualismus), Gleichheit (Struktur) und Solidarität (Gesellschaft)“ über eine bestimmte Deutungsweise. Alle

²⁴⁵ Durkheim (Herkommer), Selbstmord, 1897/1983 369; zudem Lindemann, Menschenwürde, 2013, 419 ff. , 426.

relativieren zwar einander. Aber am Ende muss eine Sichtweise den Vorrang erhalten, um die anderen überwölben und auch einfärben zu können, will man das Ganze begreifen können. Die Freiheitsidee und damit auch der Glaube an die Herrschaft der Idee von der Autonomie des Einzelnen treten dabei zumindest als „*primus inter pares*“ auf.

2. Ableitung aus dem sozio-ethnologischen Religionsbegriff (mit *Riesebrodt*)

Im Anschluss an *Durkheim* wird von einzelnen Vertretern der Religionssoziologie all das als „Religion“ interpretiert, was in verschiedenen Gesellschaften derartige Funktionen erfüllt.

Der Religionssoziologe *Riesebrodt* steht etwa dafür. So vertieft und variiert er den funktionalen Ansatz noch einmal, indem er die Religionen nicht von der Gesellschaft aus, sondern vom Begriff der „*Zivilisation*“ her deutet.²⁴⁶ Dabei versteht er diese unter zwei positiven und zwei negativen Aspekten. Die beiden positiven sind „*Zivilisation als Wertegemeinschaft*“ und „*Zivilisation als Solidargemeinschaft*“. Später fügt er noch weitere Facetten aus allen Humanwissenschaften hinzu.²⁴⁷ Dabei dient der erste Aspekt offenbar der Sinnstiftung. Diese Deutung greift also den „warmen“ idealphilosophischen Grundsatz

²⁴⁶ Riesebrodt, Rückkehr, 2000, *Zivilisation als Wertegemeinschaft*, 17 ff., *Zivilisation als Solidargemeinschaft*, 20 ff., zu „*Apartheid, Xenophobie und Isolationismus*“, 26 ff., zum Fundamentalismus, 28.

²⁴⁷ Riesebrodt, *Cultus*, 2007, und zwar als „*wissenschaftliche Imaginationen von Religion*“ listet er auf „*Religion als göttliche Gabe der Vernunft*“ (75 ff.), die „*Religion als Offenbarungserlebnis*“ (78 ff.), die „*Religion als Projektion*“, die „*Religion als Proto-Wissenschaft*“ (89), die „*Religion als Affekt und Affektkontrolle*“ (90 ff.), die „*Religion als Gehirnfunktion*“ (94 ff.), die „*Religion als sakralisierte Gesellschaft*“ (96 ff.), die „*Religion als Heilsinteresse*“ (100 ff.), die „*Religion als Ware*“ (104 ff.). Erkennbar hat jede Art der Humanwissenschaften einen eigenen Blick auf das Phänomen der Religion. Es fehlt übrigens noch das Recht mit der Staatslehre als „*Rechtstheologie*“ einerseits und dem konkreten „*Kirchenrecht*“ andererseits. Auch bei den geisteswissenschaftlichen „*Methoden des Denkens*“ spielt das scholastisch-priesterliche Auslegen eine erhebliche kulturelle Rolle. Allerdings bleibt mit Blick auf die Herkunft dann immer auch zu fragen, inwieweit sich nicht gerade das Christentum antik-säkularer Vorgaben bedient hat. Mit Blick auf *Platons* Seelenlehre ist dann aber zu erwägen, inwieweit auf seinen Idealismus nicht der religiöse Animismus und dessen mutmaßlich schriftlich-priesterliche Sublimierung eingewirkt haben.

auf, während die zweite eher der kalten Nützlichkeitsidee entspricht. Negativ gewendet grenzen sich politische Kulturen gegenüber Fremden und deren Kulturen ab, und zwar folgerichtig zum Zwecke der eigenen Sinnsicherung und zum Vorteilschutz.

Gedankenspiel. Dieser Gedanke kann jedoch mit einem kleinen Gedankenspiel fortgeschrieben werden: Würde der Gedanke der Solidarität wirklich fast absolut und damit weitgehend allein regieren, so würde er als nationaler Fundamentalismus nach innen wirken. Die Gesellschaft würde un kreativ werden, zur Diktatur verkommen und in Kälte erstarren. Deshalb muss die Gesellschaft zum eigenen Vorteil „zum Ausgleich“ zumindest zwei gegenläufige Ideen nicht nur zulassen, sondern auch integrieren. Eine einzelne, gar eine gleichmächtige allein würde dabei die absolut gesetzte Gesellschaftsidee selbst in ihrer Existenz bedrohen. Die beiden bekannten Gegenmodelle sind der Individualismus, lies: die Freiheitsidee, und die kerngerechte Gleichheitsidee, die aus der Sicht der Gesellschaft allerdings das Schwergewicht auf die Gleichheit von Solidaritätspflichten legen muss. Beide Ansätze beschränken und ordnen die Solidaritätsidee, die ständig Opfer für die Gesellschaft fordert.

Was *Riesebrodt* als „Wertegemeinschaft“ neben den Solidaritätsgedanken setzt, entspricht in etwa dieser Ableitung. Es müssen stets mehrere Werte sein, und „Werte“ assoziieren wir im Westen der Verfassungsstaaten mit den bunten Grundrechten, die im Kern die Freiheitsrechte bilden. „Werte“, also „Selbstzwecke“ geben eine Antwort auf die Frage nach dem „Sinn“ einer Gesellschaft. Der Hinweis auf die „Solidaritätsgemeinschaft“ beantwortet mit seiner funktionalen Ausrichtung die Frage nach dem „Zweck“.

Die Religionen bieten hoch vereinfacht auch dafür Vorgaben. So sprechen sie jedem Gläubigen oder sogar jedem Menschen, im Animismus sogar allen Dingen, grundsätzlich eine „Seele“ zu. Diese Seelen sind „gleich“, und zwar vor dem Gott der Buchreligionen, gegenüber dem höchsten Weltgeist oder in der animistischen Doppel- oder Gegenwelt der Geister. Sie sind zumeist auch schon dann und deshalb „gleich“, weil und wenn sie unsterblich sind. Mit der (unteilbaren) Seele ist also die Idee des Individuums begründet und mit der Gleichheit die Grundidee der Gerechtigkeit.

Die beiden Aufgaben der „Sinnstiftung“ und der „Zweckbestimmung“ erfüllt der Präambel-Humanismus ebenfalls. Er dient ihnen in zweierlei Weise, einmal für die nachfolgenden Verfassungen auf der nationa-

len Ebene und außerdem für die transnationalen Konventionen, für letztere aber faktisch nur auf der gesamtweltlichen Weltseite, und zwar insoweit, als die Präambeln vor allem Erklärungen über die insofern bereits tatsächlich vorherrschenden Überzeugungen abgeben. Als wichtig erweist sich erneut die übliche Verschriftlichung der „Grundbekenntnisse“ und auch der unmittelbare Zusammenhang mit den nachfolgenden „bibelähnlichen“ Verfassungs- und transnationalen Konventionstexten. Die Ähnlichkeit der Zivilreligion zu den Buchreligionen drängt sich dabei auf. Als das gemeinsame Dritte erweist sich insofern die Verwendung der „Schrift“.

Aus der säkularen soziologischen Sicht ist umgekehrt zu fragen, ob nicht jenseits des Staates bereits jede „Gesellschaft“ einer Art von „Identität“ bedarf, sodass nicht nur an die Idee der Religion anzuknüpfen ist, sondern gleichrangig auch an die Idee und das Urmodell von „menschlichen Gesellschaften“. Was ist denn die Idee der Gemeinschaft, wenn nicht das Gemeinsame“, also das Solidarische selbst, verbunden mit den Vorteilen für seine Mitglieder?

Mit dem Gedanken der „Sinnstiftung“ über die Ethik oder das Gemeinsame ist ferner ein idealistischer Blickwinkel eingenommen. Mit ihm ist ein ontologischer Ansatz gewählt. Verknüpft wird er, sobald mit dem Gedanken der „Organisation“ über diesen Sinn die regulative Ausprägung hinzugefügt wird.

Konstruktivistisch. Kritisch – und konstruktivistisch – ist dabei anzumerken, dass möglicherweise nur die Menschen einen Sinn für alles benötigen. Nach dem Modell der Konstruktion von Sternbildern schaffen sie sich möglicherweise nur ihre Ideale, vor allem wie und als Symbole. Denn sie brauchen sie, um die realen Zufälligkeiten der Welt zu verstehen und für sich zu ordnen. Einzuräumen ist jedenfalls, dass der Mensch offenbar derart selbstkritisch zu denken vermag, wobei er vermutlich der Sinnlosigkeit dann wiederum einen negativen Sinn verleiht. Denkt der Mensch aber dialektisch, so wird er danach wieder versuchen, eine Synthese von beidem, dem ontologischen Ansatz und dessen selbstbescheidener Relativierung zu finden. Auch die Idee der Zivilreligion ist in ihrem Kern auf die bürgerliche Welt des Menschen beschränkt. Diese Welt ist für ihn allerdings sozialreal. Sie hat er körperlich mit den Städten und der Schrift erschaffen und zudem ein großes „Nächstennetz“ mit den globalen Verkehrs- und Kommunikationswegen entwickelt.

Der säkulare Religionsbegriff verfügt auch über eine zweite, eher sozio-ethnologische Seite. So heißt es bei Wikipedia zu „Durkheim“ weiter:

„Demgegenüber steht ein eher substantialer Religionsbegriff, der Religion an bestimmten inhaltlichen Merkmalen (Vorstellungen von Transzendenz, Ausbildung von Priesterrollen etc.) festmacht.“²⁴⁸

Für die Frage nach den gemeinsamen Elementen der Religionen ist an dieser Stelle dem Religionssoziologen *Riesebrodt*²⁴⁹ zu folgen, der eher normativ argumentiert, denn bloß empirisch auflistet. Wozu, wie und wem soll Religion dienen?

Seine eigene recht plakative, aber einleuchtende Kurzfassung, die auch seine induktive Methode wiedergibt, lautet:

„Anhand vieler Beispiele aus sehr unterschiedlichen Religionen erklärt Martin Riesebrodt, was alle gemeinsam haben und warum Kulte und Rituale für ihre Anhänger so attraktiv sind, dass sie auch vor Gewalt gegen sich selbst und andere nicht zurückschrecken.“

Die Antwort, die er gibt, bietet zumindest drei Facetten, eine darwinistische, eine konstruktivistische und eine magische:

„Alle Religionen versprechen den Menschen, dass sie durch die Pflege ihrer Beziehungen zu übermenschlichen Mächten Unheil abwehren, Krisen bewältigen und Heil empfangen können.“

Dem ist anzufügen, dass den Menschen nach diesem „Ohnmachtsmodell“ offenbar keine anderen erkennbaren und deutlich vorzuziehenden Alternativen zur Verfügung stehen. Allein und selbst vermag sich der religiöse Mensch gegen das „Unheil“ nicht zu wehren, die „Krisen“ nicht zu überstehen. Soweit Unheil und Krisen den Tod von Nächsten und unmittelbare eigene Todesgefahren betreffen, besteht vermutlich weltweit unter den meisten Menschen ein derartiges existentialistisches Gefühl der Hilflosigkeit.

²⁴⁸ Wikipedia, „Durkheim“ (Wikipedia, „Durkheim“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Durkheim>), Stand: Dezember 2015 (Absätze und einige Hervorhebungen sind hinzugefügt).

²⁴⁹ Riesebrodt, Cultus, 2007. Die Zusammenfassung folgt dem „Klappentext“, siehe im Einzelnen die Facetten seines Religionsbegriffs, 168.

Aber die Medizin als Heilkunst bietet eine alte, immer schon eher säkulare Antwort auf den Umgang mit dem Tod. Diese Heilkunst gilt es nur noch zu verwissenschaftlichen. Sie ist in Schriften zu fassen, über Schulen zu verbreiten und das Wissen über das Heilen auf demselben naturwissenschaftlich-empirischen Wege, auf dem die Heilkunst vermutlich entstanden ist, weiter fortzuentwickeln. Aus der Sicht der Demokratien trifft die Hilflosigkeit zudem schon weit weniger auf individuelle Gewaltakte und den von Mitmenschen organisierten Bürgerkrieg zu. Mit zivilisierten Verfassungsstaaten vermag der Mensch zumindest diesen beiden Gefahren selbst zu begegnen. Erforderlich ist dazu nur die kollektive Fiktion des freien Willens, der dann allerdings auch durch die Ideen der Gerechtigkeit (Gleichheit) und des Gemeinwohls (Solidarität) aufgeladen werden muss. Aus den religiösen „Rollen“ und „Pflichten“ werden mit dem Wechsel des Menschenbildes vom Fremdzwang zum Selbstzwang „subjektive Rechte“, die es kollektiv zu schützen gilt. Die „Rituale“ der inneren Krisenbewältigung bleiben Rituale, aber sie wandeln sich zu öffentlichen Foren, auf denen der Umgang mit dem Unheil von Gewalttaten dann unter anderem auch in der Form von Gerichtsverhandlungen stattfindet.

Dieses „Heil“ durch die empirischen Humanwissenschaften und die Demokratie vermag der Mensch sich offenbar nur in hoch kommunikativer Weise in städtisch geprägten Großgesellschaften zu verschaffen. Seine natürliche Umwelt entzaubert der Stadtmensch zudem durch die sonstigen Naturwissenschaften. Physik und Metaphysik gehören damit zusammen, weil, jedenfalls zunächst einmal, die „Rückbindung“ der Denker an die vage Über Idee der eigenen Vernunft erfolgt. Deren Art und Elemente verkünden die breit veröffentlichten „We, the people“ Erklärungen der Grundprinzipien der Verfassungen.

Mit *Riesebrodt* weiter:

„Dieses Heilsversprechen findet Ausdruck in den Liturgien religiöser Festtage und in lebenszyklischen Ritualen, in den radikalen Praktiken von Asketen und den Verheißungen von Propheten“.

Dass die westliche Welt ihre Vernunftheiligen kennt und verehrt, von der europäischen Antike bis heute, war schon darzulegen, und die Verheißungen der Verfassungen versprechen eine ideale und heile Welt.

Dann fügt *Riesebrodt* auch an:

„Während sich religiöse Ethiken und Gefühle wandeln und Weltbilder und Mythen irgendwann überholt sind, werden weiter die überlieferten Gebete gesprochen, Liturgien gesungen und Opfer gebracht. Rituale sind das Verbindende zwischen monotheistischen Religionen und antiken Polytheismen, zwischen ostasiatischen Religionen und modernen religiösen Bewegungen. Sie bieten einen einzigartigen Schlüssel, um die alle Aufklärung überdauernde Anziehungskraft von Religionen zu verstehen.“

Zu bezweifeln ist allerdings der Hinweis auf das Überholtsein, und zwar soweit es darum geht, existentielle Aspekte zu begleiten. Zumindest dürfte der Umgang mit dem Tode universeller Natur sein, und sei es auch nur aus der Sicht der Angehörigen, vor allem mit der Aufgabe, gemeinsam Trost zu spenden. Aber die Idee der Wandelbarkeit erlaubt im Übrigen auch der Idee des Menschen als höchstwürdigem Selbstsubjekt ihren Kulturraum zu verschaffen, und zwar mit Hilfe von Ritualen und Opfern.

Aus der Sicht der Zivilreligion sind „Rituale und Opfer“ Form und Gegenstand des gesamten Rechts. Rituale kennzeichnen unter anderem Gesetzgebung und Rechtsprechung. Auch Opfer sehen wir im Recht, bei der Verfassungsidee der Begründung der eigenen Freiheit mit der Idee des wechselseitigen Freiheitsverzichts, bei den Taten und den Strafen des Strafrechts, bei den Grundrechtseingriffen des Polizeirechts bis hin zur humanen Vollstreckung und dem Verzicht auf Folter und Todesstrafe.

Legt man also die Maßstäbe an die Idee der Zivilreligion an, die die Sozio-Ethnologie, etwa *Riesebrodts*, bietet, so ist insbesondere für das Recht, seine Rechtspersonen und Rechtsverfahren eine strukturelle Ähnlichkeit mit religiösen „Riten und Opfern“ erkennbar. Rechtsverletzungen zu „heilen“, erwarten wir auch vom Recht.

3. Verhältnis zu religionssoziologischen Ideen (Luckmann, Oevermann, Luhmann, Joas) – Zur Trennung von diesseitigem Humanum und religiösem Jenseits

Luckmann²⁵⁰ bezieht zusätzlich und zu Recht die Anthropologie mit ein. Diese ist ihrerseits gut für jede Universalisierungsidee, wie derjenigen

- des „homo religiosus“²⁵¹ (Bell, Müller),

- des „homo necans (Burkert)“²⁵² oder

- der des „homo sacer“(Agamben)²⁵³:

²⁵⁰ Unter dem berühmten Buchtitel „*Die unsichtbare Religion*“, Luckmann, Religion, 1967, u.a. 81 (zunächst aus kollektivistischer Sicht: Es gehe vor allem um die „*Aufrechterhaltung von Symbolwelten über die Generationenfolge hinweg*“), und 87 (in Bezug zur Ausbildung eines individuellen Selbst erklärt er, ein „*biologischer Organismus*“ werde „*zur Person, indem er mit anderen einen objektiv gültigen, aber zugleich subjektiv sinnvollen innerlich verpflichtenden Kosmos bildet*“). Aufgegriffen auch vom Ägyptologen Assman, Religion, 2008, 52, und zwar dazu unter dem Stichwort von der „*Theologisierung des kollektiven Gedächtnisses*“, dabei beschreibt Assmann die Aufgabe des kollektiven Gedächtnisses zu Recht mit „*Kontinuität, Identität und Vergegenwärtigung von Ungleichzeitigem*“. Dabei lasse sich das Gedächtnis im Sinne von Luckmann als die „*Institutionalisierung*“ der „*unsichtbaren Religion*“ verstehen.

²⁵¹ Zum Modell des „*homo religiosus*“, und zwar dafür, dass auf die letzten Fragen Mythen, religiösen Symbole und Rituale und die religiösen Glaubensvorstellungen eine Antwort geben und dass es sich im Verlauf der Kulturen kaum geändert habe, 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 is ... a constitutive aspect of human experience, of human culture.*“).

²⁵² Zum „*homo religiosus*“ aus der Sicht der altgriechischen Tragödie: Burkert, Homo necans, 1997, u. a. 9: Der ‚homo religiosus‘ agiere und sei sich bewusst als der sterbliche ‚homo necans‘. Zum Spannungsbogen von Religion, Gewalt und Politik: Maier, Doppelgesicht, 2004 zum: „*Doppelgesicht des Religiösen*“ sowie 46 ff. (zu religionsähnlichen Elementen in totalitären Systemen: Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus).

Mit dem Wort von der „*unsichtbaren Religion*“ beschreibt *Luckmann* die „*Religiosität als eine anthropologische Konstante*“. In der säkularisierten Moderne sei sie nicht verschwunden, sondern erscheine nur in einer neuen Form. Zumal in Krisenzeiten diene sie der gesellschaftlichen Stabilisierung.

Dabei gehe es vor allem um die Symbolwelten, die kollektiven der Generationen und die individuellen der Einzelnen. Dem ist zunächst im Wesentlichen zuzustimmen, vor allem, soweit es sich um die Welt der Symbole und die Ausbildung eines personalen Selbst handelt. Aber die Fähigkeit des Menschen, sich der Symbole zu bedienen, lässt sich ebenso gut weltlich, und zwar als schlichte Art der logischen „Abstraktion“ deuten, die die „Reduktion der Komplexität“ vollzieht.

Was die Aufgabe der gesellschaftlichen Stabilisierung betrifft, so hat etwa auch das vor-verfassungsmäßige zivile „*Naturrechtsdenken*“ diese Rolle wahrgenommen. Vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg hat es die Ethik der transnationalen Konventionen mitbestimmt. Letztlich geht es um die einfache Frage, wie weit der Religionsbegriff zu ziehen ist. Auch ist das Ausweichen auf das Wort von der Religiosität, das auf das Individuum abstellt, schon ein Anzeichen dafür, dass nicht die Religionen mit ihren Institutionen im Vordergrund stehen, sondern es mehr um ein universelles menschliches Bedürfnis geht.

Näher liegt es deshalb, einerseits eine Grenzlinie zwischen den großen sozialrealen Religionen und der sozialrealen westlichen Vernunft zu ziehen und andererseits zwischen binnenhumanem Diesseits und extern religiösem Jenseits zu trennen.

Aus der Sicht der Religionssoziologie spricht *Beck*²⁵⁴ in diesem Zusammenhang einleuchtend von Sein und Nicht-Sein, der Trennung von Gläubigen und Ungläubigen, von Hierarchien, die eine Über- und Unterordnung hervorbringen und erklärt²⁵⁵ auch:

²⁵³ Zum rechtsfreien „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*, 2008, 111 ff., 115 f. Allerdings gehört das Leben dem Gott, gegen den sich der Vogelfreie mit seiner Tat (etwa dem Eidbruch) vergangen hat und der sich mit der (Auftrags-) Tötung an dem Vogelfreien rächt.

²⁵⁴ Aus der Sicht einer selbstkritischen Religionssoziologie: Beck, *Gott*, 2008, 77 ff.

²⁵⁵ Beck, *Gott*, 2008, 78.

„Die Unterscheidung von Wir und den Anderen verschmilzt mit der Unterscheidung von Gut und Böse.“

Aus philosophischer Sicht ist das Diesseits vor allem ein Menschlich-Philosophisches. Alle Gegenstände, die der Mensch als Subjekt „erkannt“ hat, hat er sich angeeignet. Auch die Religionswissenschaften gehören deshalb noch zum humanen Diesseits. Das Eigene ist dabei derjenige Bereich, in dem der Mensch seine Herrschaft ausüben kann, zwar nicht unbedingt willkürlich, aber doch zumindest mit lenkend. Auch die Gegenstände, bei denen er zweifelt, zählen noch zum eigenen geistigen Umfeld, denn zum denkenden Ich des cogito ergo sum ist auch der Zweifel zu rechnen. Insofern bestimmt auch das Ich des Denkens und des Zweifels die eigene Weltsicht.

Alles, was der Mensch über die Welt nur „erfühlt“, vermag er jedoch nicht zu beherrschen. Geht er zusätzlich von einer *Fremdherrschaft* aus, auch wenn er dabei vielleicht umgekehrt nur sein Selbstbild vom Herrscher über das Eigene nach außen trägt, also die Idee von imago dei umkehrt, so führt ihn diese Sicht zu einer Rückbindung an eine *externe* Macht.

Die recht schlichte Trennung von Aufklärung und Religion findet also, zumindest aus der *säkularen Sicht*, über die zwei Maßstäbe des Erkennens und die Herrschaft statt. So steht die zivile Leitidee der *Verinnerlichung* der Verantwortung der Idee der externen *Verantwortung* gegenüber.

Die *Mitte* zwischen Aufklärung und Religion umfasst der soziale Bereich mit der Kernidee der *Solidarität*. Sie ist vernünftig, aber auch gefühlig, weil mit Sympathie aufgeladen. Sie gehört je nach Sichtweise zur Ethik (Moral, Tugend), zur nützlichen Ringkooperation oder zur Wir-Gesellschaft oder es handelt sich vorrangig um ein Opfer um dem ethischen Willen einer höheren Idee und deren Macht zu dienen.

Als Einendes bleibt zudem die anthropologische Konstante der halb-bewussten Gefühlswelt des einzelnen Menschen, die das Wort von der „Seele“ (Animus, Psyche, Selbst) seit langem umfasst. Der Kernbegriff heißt derzeit wohl *Identität* und meint die Einheit in der bunten Vielfalt des Inneren. Dabei handelt es sich um eine analoge Art von *innerer Solidarität*.

Diese *mittlere Lösung*, die das Gegensatzpaar von externer Religion und interner Weltlichkeit über die Soziologie und die Anthropologie aufzuheben versucht, ist zunächst einmal festzuhalten.

Außerdem bleibt aus *systemischer* Sicht immer noch der auch politisch-demokratische Weg offen, die externe Verankerung des Menschen als eine große *private Subkultur* anzusehen. Diese Welterklärung muss sich allerdings der politischen Hauptkultur, die von der Freiheit des Menschen ausgeht, für die Staatssicht der Demokratie insoweit beugen, als sie politische Rechte mit Gewalt durchsetzt oder mit List untergräbt.

Zudem ist ein weiterer rechtsphilosophischer Blick über den Zaun hin zur Religionssoziologie zu werfen. *Oevermann* legt dort ein offenbar recht komplexes Modell vor. Insofern liegt es wieder einmal nahe, sich der verständigen Anleitung durch die freie Enzyklopädie *Wikipedia* anzuvertrauen.²⁵⁶

Oevermann unterscheidet in seinem Modell zwischen der „Struktur“ von Religiosität, die als universell gilt, und ihrem „Inhalt“, der in Gestalt von Herkunfts- und Bewährungsmythen je historisch variabel betrachtet wird. Diese Seite erscheint noch als religionsbezogen. Zur Säkularisierung heißt es dann weiter:

„Der Säkularisierungsprozess wird vor diesem Hintergrund gefasst als eine Transformation der Inhalte, als Transformation religiöser Glaubensinhalte in säkulare, bei Fortbestehen der grundlegenden Struktur von Religiosität.“

Dem ist nach allem zunächst einmal zuzustimmen. Die Idee von der Präambel-Zivilreligion verwendet die Strukturen der vor allem christlichen Religion, wenn und weil sie sie politisch betrachtet ersetzt. Doch systemimmanent betrachtet ist zunächst einmal Folgendes zu erwägen: Das Problem einer „Transformation“ besteht stets darin, dass diese dazu führen kann, dass es zum Umschlagen in eine ganz andere Qualität kommt. Im Extremfall verbleiben nur dieselben Kleider und analoge Metaphern.

²⁵⁶ Wikipedia, „Religionssoziologie“ (http://de.wikipedia.org/wiki/Religionssoziologie#cite_note-2), Stand: Dez. 2015, zugleich mit einem Überblick über den Meinungsstand. Sowie unter dem Titel „*Strukturelle Religiosität auf dem Weg zur religiösen Indifferenz*“: Oevermann/Franzmann, Religiosität, 2006, 49 ff.

Von außen gelesen geht es vereinfacht um den Wechsel vom frommen Glauben an fremde Mächte zum aufklärenden Wissen-Wollen kraft eigener Vernunft. Das methodische Problem einer jeden Fachwissenschaft besteht zudem darin, dass sie dazu neigen muss, ihren Ansatz absolut zu setzen. Die Religionswissenschaft tendiert dazu, die Religion zu universalisieren. Vielleicht, so lautet die eigentliche Kritik, bildet die *Anthropologie* das gemeinsame Fundament des Menschseins.

Aus der agnostischen Sicht einer religionsfreien Vernunftidee kann man ferner ebenso erklären, dass man eine Idee, was sich für eine bestimmte Aufgabe wie die der kollektiven Sinnstiftung als sinnvoll erweist, entweder freiwillig übernehmen oder sich, weil sachgerecht, in ähnlicher Weise einfallen lassen kann.

Formal betrachtet hat, wer mit der eigenen Vernunft, Strukturen zu erkennen sucht, sich eigentlich schon ganz grundsätzlich auf das Terrain der säkularen Vernunft begeben.

Relativierend und dennoch dogmatisch ist festzustellen: Wer vom Naturrecht und der Demokratieidee herkommt und die Welt der westlichen Verfassungen und Menschenrechtssysteme sieht, der hat einen diesseitigen Ausgangspunkt. Zivile Demokraten werden und müssen diesen Blickwinkel wählen, was nicht ausschließt, einen Platz für die Meta-Sicht der Religionen tolerant offen zu halten.

Weiter heißt es über *Oevermann* durchaus anthropologisch:

„Die universelle Struktur von Religiosität hängt in seinem strukturalistisch-pragmatischen Modell unmittelbar mit den universellen Struktureigenschaften menschlicher Lebenspraxis zusammen.“

Und er setzt nach: *„In deren Zentrum steht die ‚sprachliche Bedeutungs- und Prädikationsfunktion‘, die gattungsgeschichtlich mit dem Übergang von Natur zu Kultur entstanden ist und die einen Dualismus zwischen der zeichenhaft ‚repräsentierenden Welt‘ hypothetischer Möglichkeiten in Vergangenheit und Zukunft einerseits und der ‚repräsentierten Welt‘ der Wirklichkeit im Hier und Jetzt der Gegenwart andererseits zeitigt.“*

Diese Sicht betont die gemeinsame, letztlich postmoderne Grundlage. Diesen Deutungen ist wiederum nur zuzustimmen, wobei die hier

gemeinte Postmoderne sich zu den Grenzen der eigenen Vernunft bekennt, sich dem Naturalismus öffnet, sich mit bunten geistigen Subsystemen im Sinne von interdisziplinären Fragmenten begnügt und mit allem insgesamt eher pragmatisch, denn dogmatisch umgeht.
257

Dann aber folgt bei *Oevermann* eben - aus der säkularen Sicht - der kernreligiöse Blick der die Transzendenz mit dem Tod und der Idee der Jenseitigkeit des Menschen verbindet: „*Aus diesem Dualismus resultiert nach Oevermann zwingend „das Bewusstsein von der Endlichkeit des Lebens“, das seinerseits „das Problem der nicht stillbaren Bewährungsdynamik“ hervorruft.*“

Die Komplexität der Idee der „Religiosität“ zeigt sich offenbar in der folgenden Dreistufigkeit. Denn weiter heißt es:

Nach *Oevermann* besteht Religiosität aus „*drei Struktureigenschaften*“, die im Sinne eines Phasenmodells aufeinanderfolgen:

„*1. dem Bewährungsproblem“ aufgrund des Bewusstseins von der Endlichkeit des Lebens, das eine nicht stillbare Bewährungsdynamik freisetze,*

„*2. dem Bewährungsmythos“, der eine notwendige Hoffnung auf die Bewährtheit verbürge, und*

„*3. der Evidenz des Mythos aufgrund einer vergemeinschafteten Praxis*“.

Das erste Strukturmoment sei kulturell universell, das zweite je kulturspezifisch und das dritte sowohl universell, was die Vergemeinschaftung als Struktur anbetrifft, als auch kulturspezifisch, was ihre von den jeweiligen Inhalten und den daraus folgenden Riten und Kultformen abhängige soziale Ausformung anbetrifft.

Diese Deutung ist hier, soweit es sich um das Jenseitige handelt, zunächst einmal nur als nachvollziehbar vorzustellen. Nur beschäftigt sich die Idee der Zivilreligion im Kern gerade nicht mit dieser Frage. Deren Beantwortung schiebt sie auf eine andere Ebene ab.

²⁵⁷ Für eine ausdrückliche *postmoderne Kulturphilosophie*: Koslowski, Kultur, 1988, 13 (als zweite Schöpfung).

Aber dieser Sicht sind auch Zweifel entgegen zu halten. Der unstillbare Bewährungsmythos ist zwar ein Element jeder großen Religion. Aber bekanntlich gibt es auch vor allem philosophische Agnostiker und vor allem naturwissenschaftliche Atheisten. Auch sie verfügen über weniger mythische, aber ähnliche Erklärungen und finden auch ihre Gläubigen. Etwa, Teil einer Natur zu sein und sich in ihr wieder aufzulösen, mag sogar religiös klingen. Die Sicht entspricht aber unter anderem auch dem Gedanken der Erhaltung der Energie, die wiederum mit *Einstein* auch in Masse und Beschleunigung umwandelbar ist.

Ein weiteres altes Gegenargument lautet in Frageform: Vielleicht steht am Anfang der diesseitige Mensch, der sich zum Überleben in dieser gefährlichen Naturwelt seine Götter selbst erschaffen hat, und zwar nach seinem Idealbilde geformt und nicht umgekehrt.²⁵⁸

Auch etwa die traditionelle *Ahnenverehrung* belegt die eher zivile, diesseitige Ausrichtung.

Die mittlere Lösung, die das demokratische Gebot der Toleranz am besten bedient, besteht darin, diese Frage offen zu lassen. Soweit möglich sind die zwei Sonderwelten zu trennen, die vor allem diesseitige interne und die vor allem jenseitige externe.

Beiden Ausrichtungen ist, zumindest aus ethnologischer und systemischer Sicht in Anlehnung an *Luhmann*²⁵⁹, ein Ort in den menschlichen Kulturen zu lassen. Als Subsystem stehen dann beide „osmotischen“ Nachbar- und Unterkulturen in einem Austausch. Ihr Dialog macht zwar beide Ansätze dogmatisch verletzbarer, wie *Luhmann* zu Recht betont, indem sie sich zumindest dem Grundsatz nach zur Disposition stellen. Aber zugleich ziehen beide Systeme, im Übrigen ganz nach der Methode der Dialektik, auch wechselseitigen Vorteil daraus. Zudem helfen beide damit, das Gemeinsame, die große „Gesellschaft“ mit organisierten Angeboten anzureichern.

²⁵⁸ Zur naturalistischen Sicht der „*Religion als natürliches Phänomen*“: Dennett/Born, Bann, 2008, sowie aus der Sicht der Evolutionsbiologie, als naheliegende Erfindung des kommunizierenden Menschen, der auf Respekt setzt, um die ehrverletzende Schlechtrede unter göttlicher Beobachtung und Kontrolle zu halten, mit dem Titel: „*Die Erfindung Gottes. Wie die Evolution den Glauben schuf*“: Bering, Erfindung, 2011.

²⁵⁹ Luhmann, *Religion*, 2002, 356 (zum Dialog beider Subsysteme).

Aber eine solch widersprüchliche „Sinn“-Paarung vermag keine Gesellschaft zu vereinen. Sie würde sie vielmehr spalten. Deshalb bedarf es zumindest des *Vorranges* einer Leitidee, die zugleich für die andere Sichtweise (und weitere) zumindest halboffen sein sollte. So hat im scholastischen Hochmittelalter auch die führende christliche Religion das antike Vernunftdenken in ihr Gottesbild integriert. Derzeit regiert die diesseitige Zivilität das humane Leben, und zwar zumindest im demokratischen Westen und für die große technische Binnenwelt der schriftgebildeten Stadtbürger. Doch sie vereinnahmt wie selbstverständlich die eigentlich christliche Idee der altruistischen Barmherzigkeit. Als „Mitmenschlichkeit“ und „Solidarität“ ergänzt sie ihr ursprüngliches Freiheits- und Privatrechtskonzept. Ausprägt erscheint es unter anderem in der Form der Menschenrechte.

An dieser Stelle ist auch auf *Joas* These und Methode zu verweisen, die er mit Titel und Untertitel seiner Schrift verkündet: *„Die Sakralität der Person – Eine neue Genealogie der Menschenrechte“*. Die Menschenrechte seien für uns das *„offensichtlich Gute“*, womit *Joas* Monismus assoziiert. Methodisch handle es sich um eine neue Art, die „affirmative“ Genealogie. *„Wahlverwandtschaften“* würden unter anderem Christentum und Humanismus verbinden. So stimmten sie in der Art ihrer Erzählungen und in der Idee der Person überein. Gemeinsam sei ihnen dabei die Vorstellung von Heiligkeit, die sich dann auch als *„Glaube an die Menschenrechte“* zeige.²⁶⁰ Zu fragen ist dann aber auch nach der Quelle für das Gemeinsame, also der Vorstellung von Heiligkeit. Die Antwort sollte lauten, es handele sich um eine humane Eigenschaft. Der homo religiosus verehere, durchaus auch blind-fromm, höchste Leitideen, und zwar auch diejenige von der eigenen Menschenwürde, um dann daraus zwei vorteilhafte Folgerungen abzuleiten, seine Menschenrechte und die Idee der demokratischen Selbstherrschaft.

Ferner ist noch einmal die emotionale Seite der Religiosität zu betrachten, die eben nicht unmittelbar von Religionen spricht. Diese Seite verfügt ebenfalls über ein ziviles Pendant, das sich im Wort vom „Nationalstolz“ zeigt und die Identität einer Gemeinschaft heiligt. Für beides, für „Gott und Vaterland“ zogen junge Männer in den Ersten Weltkrieg. Menschen sind also auch bereit, sich für das Diesseitige, die Nation zu opfern. Zugleich betonen die Krieger ihre persönliche

²⁶⁰ Joas, *Sakralität*, 2011, 14 f., 18; siehe auch: Wikipedia, „Zivilreligion“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Zivilreligion>), Stand: März 2013 (insoweit vom Autor verfasst).

Ehre. Auch der zivile Aspekt des Verfassungspatriotismus²⁶¹, der den nackten Nationalismus mithilfe der Verfassungsidee zu zivilisieren sucht, bedient diese weltliche Seite.

Hinter dem Nationalstolz steckt aus psychologisch-biologischer Sicht das einfache Gefühl der Empathie oder auch das der Sympathie. Man möchte mit den jeweiligen *Nächsten und Gleichen* „eins sein“. Als gleichartige „beseelte Menschen“ gelten dabei auch die Eltern und Führer. Selbst mit dem christlichen Gott führen die Gläubigen einen Dialog und gehen von einer Art von Ebenbildlichkeit aus. Zudem bildet diese Einheit von Nächsten und Gleichen auch selbst einen heiligen Bund. Die Idee des Bundes beginnt aus ethnologischer Sicht mit den familiären Kleingruppen, den ersten Kommunen, sie setzt sich über den Stamm und das Volk fort und führt bis hin zum Humanismus, der jeden Menschen als Nächsten begreift. Nicht zuletzt wenn und weil dem Menschen Nahbilder von fremden Gesichtern übermittelt werden, will er eins mit diesen Nächsten sein. Wer zudem aus fachbiologischer Sicht die gesamte belebte Umwelt des Menschen dem homo sapiens genetisch verwandt ansieht, verfügt auch über einen objektiven Grund für die die Einordnung als „Nächste“.

Hinter dem steckt aus demokratischer Sicht nichts anderes als die Idee der „Solidarität“. Sie wirkt der Idee der „Freiheit“ entgegen. Beide Ideen bedürfen, als Brücke und um die Spannungen ertragen zu können, eines Ausgleichs, der Idee der „Gleichheit“.

Die postmoderne Biologie sieht zudem ohnehin zumindest alle etwas höheren Lebewesen als „Symbiosen“ an. Genetisch unterschiedliche Lebensformen finden, auch im und für den Menschen, zu einer neuen komplexen kooperativen Lebenseinheit zusammen. Die Physik wiederum erklärt „objektiv“, dass die Lebewesen mit der unbelebten Welt dieselben „Quanten“, Atome etc. teilen. „Staub zu Staub“ heißt es christlich gewendet. Das Zusammenspiel von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ steckt auch im biologischen Symbiose-Modell, allerdings mit dem Vorrang der Solidarität.

²⁶¹ Aus der Sicht der Politologie: Sternberger, Verfassungspatriotismus, 1990, 26, 30; aus der Sicht der Philosophie: Habermas, Grundlagen, 2009, 106 ff.; aus der Sicht des Staatsrechts: Böckenförde, Entstehung, 1992, 92 ff., 112; aufgegriffen von der damaligen Bundesjustizministerin: Leutheusser-Schnarrenberger, Leitkultur, 2008. Zusammenfassend auch: Kronenberg, Verfassungspatriotismus, 2009.

Der funktionale „Sinn“ dieser Art der Symbiose ist der übliche. Zunächst einmal dient er dem eigenen „biologischen Sein“, und zwar mit Bezug auf seine jeweilige „Umwelt“, bei der es sich immer um die genetisch Nächsten, also „Seinesgleichen“ handelt.

Die Naturwissenschaften sind es also, die es dem gebildeten Demokraten zumindest für seine politische Staatswelt nahelegen, von den Religionen und ihren Institutionen *Abstand* zu halten.

Die Idee von der „allgemeinen Religiosität“ des Menschen bildet dabei schon eine Brücke hin zur Psychologie und dem empathischen Bedürfnis, sich emotional zu binden. Mit ihrer Funktionalität steht sie für „diesseitige“ Deutungen, die sich vor allem mit dem *Menschsein* selbst beschäftigen.

4. Methodischer Kulturalismus (*Janich*) – Versuch eines dialektischen Kulturalismus

Die Beziehung der Idee von der Zivilreligion zum Kulturalismus ist, wenn man sie letzterem *unterwirft*, einfach. Es handelt sich um eine bestimmte Art von Kultur.

Setzt man sie jedoch selbst und vor allem als eine Form der Kulturphilosophie absolut, so ergeben sich einerseits erhebliche Probleme, die aber andererseits dabei vielleicht helfen könnten, beide Ansätze näher zu erklären, die „Vernunftphilosophie der Zivilreligion“ und den „Kulturalismus“.

Bei jeder Kultur geht zum einen um eine Art von Mittelwelt zwischen *Ideen* und *Natur*, die man auch verselbständigen und als eine dritte *sozialreale Welt* deuten kann. Sie wird bestimmt von der „Kunst“ (der Symbole, der Verfremdungen) und bildet eine höchst eigene Form der „Selbstorganisation“. Regiert wird sie vom „Pragmatismus“ (von pragma als Sache oder Handlung) und als „menschliche Lebenswelt“ erhebt sich selbst zum Maßstab.

Aus *philosophischer* Sicht ist es am einfachsten, drei Welten auseinander zu halten. Die Welten der Ideen und der Natur verbleiben dann am besten soweit als denkmöglich in ihren eigenen Dimensionen. Sie sind *Gegenstände* der Wissenschaften, die ihrerseits zu einer bestimmten Art von Kultur gehören.

Daraus lässt sich vielleicht der folgende „eigene“ Kulturalismus ableiten:

Zu jeder Kultur gehört auch deren „Negation“ (Zerfall, Zerstörung) und nicht nur deren kreative Evolution. Zur Lebenswelt zählt auch der Umgang mit Lebensgefahren und mit dem Tode. Zudem muss jede Kultur damit zugleich auch alles das bekämpfen oder zumindest in eine Subkultur abdrängen, was diesen Ansatz in Frage stellt, also auch schon das (urphilosophische) Fragestellen selbst.

Vereinfacht zerren an jeder (nationalen) menschlichen Kultur die „Natur“, mit ihren Verlockungen (etwa zur Auswanderung) und ihrer blinden Gewalt einerseits und andererseits die universellen „Ideen“, seien sie positive wie die allgemeine Freiheit oder negative wie der Nihilismus.

Auf der wissenschaftlichen Ebene kämpft der Kulturalismus deshalb gegen die *Unterwerfung* unter den Naturalismus oder den Idealismus. Aber er bezieht eben daraus auch seine eigene dritte Kraft.

Man kann auch davon sprechen, dass es den Kulturen eben gelingt, zwischen der *konkreten blinden Natur* und den *abstrakten rationalen Dogmen* eine sich ständig wieder neu stabilisierende Mittelwelt aufzubauen.

So bedarf sie aber immer auch irgendeiner vereinheitlichenden Leitidee, deren Aufgabe es ist, die kulturelle *Identität* zu sichern.

Steht die „Freiheit“ (von Bindungen und Ausgleich und zur chaotischen Kreativität) für die konkrete Natur und enthält die Solidarität die ganzheitliche Verbundenheit von allem mit allem und damit die Unterwerfung aller Subsysteme unter ein kosmologisches (und fast göttliches) Hauptsystem als Grundprinzip, so existieren die Kulturen nach dem Prinzip der Vermittlung als Gleichheit (Identität). Sie ermöglichen die (halb-) autonome Eigenständigkeit von *Subsystemen* als zeitige (geschichtliche) Lebensräume (Biotope). Alles Leben und alles, was physikalisch existiert, schafft dies durch den relativen *Widerstand* nach außen und durch die Selbstorganisation nach innen. Insofern stimmt auch der Satz, dass in der Ruhe die Kraft liegt.

Um ein *pragmatisches* Vorgehen handelten es sich auch, wenn man nun all diese Differenzierungen des Kulturbegriffs schlicht dazu nutzt,

um damit die Idee der *Zivilisation* - im Wege der Assoziierung oder gar über eine Art von *Holismus* - abzustützen.²⁶² Der mögliche Inhalt und die Ausdeutungen vager, fast schon letztbegründender „Oberideen“ lassen sich am besten auf diesem Wege näher bestimmen. Eine *Zivilisation* ist dann eine *Kultur* im systemischen Sinne, bei der die Art und Weise der *Selbstorganisation* im Mittelpunkt steht.

Dieser Ansatz der scheinbar blinden *Selbstorganisation* beinhaltet einerseits eine Art von *universellem Kulturalismus*. Aber andererseits ist sogleich aus philosophischer Sicht darauf hinzuweisen, dass auch die Vorstellung von der *Selbstorganisation* die dialogische Idee von der Spaltung in das subjektive *Selbst* und die objektive *Organisation* nahelegt und auch darauf, dass der Mensch auch darüber *nachdenken* und die *Selbstorganisation* aller Einheiten als ein allgemeines Naturgesetz *ermitteln* kann.

Wie jeder Gegenstand, so prägt auch die *Kultur*, setzt man sie denn absolut, ihre eigene *Methode* als Binnenlogik aus, und sein Wesen ist gerade daran besonders klar zu erkennen.

Hannekamp beschreibt die besondere *Janich-Schule* des *methodischen Kulturalismus* folgendermaßen:²⁶³

„Ziel des Methodischen Kulturalismus ist es, eine rationale Weltorientierung zu bieten, ohne dabei die implizite metaphysische Letztbegründung des Naturalismus zu betreiben, und andererseits gegen den Relativismus der Postmoderne eine Leitlinie für eine begründete Praxis der Lebenswelt und der Wissenschaften bis in die Ethik zu offerieren.“

Erkennbar geht es also im Positiven darum, eine Art von *Mittelwelt* zu umfassen, für deren „*begründete Praxis der Lebenswelt*“ dies Lehre jedoch „*Leitlinien*“ bieten will.

²⁶² Der Pragmatiker *Dworkin* geht noch weiter und setzt offen holistisch an, spricht jedoch für die Moral ebenfalls von einem „*System*“, „*in dem jede moralische und jede ethische Idee die andere stützt*“, *Dworkin, Gerechtigkeit*, 2011/2012, 452 f. Auch *Kants* Kategorischen Imperativ liest er „*als ein beeindruckendes Beispiel eines aktiven Holismus*“.

²⁶³ *Hannekamp, Kulturkritik*. 1996, 390 ff. 394, 394, siehe auch: https://de.wikipedia.org/wiki/Methodischer_Kulturalismus (16.7. 16).

„Leitlinien“ bis hin zur „Ethik“ sind aus dieser Sicht also vonnöten und möglich.

Weiter heißt es „*Der Methodische Kulturalismus sieht sich als eine Philosophie, die durch eine kritische und anti-universalistische (also nicht verabsolutierende) Denkweise geprägt ist.*“

Aber universalistische „Leitideen“, wie etwa die Unantastbarkeit der Menschenwürde, der Humanismus oder das Bekenntnis zu den „allgemeinen Freiheits- und Menschenrechten“ sind in der Tat - zumindest in dieser dogmatischen Form - dem Kulturalismus fremd. Das schließt nicht aus, sie als „wahre Meinungen“ in eine Kultur einzuführen und dort zu pflegen. Man kann sie aber auch wieder umformen oder verdrängen. Auf diese Weise entgeht der Kulturalismus elegant dem Problem der Letztbegründung und kann solche höchsten Dogmen als irrationalen Religionsersatz abtun, ohne allerdings zum Beispiel über ein entsprechendes anthropologisches Bedürfnis nachdenken zu müssen. Denn die jeweilige Kultur bestimmt den Inhalt.

Allerdings hebt auch die hier vertretene Ansicht zunächst einmal *keine bestimmte* (vor- aber nicht alleinherrschende) Leitidee heraus. Sie geht aber davon aus, dass es *irgendeiner* Leitidee bedarf, um eine kollektive oder auch intersubjektive Identität und nicht Mehrheit von Identitäten zu schaffen. Außerdem spricht einiges dafür, dass die *kulturelle Auswahl* an Leitideen überschaubar ist.

Entweder findet in der Regel vorherrschend eine Rückbindung an die externe *Natur* (und ihren Geist und Schöpfer) statt. Das ist das ländliche Modell. Oder im Vordergrund stehen entweder das Kollektiv der (industriellen, oder auch militarisierten) *Großgesellschaft* (und ihre Binnenorganisation der Herrschaft) oder der freie *Einzelne* und seine *Vernunft*; das ist das städtische Modell.

Aber stets, so lautet das Modell, wird die Vorherrschaft der einen Leitidee offen oder verdeckt durch die *anderen beiden* (oder auch zusätzliche) Ideen und deren Subsysteme *ausbalanciert*.

Grundsätzlich bleibt es also bei dieser Dreifaltigkeit von Natur, Gesellschaft und (in beiden enthaltenem) Individuum. Alle drei verfügen dabei über ihren eigenen Geist, sind insofern der Welt der Ideen zuzurechnen und taugen somit auch als Leitidee.

Dennoch sucht jede Leitidee ihre Übermacht dadurch zu gewinnen und zu sichern, dass sie sich ausdehnt, Elemente der anderen beiden in sich aufsaugt und sich dadurch etwas ausrichtet und damit *einfärbt*, womit sie zugleich die anderen beiden Ideen klein hält.

Also existiert auch dann, wenn man davon ausgeht, dass es zumindest in der Regel einer *einzelnen Leitidee* bedarf und hoch vereinfacht nur *drei Arten von Leitideen* zur kulturellen Auswahl stehen, noch ein *breiter Raum* für deren ständig neue *Konkretisierung*, also für die kulturelle und damit für die soziale, die reale und die individuelle *Selbstgestaltung* und *strukturelle Selbsterhaltung*.

Der *Kulturalismus* selbst bildet dabei innerhalb des hier verfolgten großen Drei-Welten-Modells eine von insgesamt drei maßgeblichen Ansätzen, der (konkreten) Naturwelt, der (abstrakten) Ideenwelt und dem (vermittelnden alltäglichen) Pragmatismus, die aber soweit es geht, getrennt zu halten sind. Er gehört zu den Angeboten der dritten Welt des Pragmatismus und setzt sich damit von der konkreten Naturwelt und der abstrakten Ideenwelt, sowie es geht ab. Auch daraus bezieht er seine Selbstständigkeit sowie seine Nützlichkeit und Sinnhaftigkeit für den Alltag in der „Lebenswelt“ des Menschen.

So erläutert *Janich* die besondere *Erkenntnistheorie*, die mit einem *Kulturalismus* verbunden ist, recht schlüssig und aussagekräftig mit den Worten:²⁶⁴

„Wahre Meinungen verdanken sich Begründungen, deren Begründungsanfänge den Adressaten der Begründung zur Entscheidung auffordern, sich an bestimmten Praxen zu beteiligen.“

Der *Kulturalismus* und seine Wahrheiten sind nach dieser strengen Lehre also vor allem im ethnologischen Sinne die *Übung* (Praxen), die eine Kultur begründet. Was allgemein anerkannt ist oder „gilt“, ist also wahr.

Aber, so ist einzuwenden, Praxen selbst sind offenbar vonnöten und ein Bedürfnis nach „wahren Meinungen“ besteht offenbar auch.

²⁶⁴ Janich, *Erkenntnistheorie*, 1996, 115 ff. , 151; siehe zu einer kulturalistischen Handlungstheorie auch Hartmann, D., *Handlungstheorie*, 1996, 70 ff. , 70 ff.

Janich fährt zu den Meinungen fort: „Sie sind kultürlich, aber nicht beliebig, da nicht beliebig über die eigene historische Situation, Bedürfnisabhängigkeit, Verfügbarkeit von Mitteln und Angewiesenheit auf andere Menschen verfügt werden kann.“

Ganz im Sinne der Pragmatik bestimmen also die Sache und die Handlung die Form. Soziale und reale Notwendigkeit gehen mit (nicht ganz beliebigen) groben Ideen eine einmalige Mischung ein.

Wahrheiten sind aus der Sicht des strengen Kulturalismus immer nur kulturelle Wahrheiten. Andererseits jedoch erwachsen für jede Kultur die Geschichtlichkeit und die Tradition zu einem weiteren großen Element der kulturellen Wahrheit.

Man erkennt also einerseits das Ansinnen, mit nur kulturell „wahren Meinungen“ und der Bedienung des Bedürfnisses nach Begründungen dem Druck eines dogmatischen Idealismus zu begegnen. Die Sicht des Naturalismus wird andererseits mit Begriffen wie *„historische Situation, Bedürfnisabhängigkeit, Verfügbarkeit von Mitteln und Angewiesenheit auf andere Menschen“* aufgegriffen und verfremdet. Sich mit beiden auseinanderzusetzen, gehört aus dieser interdisziplinären Sicht zumindest zum Pragmatismus, wenn nicht auch zum Kulturalismus selbst.

Jeder, der als Philosoph mit Muße argumentiert, weiß, dass die Tradition einer Idee *ein* beachtliches Argument darstellt, aber es ist für ihn nicht das einzige. Doch wer *pragmatisch* vorgeht und nicht breit argumentieren will oder kann, für den reicht es in der Tat, wenn er sich an *allgemein anerkannten* und „praktizierten Wahrheiten“ ausrichtet, eben, weil sie allgemein anerkannt sind. Er muss sich nur am Flug des „Schwarmes“ ausrichten.

Als Philosoph kann man aber aus dem Kulturalismus heraustreten und die Lehre von der Kultur und ihre Binnenlogik selbst zum Gegenstand erheben und dabei diejenigen von *Janich* analysieren. Allerdings sind dabei anerkannte Methoden zu verwenden, die, wie dem Kulturalisten zuzugeben ist, wieder nur einer bestimmten westlichen Kultur zugehören.

„*Wahre Meinungen*“ erwachsen nach *Janich* zum einen aus einer Kultur heraus. Doch deren Grundgegebenheiten liegen offenbar im

Groben fest. Es handelt sich um die *historische Situation, um die Bedürfnisse, um Ressourcen und auch um die „anderen Menschen“*.

Insofern gibt es also beim *Kulturalismus* wie bei jedem „Ismus“ doch eine „wahre Meinung“ mit absolutem Charakter. Die einfache Negation, etwa als Chaostheorie, als Anarchie oder auch schlicht als Denkfreiheit zum Nihilismus, darf man nicht mitdenken. Es handelt sich um das erkenntnistheoretische Paradoxon, dass Regeln auf die *Metaebene* der Beobachter nicht anwendbar sein dürfen, wie bei dem Kreter, der erklärt, dass alle Kreter lügen.

Außerdem existieren offenbar *Adressaten*, die zu solchen wahren Meinungen eingeladen werden und die sich an „bestimmten Praxen“ beteiligen sollen. Für sie sind offenbar auch „Begründungen“ vonnöten. Das Bedürfnis nach Begründungen, welcher Art auch immer, also der „Sinn“ oder die „Ratio“ erscheint danach auch ein Teil des Wesens der Adressaten zu sein. Zwar genügt es zumindest den Adressaten, wenn solche Begründungen zugleich in Verbindung mit „Praxen“ geboten werden; aber Riten ohne Gründe (Mythen) reichen offenbar allein nicht aus.

Diese „Adressaten“ verlangen offenbar -auch- nach irgendeiner Art ihnen als *vernünftig* erscheinender Erklärung. Begründungen zu verlangen, meint aber in den großen Fragen nach Leben und Tod nichts anders, als nach einer *Rückbindung* zu verlangen, und zwar üblicherweise einer extern religiösen, etwa über eine Schöpfungsgeschichte oder eine Wissenschaft, die weise Menschen betreiben.

Die (westliche) Philosophie betrachtet immer auch den Beobachter und nicht nur den Gegenstand. Zugespitzt zeigt sich *Janich*, der den methodischen Kulturalismus als eine *deutsche Form der Pragmatik* recht sinnvoll funktional ausgearbeitet hat, zugleich selbst als ein Philosoph, und als solcher ist er Subjekt.

Das Wesen der Philosophen liegt im „freien Denken“ und nicht, was für die Pragmatik von Bedeutung ist, im Handeln und im alltäglichen Leben. Die Denker sind die Urheber (Autoren) oder Schöpfer ihrer eigenen Gedanken. Ihr Wesen ist damit in der „Vernunft“ begründet, die man zumal aus kultureller und geschichtlicher Sicht auch als *Religionsersatz* betrachten kann.

Als westlicher *Wissenschaftler* bindet sich deshalb nolens volens etwa auch *Janich* an die Idee von der menschlichen Vernunft zurück. Insofern ist dann der Kulturalismus nichts weiter als eine Ausprägung der Vernunft und bildet, so könnte man folgern, die heimliche Leitidee der Wissenschaftler und damit auch des strengen Kulturalisten als Person.

Als *Systemtheoretiker* wird jener allerdings antworten können, es handele sich nur um eine Art der universellen, aber blinden Selbstorganisation von allen existenten Systemen. Die Suchen nach dem „Sinn“ und auch nach dem „Selbst“ seien nur eine Fiktion und Methode des Menschen, um die Welt und sich selbst zu verstehen. Auch das Bewusstsein des Menschen sei nur ein Produkt des Seins und Teil des universellen Kulturalismus.

Am Ende bleibt also entweder nur die alte dualistische Entscheidung für den *Glauben* an die (erhellende eigene) Vernunft, an die (dunkle fremde) Übermacht der sinnlosen Natur oder drittens doch der Glaube an geistähnliche *Naturgesetze*, zu denen etwa auch das der zunehmenden *Komplexität* gehört sowie die Notwendigkeit des Umganges mit dieser ständigen *Transzendenz*.

Dabei kann man den kritisch gemeinten Satz von *Janich* akzeptieren, der die Idee von der „*Emergenz*“ als „*Lückenbüßergottheit für Natur- und Geisteswissenschaften*“²⁶⁵ beschreibt. Immerhin hält sich diese Idee in der säkularen Diskussion.²⁶⁶ Sie könnte zu einer „wahren Meinung“ avancieren.

Diese gewiss *semireligiöse Weltsicht* und ihre Art der *Letztbegründung* kann man, sobald man sich zu ihr „bekennt“, auf den zweiten Blick sogar als *universellen oder kosmologischen Kulturalismus* bezeichnen. Denn diese Art von Strukturalität könnte *Geist* und *Natur* über den offenen, weil *emergenten Geist* der stets *unvollkommenen Natur-Gesetze*“ verbinden.

²⁶⁵ Janich, *Emergenz*, 2011, der Titel seiner Schrift lautet: „*Emergenz - „Lückenbüßergottheit für Natur- und Geisteswissenschaften*“.

²⁶⁶ Siehe zur Unterstützung des Konzepts *Emergenz* (und zur Kritik an *Janich*) aus der Sicht der Soziobiologie: Mohr, *Emergenzen*, 2014. Vorwort VI (*Janich* werde „der *epistemologischen* Bedeutung des Konzepts „*Emergenz*“ nicht gerecht“, Hervorhebung im Original), siehe zudem auch 9 ff. („*Emergente Komplexität und Evolution*“) sowie auch 14 ff. („*Rituale als emergente Eigenschaften*“), 18 ff. („*Emergenzen und Meme*“) und auch 20 ff. („*Fallstudie zur Soziobiologie: Kollektivverhalten von Schwärmen*“).

Diese emergente Welt hat aber über *ihren humanen Teil* der menschlichen *Wissenschaft* auch die eigene Fähigkeit ausgeprägt, den „heiligen Geist“ *ihrer eigenen Gesetze* zu erkennen. Diese emergente Welt ist *über den Menschen* in der Lage, zwischen dem Selbst und der Organisation, zwischen Subjekt und Objekt zu unterscheiden oder auch auf der religiösen Ebene zwischen einem Schöpfer und seiner Welt zu trennen.

Diese Dreifaltigkeit von „Subjekt“, „Objekt“ und dem alles überwölbenden und durchdringenden „Geist der Gleichungen und der Vermittlung“ bildet die einfachste logische und auch die alte dialektische Form, um *Komplexität* in der typisch *menschlichen Weise* der symbolisch-sprachlichen Verfremdung auszudrücken.

Der *Humanismus* heiligt nun die Grundfähigkeit eines jeden Menschen zur Vernunft, und zwar über alle einzelnen menschlichen Kulturen, die er damit in ihrer Besonderheit bedroht, hinaus. Der Mensch hat in vernünftiger Weise nach solchen und vielen anderen *Gesetzlichkeiten* zu suchen und kann diese Erkenntnisse auch wieder selbst hinterfragen.

Der Humanismus bildet eine große geistige Strömung. Als solche erstrebt er ebenso wie viele universalistisch ansetzende (externen) Religionen eine *globale Metakultur*. Er überhöht und mystifiziert dabei vor allem die *Rückbindung* an das Eigene, und zwar aufgrund der Fähigkeit und des Erfolgs des *Selbstdenkens* und dessen großer -wissenschaftlicher- Tradition. Alle einzelnen (etwa nationalen) Kulturen müssen sich also dem Gebot des *Selbstdenkens* entweder öffnen, es verdrängen oder sich dagegen wehren.

5. Systemische Resonanz zwischen Selbst und Welt, Entfremdung und Weltgefühl (Rosa) oder „Idee, Sinn und Zweck“ und „Subjekt-Objekt-Geist“

Hartmut Rosa entwickelt für die Frage nach dem „gelingenden Leben“ eine „Soziologie der Weltbeziehung“²⁶⁷, die er ähnlich wie der Kanadier *Charles Taylor*²⁶⁸ auf die Metapher der „Resonanz“ stützt.

²⁶⁷ „Resonanz - Eine Soziologie der Weltbeziehung“, Rosa, H., Resonanz, 2016, 19 (es gehe darum über das „*gelingende Leben mehr zu sagen als dass es sich gut anfühlt*“- Hervorhebungen im Original).

Über die „Resonanz“ ist zunächst einmal losgelöst von *Rosas* Ausrichtung auf das gute Leben nachzudenken. Der Rückgriff auf die Resonanz bietet eine Art und verwendet eine Methode eines *tonalen* Welt-Einfühlens. Eine solche Sichtweise setzt sich damit von den alten Weltanschauungen ab, die auf die Aufklärungs-Metapher vom „Erkennen“ zurückgreifen und damit die Dialektik von „Licht, Nichtlicht und Schattenhaftem“ verwenden. Das Gehör empfängt eher horizontale Rhythmen und Frequenzen von Tönen und Pausen sowie vertikale Höhen und Tiefen, und das Gehirn verbindet mit Tönen nicht nur bestimmte Informationen, sondern kollektiv verwendet bietet es ein Einfühlen in Harmonie und Dissonanz, das schon über den Rhythmus *Gemeinsamkeit* schafft.

Resonanz, das Widerklingen, verrät uns zudem bereits, dass es im Kern um eine besondere Form der inneren „Repräsentanz“ und der Spiegelung geht. Außerdem eröffnet die Resonanz den Weg zu einem kreativen Vorgang.

*„Resonanz (von lateinisch resonare „widerhallen“) ist in Physik und Technik das verstärkte Mitschwingen eines schwingfähigen Systems, wenn es einer zeitlich veränderlichen Einwirkung unterliegt. Dabei kann das System um ein Vielfaches stärker ausschlagen als beim konstanten Einwirken der Anregung mit ihrer maximalen Stärke.“*²⁶⁹

Auch die *Sprache*, auf die *Taylor* direkt verweist, bedient sich der Schwingungen. Insofern passt dieses Gedankenmodell auch für die Sprachpragmatik und ihren Symbolismus. Das „Antworten“ ist die hoch vergeistigte menschliche Form der Resonanz.

Gleichwohl ist diese physikalische Metapher mit einer Grundentscheidung verbunden. Am Ende bestimmt damit die *äußere Welt* in einer funktionalen und deterministischen Weise die innere Seite des Selbst. So zeigt sich danach auch die Idee vom Selbst als eine Art von kreati-

²⁶⁸ Taylor/Schulte, Quellen, 1996 , 54. (Hervorhebungen nicht im Original: „die Suche nach Moralquellen *außerhalb* des Subjekts *durch Sprachen*, die *im Innern des Subjekts Resonanz finden*; das Begreifen einer Ordnung, die untrennbar mit dem Index einer persönlichen Sichtweise versehen ist.“).

²⁶⁹ <https://de.wikipedia.org/wiki/Resonanz> (20. 6.16). Auch die Stringtheorien, die das string (die Saite) als universelle eindimensionaler Kleinsteinheit ansehen, verwenden damit übrigens eine ähnliche Metapher.

ver Resonanzboden, eher dem Trommelfell gleich, als dass es den Geist des Antwortens assoziiert.

Sinnvoll ist es also, die Resonanz-Idee aus diesen Gründen nicht absolut zu setzen, sondern sie *komplementär* zu nutzen. Wer will, kann diese Sichtweise auch mit dem Drei-Welten-Modell erklären, nach dem zur ersten Welt der Ideen auch der vernünftige Mensch als denkendes Subjekt gehört. Die zweite Welt bildet der Naturalismus, der im Übrigen auch Symmetrien und Spiegelungen als *Ordnungsmethoden* und eben die Resonanz kennt. Die dritte pragmatische Welt erlaubt ebensolche undogmatischen Synthesen.

So steht der Begriff der Resonanz ohnehin den *naturphilosophischen* Vorstellungen von der *Harmonie*, die innere Ruhe und inneren Frieden schafft, ebenso nahe wie dem Bild von intersensiblen Systemen.

Dabei geht es darum, den Menschen -auch- mit und über *alle* seine „Sinne“ zu begreifen, denn mit seinen Sinnen versucht er, jedenfalls als Naturwesen, die Welt wahrzunehmen. Allerdings ist es mit der individualistischen Sicht sein eigenes *Gehirn*, das diese Wahrnehmungen zu einer Art von *Geist* verarbeitet und das sich in der westlichen Welt als stolzes Selbst begreift.

Den Begriff der Resonanz setzt *Rosa* nun für die Verbindung von „Selbst“ und „Welt“ ein. Für das gelingende Leben gehe es um die *„Resonanzachsen zwischen dem Selbst und der Welt“*.²⁷⁰

Und die Brücke zwischen beiden bildet offenbar auch die Soziologie:

„Meine These ist, dass es im Leben auf die WELTBEZIEHUNG ankommt, das heißt auf die Art und Weise, in der wir Welt erfahren und... auf die Qualität der WELTANEIGNUNG.“

Zudem fügt er an: *„Weil die Modi der Welterfahrung und Weltaneignung aber niemals einfach individuell bestimmt werden, sondern immer sozioökonomisch und soziokulturell vermittelt werden, nenne ich das Vorhaben... eine SOZIOLOGIE DER WELTBEZIEHUNG“*.²⁷¹

²⁷⁰ Rosa, H., Resonanz, 2016, 26.

²⁷¹ Rosa, H., Resonanz, 2016, 19 - Hervorhebungen im Original.

Damit unterwirft *Rosa* das *Selbst* der Vermittlung durch die Gesellschaft, ihre grundsätzliche Struktur und ihre konkrete Kultur. Seine Art von *Selbst* ist zwar am Ende auf die Kultur bezogen, aber er sucht zuvor *Selbst* und Welt auch getrennt zu halten.

So spricht er von der Individualität, wenn er erklärt, dass Menschen individuell "*unterschiedliche Weltbeziehungen etablieren, unterschiedliche Weltverhältnisse entwickeln, dass sie sich in ihrer praktischen, emotionalen, körperlich-habituellen und mentalen STELLUNGNAHME zur Welt unterscheiden*".²⁷² So könnte er im Etablieren und im Stellungnehmen einen *aktiven Vorgang* und das Wesen des *Selbsts* erblicken und damit dessen die Autonomie betonen.

Doch etwa auch die „mentale Stellungnahme“, die eigentlich das Vernunftwesen voraussetzt, bildet nur einen Teil der Verortung des gesamten Menschen. Aus der Sicht eines *Selbsts* geht es eher und zunächst darum, diese *Vielfalt* von Motivationen jeweils zuvor immer wieder neu zu *vereinheitlichen*, bevor es jenseits von blinden Impulsen vernünftiger Weise Stellung nehmen oder Impulse und deren Ergebnis nachträglich korrigieren kann. Das Individuum Menschen wird immer wieder neue „Stellungnahmen“ etablieren und auch diese dann wieder abändern. Denn darin besteht seine Lebendigkeit. Anders sieht es allerdings die Gesellschaft, sie schreibt ihren Mitgliedern vor allem Rollen zu und erwartet eine gewisse Verortung auf Zeit.

Rosa geht es vor allem aber um die Beziehung von „*Selbst*“ und „*Welt*“ mithilfe des Begriffs der „*Resonanz*“. Statt Beziehungen kann man mit ihm also offenbar auch von „*Resonanzachsen*“ sprechen.

Zum Etablieren und Stellungnehmen schreibt *Rosa*, es handele sich:

Zudem "*zum Ersten*": Die "*gleichsam autopoetische Verschärfung von Lebensgeschichten*" sei von "*INSTITUTIONLER Art*", etwa in Gerichtssaal, Börse, Fitnessstudio. Dort sei im Sinne seines Resonanzgedankens das eventuelle intersubjektive "Knistern im Raum" jeweils von unterschiedlicher Art.²⁷³ Das *Selbst* lädt sich auf dieser gefühligen Nachbarschaftsebene auf, und zwar vermittelt durch die Umwelt der erlebten konkreten Institutionen.

²⁷² Rosa, H., *Resonanz*, 2016, 26 - Hervorhebungen im Original.

²⁷³ Rosa, H., *Resonanz*, 2016, 26; dazu 633 ff. ("Kontextuelle Faktoren: Von Atmosphäre und Stimmungen").

Außerdem und "zum Zweiten" meint er: *"Für die Differenz von... Weltbeziehungen lassen sich ... natürlich kulturelle Faktoren im Sinne kognitiv-emotionaler Weltrepräsentationen (oder WELTBILDER) in Anschlag bringen."*

Die „Weltbilder“ bestimmen somit vor allem von außen das Selbst des Menschen. Es ist also in der Tat nicht im Kern der Mensch, der mit ihrer Hilfe sich selbst ein Bild von der Welt macht. Aus der Sicht der Soziologie erscheint diese Deutung naheliegend. Nur sollte man sie dann als eine von mehreren in sich geschlossenen (Fach-) Deutungen begreifen. Denn aus politischer Sicht glauben wir im Westen an die innere Freiheit des Menschen, und sei es auch nur als kulturelle Fiktion. Für diese Sicht des (zumindest auch teilweise) freien ethischen „Selbst“, der Selbstorganisation und der Selbstverantwortung muss also zumindest der Platz bleiben, der ihr mithilfe der Systemtheorie eröffnet ist.

Die Metasicht der Systemtheorie vermag bei entsprechender Auslegung, wenngleich auch nur auf ihre funktionale Weise, das Individuum und die Gesellschaft zu erfassen und zu überwölben. Danach ist auch der Mensch eine Art von System, das aber wiederum etliche innere Subsysteme zu bündeln hat. Wie alle Systeme betreibt der Mensch seine Selbstorganisation, und zwar nach den eigenen Regeln im Sinne einer gewissen Autonomie. Dasselbe gilt auch für die große "Welt", als kosmisches Supersystem ebenso wie als einfache Umwelt eines Menschen, die in viele Subsysteme zerfällt, auf der Ebene der Menschen die einzelnen Menschen, die konkreten Gesellschaften von Gleichen und Nächsten, die humanen Biotope in Form von Territorialstaaten etc. Auch die „Beziehungen“ selbst stellen mit ihren Grundstrukturen eine Art lockeres Austauschsystem dar, etwa als Sprache. Und „Beziehungen“ bilden einen Teil einer jeden Gesellschaft.

Im Hinblick auf den Glauben erklärt Rosa unmittelbar weiter: *„Katholiken und Atheisten unterscheiden sich... in ihrem basalen WELTGEFÜHL, das den bewusst formulierten und repräsentierten Überzeugungen immer schon vorausliegt"*.²⁷⁴

Zuzustimmen ist ihm aus der Sicht des Leitgedankens von der säkularen westlichen Zivilreligion insofern, als es aus *anthropologischer Sicht* offenbar ein „Weltgefühl“ gibt. Dieses hat man als die *emotionale* Seite eines rational gefärbten „Weltbildes“ zu deuten, das sich

²⁷⁴ Rosa, H., Resonanz, 2016, 26.

seinerseits als Produkt einer aktiven künstlerischen „Formung eines Modells von der Welt“ zeigt. Ebenso sprechen wir im Alltag von einem Gerechtigkeits-, Schuld- oder Wertgefühl. So ist vor allem die allgemeine Solidarität mit der Empathie für den Nächsten im Konkreten unterlegt. Nur „liegt“ bei *Rosa* folgerichtig das Gefühl den Überzeugungen „immer schon voraus“. Aus evolutionsgenetischer Sicht dürfte dies zwar zutreffen. Gefühle sind älter als Ideen. Aber der denkende Mensch, der *homo sapiens*, versteht es, sich gerade von *Gefühlen teilweise zu befreien*, indem er sie geistig verarbeitet, vertypete Erfahrungen als „Meme“ in Sprachen verobjektiviert und nach eigenen Regeln (autonom und kollektive) handelt.

Rosa sieht ganz im Sinne der Dialektik von „Nähe und Abstand“ die "Resonanz und Entfremdung als zwei Basiskategorien einer Weltbeziehungstheorie"²⁷⁵ und geht von der "Dialektik von Resonanz und Entfremdung" aus.²⁷⁶

Totale Entfremdung (Abstand) beinhaltet danach die Stille und Weltbeziehungslosigkeit. Totale Beziehung (Nähe) führte zur Vereinheitlichung von Selbst und Welt. Die *vermittelnde* und zugleich spannungsreiche *Synthese* ist also vonnöten. Alle halbautonomen (Sub-) Systeme, zu denen im Sinne der (Sub-) Systemtheorie auch der Mensch zählt, verwenden eben beide Muster. Einzelne Menschen ziehen nicht nur den Schleier der Unwissenheit um sich, sondern leben auch in der teilweisen Beziehungslosigkeit, um dann nach dem Resonanzmodell bestimmte Beziehungen zur Welt aufzuschaukeln und überzubetonen und um andere abzuschwächen. Sie vereinen sich in Liebe und trennen sich im Hass.

Insofern war auch vom hochemotionalen „Verfassungspatriotismus“ zu sprechen. Die Frage ist aber und nur, ob diese Gefühle durch die Vernunft *beherrschbar* abzuschwächen sind. Vor allem helfen rituelle Verfahren dabei, Impulse zu strecken, sie zu Geschichten zu verfremden und Entscheidungen zu kanalisieren. Die Soziologie setzt dazu auf *Institutionen* und Verfahren, die idealistische Seite der Aufklärung auf die *praktische Vernunft*.

Gefühle sind auf schnelle Reaktionen ausgerichtet, die man sich auch als eine Art von *hoch verstärkter Resonanz* vorstellen kann. Der Menschen, der ihnen folgt, bezieht mit ihrer Hilfe sofort eine Stellung.

²⁷⁵ Rosa, H., *Resonanz*, 2016, 246 ff.

²⁷⁶ Rosa, H., *Resonanz*, 2016, 316.

Der Einsatz der *Vernunft* entschleunigt in Fällen, in denen blinde Gefühlsimpulse aufbrechen und lässt die Wellen abklingen. Der Mensch kennt sich und seine Gefühle. Er wird analog zum *neutralen Gericht* auch erst einmal den Dialog beider Seiten anhören, dann den Sachverhalt beschreiben, dabei nach den jeweils passenden Regeln suchen und gegebenenfalls noch einmal den Rat der klugen und neutralen Gleichen und der weisen Experten einholen, bevor er sich selbst entscheidet und dann vorsichtig besseren Wissens auf eine konkrete Weisheit erkennt. Dazu zählt dann auch der kategorische Imperativ der Verallgemeinerbarkeit einerseits und inzwischen auch die Mitmenschlichkeit oder Barmherzigkeit andererseits. Auch den Einsatz der Vernunft kann man als eine Art von Resonanz im Sinne einer Antwort begreifen. Denn verbal, also mit Tönen, oder auch real mit Handlungen „äußern“ wird der Vernünftige seine Antwort erst am Ende seines Denkverfahrens. Im Sinne von Stoßwellen treffen sie den Adressaten. Auch das innere Abwägungsverfahren lässt sich mit der Resonanz deuten: Danach findet eine sich aufschaukelnde Verstärkung und Überlagerung der Schwingungen statt, die von bestimmten einzelnen Kraftwellen ausgeht, etwa, wenn man sich als Richter in die Lagen der jeweiligen Parteien empathisch hineinversetzt. Diese Gefühle werden wieder durch Gegenpositionen nach dem Wellen-Modell abgeschwächt oder auch neutralisiert.

Entweder sind es also die (halb) vernünftigen, weil auch (halb) egoistischen sozialen Institutionen, die die Menschen mit ihren Riten regieren oder es sind die (halb-) vernünftigen, weil immer auch noch (halb) egoistischen einzelnen Menschen, die mithilfe von inneren Verfahren erst einmal sich und ihr Selbst organisieren und die zugleich wissen, dass sie neue Reaktionen hervorrufen (können). Das Abwarten und das Verfremden bilden Aufgaben der Institutionen und der Vernunft.

Es gilt im Sinne der alten Weisen, idealiter „Mitte und Maß“ zu finden, „rechten Ausgleich“ anzustreben oder eine „Symphonie“ zu erreichen, und zwar zwischen Art und Umfang der möglichen Beziehungen in und zur Außenwelt. Realiter gehört dazu auch Akzeptanz und Toleranz, also schmerzhafter Umgang mit Konflikten und Widersprüchlichkeiten als notwendiger Preis für die Individualität aller lebendigen Subsysteme und als Chance zur ständigen Anpassung durch Offenheit für Neues. Mit Verfahren lassen sich die „natürlich“ auftretenden Konflikte zwischen und auch innerhalb aller Einheiten entschleunigen und verfremden. Man verstärkt im Sinne der Resonanzmetapher bestimmte Elemente und unterdrückt andere, um sie in einen vertrauten Rhythmus und in eine bestimmte soziale Klangwelt

zu überführen. Dazu aber bedarf man am Ende einer bestimmten „Kompositionsart“, also einer *Klangsprache*.

Das gilt auch für die mehr oder weniger analoge Entwicklung der eigenen Identität. Von außen betrachtet geht es um die jeweilige „Systemgerechtigkeit“. Dabei können auch die jeweiligen *Beziehungsgefichte* selbst, sobald sie eine gewisse Beständigkeit erreicht haben, wie Freundschaften oder Nachbarschaften, auch zu ganzen *Untergesellschaften* führen und dann halbeigenständige Zwischensysteme bilden.

Kurz, „Beziehungen“ oder Resonanzen einerseits und andererseits die „Abschottung“ als Beziehungslosigkeit und Stille, eröffnen und regieren zusammen in dialektischer Weise eine Zwischenwelt. Diese organisiert sich selbst zu einer eigenen Binnenwelt, der „Kultur“ oder zerfällt in ihre schrillen und einseitigen Untereinheiten, um sich dort dann neu zu organisieren.

Am Ende handelt es sich bei der Resonanzlehre um eine derzeit im Westen ungewöhnliche sprachliche Form für die Zivilisierung des Kampfes durch *Kommunikation* und *Verfahren*, und zwar auf dem Wege über die *Symbolisierung*. Dabei wird das Problem der *realen Gewalt*, also die Möglichkeit der *körperlichen Vernichtung des Selbst* ebenso an den Rand gedrängt wie das *Leid* der Kriege zwischen Gesellschaften und bei Katastrophen.

Das große lockere soziologische Gedankengebäude, zu dem der Gedanke der Resonanz ebenso gehört wie die Modelle der Selbstorganisation oder der Systemtheorie hat große Mühe, sich auf das einzelne *menschliche Leid* und auf die Empathie der Allernächsten einzulassen. Sie *überbetonen* im Sinne der Verstärkungs-idee die Aktionen und vor allem die Reaktionen. Aber sie erfüllen damit auch erst ihre Aufgabe, die Gesellschaft zu erklären, die selbst im Übrigen, etwa als konkretes Volk, auch den Tod vieler einzelner menschlicher Mitglieder nicht nur tatsächlich in der Regel überlebt, sondern im Interesse der Überlebenden und deren Kultur auch überleben können muss.

So schreibt *Rosa* zudem eine recht funktionale westliche *Kulturgeschichte der Resonanz*, wenn er die „*Moderne als Geschichte einer Resonanzkatastrophe*“²⁷⁷ begreift, die „*Moderne als Geschichte ge-*

²⁷⁷ Rosa, H., *Resonanz*, 2016, 517 ff.

steigerter Resonanzsensibilität"²⁷⁸ deutet. Auch betont er physikalisch bildhaft und schlüssig die „*Dynamische Stabilisierung*“ als die „Steigerungslogik der Moderne“²⁷⁹. Auf diesem Wege gelangt er zur These von den „*Resonanzkrisen der Spätmoderne und Konturen einer Postwachstumsgesellschaft*“²⁸⁰.

Übersetzt man Resonanz durch Beziehung und begreift Kommunikation und Austausch als Kernbestandteile einer jeden Kultur, so ist ihm im Ergebnis zuzustimmen. Die Moderne hat bewirkt, dass die westlichen Kulturen und ihre Gesellschaften *komplexer* geworden sind. Vereinfacht steht die Moderne für die Freiheit, auf sozialrealer Ebene für die *Befreiung* der schriftgebildeten Einzelnen, und zwar zumindest als Denker. Die Gesellschaften sind „freier“ und urbaner geworden. Dies begann mit dem Satz „Stadtluft macht frei“. Die alten kleinteiligen Clans und Land-Beziehungsgeflechte haben sich langsam aufgelöst. Aus der Sicht des Status quo einer Gesellschaft handelt es sich um eine Katastrophe, aus der Sicht der Individuen um Sprengung von Ketten und ein Heilsversprechen. Der *lokale und konkrete Kommunitarismus* versucht einen neuen Mittelweg zu schaffen und den liberalen Sozialnomaden eine Oase zu bieten. Auch suchen säkulare Weltethiken, mithilfe der Idee der Menschenrechte, das „Selbst“ der Einzelnen zu erreichen und sie über ein Menschenrechts-Credo an das *Menschsein* zurückzubinden.

Dass es derzeit eine Phase des „Postwachstums“ gibt, das Gesellschaften stabilisiert, erscheint eher zweifelhaft. Diese Sichtweise verlagert das Phänomen von zunehmender Freiheit und Komplexität, also das Wachstum, allein auf die ökonomische Seite der Gesellschaft. So entsteht derzeit ein großes Wachstum im digitalen Bereich. Es bilden sich neue Märkte, die immer auch neue Gesellschaft darstellen, und mit ihnen haben die alten, ohnehin schon recht offenen Gesellschaften umzugehen. Seit jeher öffnet der Handel im Verein mit der kulturellen Kolonisierung die eigenen Grenzen. Beides erweitert die eigene Macht, aber es verfremdet zugleich die eigene Kultur.

Aus der einfachen Resonanz heraus sind immer größere neue Symphonien zu entwickeln.

²⁷⁸ Rosa, H., Resonanz, 2016, 599 ff.

²⁷⁹ Rosa, H., Resonanz, 2016, 671 ff.

²⁸⁰ Rosa, H., Resonanz, 2016, 707 ff.

Gefühle und Ideen. Aber umgekehrt gilt wohl auch, dass alle großen politischen *Ideen*, wie Freiheit, Gleichheit und Solidarität eine *vernünftige Abstraktion* von *konkreten Gefühlen* beinhalten, die die Natur für den interpersonalen *Nahbereich* entwickelt hat.²⁸¹ Der Pragmatismus (der Dritten Welt nach dem Drei-Welten-Modell) führt dann zurück zur Vermittlung und auf die Ebene der typischen und ähnlichen Fallgruppen. Er vermischt in einem Wort wie „Nächstenliebe“ die Realität des Nahbereichs, in dem wir unsere Sinne einsetzen können, mit einer universellen, abgehobenen und anbetungswürdigen Idee. Wir verwenden eine Metapher, die zugleich emphatische Emotionen auslösen soll.

Statt von Ideen können wir auch von „Sinn und Zweck“ sprechen. Die einfachen und uralten Fragen lauten also, welches sind „Sinn und Zweck meines Lebens“ und welches sind „Sinn und Zweck der Welt“. Zudem kann man fragen, welches denn „Sinn und Zweck von Beziehungen“ zwischen Mensch und Welt seien. Dann aber stellt sich zugleich die Nachfrage, was denn das Leben und was die Welt überhaupt ist. Denn offenkundig gehört zum Leben ein ständiges Werden und Sterben, vereinfacht auch der Tod, also das Nichtleben. Ebenso ist die „Welt“ zumindest im physikalischen Sinne auf der Makroebene auf die ständige Veränderung hin zum *Komplexeren* und auf eine raumzeitliche *Erweiterung* angelegt. Es erstreckt sich also ständig mehr Raumzeit zwischen allen Körpern.

Insofern regiert das Prinzip von mehr *Abstand* und damit auch mehr Freiheit, dafür aber weniger Bindung, Beziehungen oder auch Resonanz, zumal im ganz Großen.

Mit jeder zunehmenden äußeren Freiheit, etwa mit „Mußzeiten“, gewinnt der Mensch auch mehr innere Freiheit und die Gelegenheit zum „Denken, Zweifeln und zur Selbst-Bildung“. Diese Chance auszunutzen, treibt ihn seine Wissbegier. Die Natur duldet zudem generell keine Vakua. Mit dem Nachlassen des Außendruckes, lies: Not und Krieg, löst sich auch im Kleinen jedes arbeitsteilige *soziale Menschenbild* wieder langsam auf. Der bürgerliche Mensch widmet sich in Mußzeiten seinem Inneren und dessen Einzelteilen, er begreift sich autonomer, wechselt also zum Vorrang des autonomen Selbstbildes. Denn die Organisation des höchsteigenen Selbst, vereinfacht die Schaffung einer eigenen Identität, verlangt nun nach mehr Kraft zur

²⁸¹ Rosa, H., Resonanz, 2016, 249 (...„Intersubjektivität als anthropologische Basis“).

Selbstbildung. Die zunehmende innere Freiheit schafft die Möglichkeit, in Ruhezeiten seine *Vernunft* einzusetzen und auszuprägen. Die Chance dazu eröffnet die prometheische Beherrschung des *Feuers*, das unter anderem schon vor dem homo sapiens die Ernährung der Vorfahren des heutigen Menschen revolutionierte und ihnen Mußzeiten und somit *Abstand zur Welt* verschaffte.

Die Verlängerung der Kindheit und der Lebenserwartung und die Professionalisierung des Lebens vergrößert die sozialen Binnenräume oder auch umgekehrt, die zunehmende innere Freiheit erlaubt es, zusätzliche neue soziale Räume zu schaffen. Den Gefahren, die *Rosa* mit der Entfremdung von Selbst und Welt sieht, also der Abschwächung von Resonanz, steht der Gewinn von Komplexität gegenüber. Die Antwort, die mit der Resonanzidee darauf zugeben ist, lautet: Wir sollten die Bedeutung dieser Erkenntnis kommunikativ verstärken.

Man sollte aber auch anfügen, dort, wo die Gefühle deshalb nicht ausreichen können, weil sie ursprünglich auf den *Nahraum* ausgerichtet waren, müssen sie mithilfe der Vernunft *vergeistigt* werden, und zwar zu *Leitideen, Werten und Nutzenrechnungen*. Die Suche nach „Sinn und Zweck“, und zwar von „Selbst, Gesellschaft und Natur“, hilft uns, größere Binnenräume zu erkennen und sie für uns mit *großen* Ordnungsideen, mit *halbabstrakten* Verfahren und mit *konkreten* Beziehungsgeflechten zu organisieren.

Geht man mit *Rosa* von der Gegenüberstellung von „Selbst“ und „Welt“ aus, so sind die folgenden alten Fragen zu stellen: Wie soll man sich eine „Beziehung“ zur Welt (lies: hier Natur) vorstellen, gesetzt, dass man die Natur nicht wie die alten „Steinzeit“-Religionen mit Geistern beseelt und personalisiert. Sind wir Menschen fatalistisch „abhängig“ von der Welt? Oder aber können und müssen wir wie alle Lebewesen die Welt, zumindest die Umwelt, nicht verändern? Oder aber helfen sie nicht, die Welt zu *erschaffen*, weil Natur überhaupt nur aus *Konkretem* besteht? Oder und bescheidener: Müssen und können wir uns nicht eine eigene humane Welt der prometheischen *Häuser* schaffen?

Wie sieht es dann schließlich mit dem gemeinsamen „Geist“ von Mensch und Natur aus, wenn man das Phänomen von Naturgesetzen betrachtet?

Ferner geht die Trennung von „Selbst“ und „Welt“ davon aus, dass sie sie möglich und auch sinnvoll und nicht alles ohnehin ein Beziehungsgeflecht ist?

Am Ende geht es uns also um die „gläubige“ Akzeptanz einer Variante der *westlichen Subjekt-Objekt-Trennung*, die dann zur Verbindung wieder (wie bei Gott und Welt) den (heiligen) Geist, hier den der Beziehungen, verlangt. Vorsichtig sollte man einschränken, dass objektive „Welt“ eigentlich nur das ist und sein kann, was das Subjekt Mensch als Welt „erkannt“ hat oder zumindest als existent vermuten darf. Dabei wirkt der aufklärende Geist des Menschen zumindest analog zum Geist, lies: den Gesetzen der Natur. Der teils ordnende, teil kreative Geist ist also im Menschen und in der von ihm erkannten Natur zu finden.

Diese wie alle Beziehungen erfordern hochvereinfacht schon formal *dialektische Pole*, um dann mit „*Nähe und Abstand*“ ein gesamtes *Spannungsfeld* zu eröffnen, das uns im Übrigen häufig als das eigentlich Wichtigere und Realere als die (eher fiktiven) Extrempositionen erscheint.

Wir glauben also vorrangig an das „*Sein von Selbst, Welt und Beziehungen*“, und zwar zumindest in der westlichen Welt. Das Nicht-Sein schafft spielerische *Zweifel, Freiheit und Offenheit*, aber es setzt in der Praxis das Leben des Denkenden heimlich voraus. Zum *Vorrang* des „Seins“ bedarf es also offenbar auch des Glaubens an die Existenz daran. Es geht darum, dass uns Menschen die einfache *Selbsterhaltung* (auf Zeit und mit ständiger Anpassung) als das Wesen eines jeden (Sub-) Systems zunächst einmal *bewusst* wird und dass wir daran und damit auch *an uns*, und nicht an den Tod, glauben.

Dies sind keine neuen Lehren. Sie bilden in verschiedenen Formen den Gegenstand der *westlichen Zivilreligion*, denn diese ist vor allem für das „diesseitige friedliche Sein und das Werden“ zuständig. Das Jenseits, das Sterben und der zerstörerische Krieg bilden für sie nur den bedrohlichen *Hintergrund*, vor dem dieser Glaube an den Menschen umso heller erscheint. Die (externen) Religionen, die sich nicht vorrangig am Sosein und dem Bild vom Selbst des Menschen nach innen rückverankern, sie bedienen die andere Weltseite, erleichtern den Menschen den Umgang mit ihrer Vernichtungskraft und versuchen zumeist zugleich, die Frage nach dessen Wesen und Sinn positiv zu lösen.

Dies sind also die säkularen „letzten“ Fragen, die zu einer westlichen Zivilreligion und deren Antworten führen.

3. Kapitel

Öffnung der Idee von der säkularen Zivilreligion

I. Idee der säkularen Zivilreligion und Gegenpositionen

1. Gegenposition des wertkritischen Ansatzes (*Nietzsche*), Entzauberung der Welt (*Weber*), Dialektik der Aufklärung (*Horkheimer/Adorno*)

In der nächsten Runde des Dialoges sind Aspekte der *Öffnung* der hier auszuarbeitenden Idee von der Zivilreligion zu betrachten. Drei eher historische Ansätze, die allerdings fortwirken, sind wenigstens kurz zu betrachten:

- die Negation des Humanen (*Nietzsche*),
- das große Wort von der Entzauberung der Welt (*Weber*) und
- die Dialektik der Aufklärung (*Horkheimer/Adorno*).

Im Kern geht aus der Sicht einer vorrangig moralisch gedeuteten Zivilreligion, die sich der Vernunft und damit auch dem Zweifel unterwirft, immer auch um die Möglichkeit der Gegenposition, der *Negation*. Aus ihr kann wiederum später und als eine Art der Synthese der Rückzug auf eine Universalpragmatik erwachsen.

So erklärt *Nietzsche* „*Wenn man den christlichen Glauben aufgibt, zieht man sich damit das Recht zur christlichen Moral unter den Füßen weg. Diese versteht sich schlechterdings nicht von selbst*“. Denn „*die christliche Moral ist ein Befehl; ihr Ursprung ist; sie ist jenseits aller Kritik; sie hat nur Wahrheit, falls Gott die Wahrheit ist, – sie steht und fällt mit dem Glauben an Gott*“.²⁸²

Nietzsche konkretisiert im Sinne des Naturalismus „*Ach, der Glaube an seine Würde, Einzigkeit, Unersetzlichkeit in der Rangabfolge der Wesen ist dahin, – er ist Thier geworden, Thier, ohne Gleichniss,*

²⁸² Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, 1889/1890, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 5 (KSA 6, 113 f). Zudem Brandhorst, *Geschichtlichkeit*, 2013, 1 f.

*Abzug und Vorbehalt, er, der in seinem früheren Glauben beinahe Gott (›Kind Gottes‹, ›Gottmensch‹) war“.*²⁸³

Brandhorst, der diese Thesen aufgreift, will diese Frage offen lassen und erklärt insofern einsichtig, wir brauchten zumindest „eine *Geschichte*, die uns das Recht zur christlich geprägten Moral auch unabhängig vom christlichen Glauben sichert“.²⁸⁴ Man kann aber noch einen Schritt weiter gehen und sehen, dass auch die christliche Religion nur den kulturellen Ausdruck eines *allgemeinmenschlichen* Bedürfnisses nach der *Möglichkeit* zu einer Rückbindung an Dogmen darstellt und auch, dass wir jene mithilfe von Symbolen und Metaphern zu erklären und sie mit Riten, wie Feiertagen, sozialreal zu festigen suchen. Insofern bietet *Cassirer* eine Antwort auf das Verdikt von *Nietzsche*.

Außerdem gab es *Platon* und seine Ideen- und Seelenlehre schon vor dem Christentum. Und der naturnahe Animismus prägte die menschlichen Kulturen schon weit vor diesen beiden in Städten entstandenen Geistesströmungen. Der Naturalismus, der das Naturwesen Mensch betrachtet, öffnet sich auf diese Weise gegenüber den Religionen und deren Grundstrukturen und verbindet sich dabei mit den Gesellschaftslehren.

Dabei bieten sich zumindest drei große säkulare Arten vor Rückbindungen an, die Verankerung an das *Selbst* (höhere Vernunft), an die *Gesellschaft* (höchstes Gemeinwohl) oder an die *Natur* (und ihre ewigen Gesetze). Dabei wird vermutlich immer *ein Ansatz* den Vorrang genießen und die anderen beiden gemeinsam dazu dienen, ihn zu öffnen und seinen Totalitarismus abzuschwächen.

Das gilt auch für die westliche Vernunftreligion, sobald man sie interdisziplinär betrachtet und zudem etwa die Menschenrechte als Teil ihres Wesens begreift.

Aber den Menschen als ein „Thier“ zu betrachten, erweist sich als Teil des Dualismus von Idee und Natur. Dieser Polarität wird die Postmoderne vielleicht am besten in einem Drei-Welten-Modell ebenso gerecht wie dem so heftig kritisierten westlichen Idealismus in der

²⁸³ Nietzsche, *Genealogie*, 1887/1890, , III, 25 (KSA 5, 404). Zudem *Brandhorst*, *Geschichtlichkeit*, 2013, 1 f.

²⁸⁴ *Brandhorst*, *Geschichtlichkeit*, 2013, 2 (Hervorhebung im Original).

Form des (Präambel-) Humanismus. Das Sozialreale und Künstliche bildet dann einen Kern dieser dritten Misch-Welt.

Mit *Lutz-Bachmann*, der sich mit dem Begriff des *Postsäkularismus* beschäftigt, der wiederum den Platz für Religionen eröffnet sehen will, ist überdies zunächst erneut auf *Max Weber* hinzuweisen. Er bereitet aus der Sicht der Ökonomie und für den deutschen Sprachraum den Einstieg in die Fachwissenschaft der Soziologie vor und betreibt sie als eine Art von universeller, alles überwölbender, aber wertfreier Kulturphilosophie.

So erklärt *Weber* eigentlich recht konkret in seiner Schrift „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, 1904, mit Blick auf das Alte Testament:

*„Jener große religionsgeschichtliche Prozess der Entzauberung der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenischen wissenschaftlichen Denken, alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf, fand hier seinen Abschluss“.*²⁸⁵

Daraus wird dann das große Wort von der „Entzauberung der Welt“ hergeleitet, das aber zu *Webers* Zeit durchaus schon bekannt war. Die Gegenbewegung, derzeit als „Rückkehr der Religionen“, sah der Diagnostiker *Weber* offenbar selbst voraus.²⁸⁶

²⁸⁵ Lutz-Bachmann, *Konstellation*, 2015, 79 ff. , 82. Weber, *Wissenschaft*, 1919/1988, 583 ff., 594 (Hervorhebungen nicht im Original): „Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das *Wissen davon oder den Glauben daran*: daß man, wenn man nur wollte, es *jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte* gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die *Entzauberung der Welt*. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muss man zu *magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten*. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die *Intellektualisierung* als solche.“

²⁸⁶ Siehe auch dazu auch den politischen Philosophen *Anter*, *Weber*, 2014, 1 ff. (unter dem Titel „Weber als Diagnostiker der Moderne. Entzauberung und Berechenbarkeit“ - Hervorhebungen nicht im Original): "Alldings war es *Weber* selbst, der *historische Gegenbewegungen zum*

Dabei ist heutzutage zu fragen, ob es denn je eine geschichtliche Phase der Aufklärung geben hat, in der nicht zumindest zusätzlich religiöse *Neben-* oder auch *Gegenkulturen* existiert haben. Deshalb erscheint es nur als eine Frage der Vernunft, der Toleranz und des Vorranges, die alten Religionen als private Subsysteme in eine (auch nur vorrangig säkulare) öffentliche „Vernunftreligion“ zu integrieren und es ihren Religionsphilosophien zu überlassen, sich in dieses Umfeld, etwa mit *Charles Taylor*, einzupassen.

Der Bedarf an *komplementärer* Religiosität entsteht, so scheint es schon bei *Weber*, dabei vor allem in solchen westlichen Zivilkulturen, die auch derzeit auf den engen Verbund von *säkularer Rationalität* mit *liberalem Ökonomismus* und *christlich-ökonomischen Protestantismus* setzen.

Je *enger* der Begriff der *Vernunft* gefasst wird, desto größer ist die Not, ihm andere Ideen an die Seite zu stellen. Wer das Gute, das Rechte und das Mitmenschliche idealisiert und sie im Vernunftwesen des Menschen verankert, der benötigt dafür jedenfalls keine Religion.

Die recht schlüssige Kritik an eben diesem engen Verständnis von Aufklärung haben *Horkheimer* und *Adorno* 1944 in ihrer „Dialektik der Aufklärung“ geübt.

Die Anfangssätze zum „Begriff der Aufklärung“ zeigen, dass beide Autoren für ihre Zeit verallgemeinern, was gewiss die eine Machtseite der Aufklärung, wiedergibt, aber nicht ihren Gesamtbestand abdeckt.

„*Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils (gemeint ist der Faschismus und der Kapitalismus) Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie wollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen.*“

Entzauberungsprozess aufgezeigt hat. Dieser provoziere zwangsläufig *Gegenreaktionen*. Nicht von ungefähr beziehen sich Darstellungen neuerer religionsgeschichtlicher Entwicklungen wie die der «*Rückkehr der Religionen*» oder die der «*Wiederkehr der Götter*» auf keinen Geringeren als Max Weber.“

Schon ihr Vorwort beenden *Horkheimer/Adorno* mit den Worten: „*Schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.*“²⁸⁷

Damit übersehen die Autoren zunächst, dass schon jede Idee eine Art von Einbildung ist. Wer sich zudem wie sie vor allem am *Kapitalismus* und am *Faschismus* und deren sozialem Unheil ausrichtet, das in ihrer Zeit offenkundig war, der übersieht zunächst einmal, dass gerade ihr *kritisch-dialektisches Denken* einen wesentlichen Bestandteil der menschlichen Vernunft beinhaltet. Dieses widerständische Negieren konnte später eine gesamte Jugendbewegung beflügeln. Hinzu treten drittens die alten philosophischen Fragen nach dem Guten und der Gerechtigkeit. Sie übersehen also die „Ausdifferenzierung von Recht, Moral und Wissenschaften und die Institutionalisierung der Demokratie“²⁸⁸ oder mit den Worten von *Habermas*:

„*Wie können die beiden Aufklärer, die sie immer noch sind, den vernünftigen Gehalt der kulturellen Moderne so unterschätzen, daß sie in allem nur eine Legierung von Vernunft und Herrschaft, Macht und Geltung wahrnehmen?*“²⁸⁹

Damit bleibt aber das Grundproblem bestehen, dass es andererseits auch gedanklich möglich sein muss, für das öffentliche Verständnis den Begriff der Vernunft auf den Intellekt, den Ökonomismus und den Nutzen zu reduzieren, den Idealismus und die Dogmatik in den Bereich des Privaten zu verbannen und dort neben den Protestantismus oder sonstige Religionen zu setzen. Auch *Machiavelli* hat seine Zeit erklärt und gespiegelt und das Naturrecht provoziert.

Fazit: Nach allem spricht einiges für die Zwischenthese, dass in Anlehnung an *Weber* der *Ökonomismus*, hier in der Form des *Kapitalismus*, Raum lässt und Hand in Hand gehen kann mit einem *Protestantismus*, der sich ihm anpasst.

²⁸⁷ Abstand Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, 1944/1997, 19, 16; https://de.wikipedia.org/wiki/Dialektik_der_Aufklärung; Hetzel, *Dialektik*, 2011, 389 ff. , 395. (15. 6. 16)

²⁸⁸ https://de.wikipedia.org/wiki/Dialektik_der_Aufklärung; Hetzel, *Dialektik*, 2011, 389 ff. , 395. (15. 6. 16)

²⁸⁹ Habermas, *Diskurs*, 1985, 146; https://de.wikipedia.org/wiki/Dialektik_der_Aufklärung.

Wer aber die humane Welt nur als „Legierung von Vernunft und Herrschaft, Macht und Geltung“ begreift und zudem auf eine religiöse Rückbindung verzichtet, der bleibt bei einer *Lehre vom Unheil* stehen. Er hat vermutlich aus dem jeweils gegenwärtigen *Sein* (etwa des Jahres 1944) auf das *Wesen* der westlichen Aufklärung geschlossen.

Dabei gehört die säkulare Idee von der *Selbstzivilisierung* des Menschen ebenfalls zur politischen Moderne und ein solches Sollen versucht immer auch, die Gefahr eines neuen barbarischen Seins für die Zukunft zu vermeiden. Sie ist aus tatsächlicher Sicht die Antwort auf das Erlebnis von humaner Barbarei. Dafür allerdings liegt es nahe, *religiöse Strukturen* zu verwenden, sich, wie die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 belegt, „in tiefem Glauben“ dieser Ideenwelt zu *unterwerfen*²⁹⁰ und sie regelmäßig mit feierlichen *Zusammenkünften* als Vereinte Nationen zu bekräftigen.

Auch ist grundsätzlich zu fragen, ob wir statt von einer solchen *Dialektik*, die den Widerspruch schon in sich und damit zur Verwirrung der Begriffe beiträgt, nicht besser eine Dialektik in der Form einer *Triade* verwenden sollten. Diesen Weg zu gehen, fällt den Pragmatikern und allen, die im Konkreten das Wahre sehen, recht schwer, weshalb sie das triadische Denkmodell mit in ihre Deutungen hinein zu ziehen scheinen. Danach gibt es aus der Sicht der Aufklärung und im Verbund mit dem Wort vom Mythos:

- die sich extern verankernde *religiöse Aufklärung* mithilfe von halbdunklen Mythen,
- die *vernünftige Aufklärung* mit dem Nebeneffekt der Entzauberung von Mythen über die Naturwissenschaften auf dem Wege von „trial and error“ und
- den intern verankerten *Mythos des Subjektes*, welches sich mit der eigenen Vernunft aufklären will, aber daran auch zweifelt oder gar verzweifelt.

²⁹⁰ Art. 1 Satz 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Generalversammlung der Vereinten Nationen von 1948 lautet: „*Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.*“ Zur Menschenwürde im internationalen Recht siehe Valerius, Menschenwürde, 2013, 292 ff. , 292 ff., 300 (jedoch ohne rechtliche Verbindlichkeit).

Diese Dreifaltigkeit besteht, wie jede andere auch, aus drei halbautonomen Welten, die auch drei sozialreale kulturelle Subsysteme bilden. Sie gehen zudem alle drei mit einem *Dualismus* durch eine *Position* und deren *Negation* einher. Dieser ruft wiederum nach einer Synthese, den er dann auch gleich selbst mitverkörpert: als Halbdunkel, als Error und als Zweifel.

Das Grundprinzip des Zweifels bildet andererseits den Kern der Freiheit, und zwar als der Freiheit von festen Dogmen. Man kann mit *Sloterdijk* und in dessen Kritik am „anti-genealogische Experiment der Moderne“ den Zweifel auch als das existentielle „Unbehagen“ bezeichnen, das jeder Suche nach Worten schon vorausgeht und die offenbar grundmenschliche Sucht nach Aufklärung auch so erklären:

„Auch ein dunkler Mythos erhellt die Lage, indem er dem Unbehagen eine Fassung gibt“.²⁹¹

Dabei ist das Wort „Mythos“ schon eng mit der Religion verbunden, und in ihm steckt auch das Geheimnisvolle. Es entstammt dem Zweifel und am Ende der *Negation der Aufklärung*, etwa als „mystery“ (*Searle*) oder als „Schleier des Nichtwissens“ (*Rawls*).

In den sagenhaften Erzählungen steckt jedoch immer auch ein „verborgener Sinn“. Nur auf diese Weise können Mythen auch aufklären. „Mythos“ und „Logos“ bilden nicht nur Gegensätze, sondern sie ersetzen einander auch. Der Mythos der Religion wandelt sich zum Logos der Aufklärung. So erwächst aus der mittelalterlichen Religion die säkulare Zivilreligion. Umgekehrt betreibt vermutlich schon früh jede Religion eine Art von Religionsphilosophie, pflegt eine Sternen- und bietet auch eine Heilkunde.

Wer an der Aufklärung zweifelt, der erzählt Geschichten (und hält sich auch gern an die sozialreale Wissenschaft von der Geschichte). Schon *Platons* Höhlengleichnis bietet uns nicht nur eine Geschichte, sondern belegt auch den Sinn, dass wir nur Schatten oder Abbildun-

²⁹¹ So unter der Zwischenüberschrift „Von Erbe, Sünde und Moderne“: Sloterdijk, *Kinder*, 2014, 11. Zudem 10 f.: "Der Mythos hebt das Unbehagen nicht auf, er macht es erträglich, indem er es erläutert. Die Grundregel der Mythodynamik besagt: Je Geschichte ist besser als keine Geschichte. Auch ein dunkler Mythos erhellt die Lage, indem er dem Unbehagen eine Fassung gibt".

gen des Wahren erkennen können. Symbole, Metaphern und bestimmte Meme wiederum beherrschen unsere sprachliche Kommunikation.

Aber wer an der Moderne der Aufklärung zweifelt, der muss sehen, dass er dann auch Raum schafft für positive mythische Gedankenwelten. Es ist schwer, wenn nicht sogar unmöglich, nur zu zweifeln und sich dem Dogmatismus, den jede einzelne Sinn- oder Ideenwelt mit sich bringt, in pragmatischer Weise zu verweigern.

2. Offenheit der Universalpragmatik (*Habermas*) für postsäkulare Religiösität, Dialektik und Triaden

In diesem Sinne ist nun das Wort vom „Postsäkularen“ aufzugreifen. Es weist über die Idee der „Postmoderne“ hinaus, die immer noch eine, wenngleich gebrochene Moderne darstellt und die hier mit der Letztidee von einer Universalpragmatik zu verbinden ist.

Zu dieser Gedankenwelt zählen, wie oben schon angemerkt, auch die Schriften von *Husserl*²⁹², *Habermas*²⁹³ und *Searle*, der im Übrigen auch von „*mystery*“ spricht²⁹⁴. Sie alle versuchen über das konsensorientierte Sprechen vom Menschen, dessen Welt als sozialreale „Lebenswelt“ *intersubjektiv* und über die *Sprache*²⁹⁵ zu erfassen. Herauszugreifen ist die zuspitzende Deutung als Universalpragmatik.

²⁹² Siehe etwa, Husserl (Biemel), *Krisis*, 1935/1976, 4. Zudem: Biemel, *Bedeutung*, 1979, 10 ff., 14.

²⁹³ Habermas, *Diskurs*, 1988, 348 f; zudem: Habermas, *Universalpragmatik*, 1976, 353 ff., 353 ff.; zudem: <https://de.wikipedia.org/wiki/Lebenswelt> (16. 5. 16).

²⁹⁴ Searle, *Mystery*, 1992, p. 112 (*“where consciousness is concerned, the appearance is the reality.”*).

²⁹⁵ Zur Verbindung der „Lebenswelt“ mit der Sprache sowie zur Fortschreibung einer (strengen) Phänomenologie aus heutiger Sicht, Figal, *Unscheinbarkeit*, 2015, etwa 257 *“Wenn Sprache räumlich ist, statt Raum nur zu entdecken, müssten auch die Begriffe Raumcharakter haben. Wie anders sollten sie in der Sprache erfahrbar sein?”* Siehe auch den Text aus der Verlagsankündigung: *“Der Raum ist das Unscheinbare, in dem etwas erscheinen und darin Phänomen sein kann. Wenn es so ist, beschreibt die Phänomenologie nicht nur Raum, sondern ist selbst nur im Raum möglich. Die Bestimmungen des Raumes und der Räumlichkeit ... ergeben sich aus dem genauen Hinsehen, dem bewussten Erleben. So ist das Buch dem Gedanken Husserls verpflichtet, dass die Anschauung “die einzige Rechtsquelle der Erkenntnis” ist.”*- Zur

Universalpragmatik. Die Universalpragmatik begreift *Habermas* als „rekonstruktive Wissenschaft“. Ein Rekonstruktionsvorschlag kann „das vortheoretische Wissen mehr oder weniger explizit und angemessen darstellen, aber niemals falsifizieren“.²⁹⁶ Damit wächst dieser Ansatz über den Empirismus hinaus und sucht die Wissenschaft als solche vor allem über die Sprachakte zu erfassen.

Über ihre Vorzüge ist hier aber nicht ausführlicher zu sprechen, sondern darüber, welche Lücke die Universalpragmatik eröffnet, und zwar, wenn man sie als ein wesentliches Element einer Zivilreligion begreift. Ein solches ist sie ohne Zweifel dann, wenn man eine Zivilreligion als eine „vortheoretische“ Letzt-Deutung betrachtet, deren immer nur *vage* inhaltliche Grundlinien auf einem *allgemeinen Konsens* beruhen und die deshalb auch nach immer neuen *konkreten theoretischen und rechtlichen Aus- und Umformungen* sucht, um handhabbar und sozialreal zu werden.

Diese vor allem *formale* Lehre beinhaltet folgerichtig eine materielle Schwäche. Mit einer *Universalpragmatik* verzichtet sie zum einen auf eine *Universaldogmatik*. Diese dient der Sinnstiftung und bietet Halt durch die Rückverankerung (religio im Wortsinne). Mit ihrem Charakter als Letztbegründung offeriert sie bestimmte Höchstwerte oder Selbstzwecke. Mit einer Universalpragmatik verdrängt man sie in die zweite Reihe und nimmt ihr mit der Relativierung ihren Letztbegründungscharakter.

Wer also dennoch nach dem „Sinn“ des Lebens sucht, wird in dieser Philosophie nicht mehr recht fündig. Damit eröffnet sich, und darum soll es hier allein gehen, der geistige Raum für eine externe religiöse Verankerung, und es lässt sich dann im Verbund mit einer passenden Religion, wie etwa dem Protestantismus im Sinne von *Weber*, mit dem öffentlichen Universal-Pragmatismus auch gut leben.

„Welt“ im Sinne der „Lebenswelt“ gehört aber nicht nur der „Raum“, sondern auch die „Zeit“ und die energetische Kraft der „Bewegung“, die beide alle Erscheinungen und auch Begriffe immer wieder verändern. Auch legt das Wort von der Lebenswelt die Frage nach dem Umgang mit dem Tode und dem Nicht-Sein nahe. Hier soll die Phänomenologie nur als eine von mehreren verwandten Ansätzen aufgegriffen werden, um den „Kulturalismus“ mit Ideen zu unterlegen und auch die *vage* „Dritt-Welt“ des Pragmatismus philosophisch anzuleuchten.

²⁹⁶ Habermas, *Universalpragmatik*, 1976, 353 ff., 372 f.; zudem: <https://de.wikipedia.org/wiki/Lebenswelt> (16. 5. 16).

Die Frage nach dem Sinn erhält dann einen eigenen Glaubensraum, der sich bequem von dem des Wissens trennen lässt, aber dabei hilft, die Existenzangst der dogmatischen Atheisten zu überwinden. Man kann sich zudem auf die erfahrbaren Gemeinschaften der Gleichen und Nächsten verlassen. Insofern genügt dann auch der bloße *Konsens*. Eine wissenschaftliche Überprüfung der Herkunft der Glaubenssätze, die ohnehin aus Sicht der Sprachpragmatik offenbar etwa ständig den Mängeln in ihrer Darstellung ausgesetzt ist, ist nicht nur nicht vonnöten. Vielmehr passt die Theorielastigkeit solcher wissenschaftlichen Bemühungen auch nicht in das Selbstbild eines Pragmatikers.

Dem alten philosophischen *Idealismus* hat sich der Sprachpragmatiker weitgehend verschlossen. Den reinen *inneren Subjektivismus*, eines denkenden Menschen, der nicht schon den Schritt zum Sprechakt gewagt hat und der sich noch nicht in der Kleinstgemeinschaft der *Intersubjektivität* bewegt, hat der sozial-personale Pragmatismus ausgeklammert.

Diese Schwachstellen lassen sich zwar immerhin auch mit einer *Drei-Welten-Lehre* (abstrakte Ideen des Subjektes und konkrete objektive Naturwelten, sowie die humane Mittelwelt des Pragmatismus) einigermaßen überwinden, denn bei dieser Dreifaltigkeitslehre regiert die Pragmatik nur, aber immerhin die dritte Welt. Aber ein universeller Pragmatismus versperrt sich offenbar diesen Weg.

Selbst die „Aufklärung“ oder die „Vernunft“ kann der Pragmatiker auf diese Weise relativieren und schlicht auf den *jeweiligen Konsens* darüber reduzieren und zudem auf den bloßen *gemeinsamen Glauben* daran stützen. Diesen Weg beschreitet zwar zum Teil auch die Idee von der Zivilreligion. Aber sie soll in der hier vertretenen Form auf der säkularen Drei-Welten-Lehre beruhen, bei der die dritte Welt ausdrücklich nicht ohne die beiden anderen existieren kann.

Die zutreffende Beschreibung des deutsch-amerikanischen Religionssoziologen *Riesebrodt* von der „Rückkehr des Religiösen“²⁹⁷ ist dabei wohl zwiespältig zu verstehen.

Zum einen beinhaltet sie die normativ-zivile Idee der Religionsfreiheit, Religion sei als Angebot offenkundig notwendig. Zum anderen

²⁹⁷ Siehe den Titel „*Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*“: Riesebrodt, Rückkehr, 2000, 48 ff.; vgl. auch etwa: Rödiger, Sprung, 2009, 29 ff.

transportiert dieses Bild die realpolitische Vorstellung von der Gefährlichkeit der Religion, etwa im Sinne des „clash of cultures“. Dem Modell des säkularisierten, weltlichen, demokratischen Staates der gebildeten Bürger steht insofern eine, zugespitzt formuliert, mittelalterliche Welt mit Klosterschulkriegern wie den Taliban gegenüber. Anzufügen ist dann, dass die europäischen Brücken von einer solchen Art von „Scholastik“ und „Inquisition“ zum säkularisierten heutigen Staat die Renaissance und das „Naturrecht“ gewesen sind.

Abzustellen ist aber insbesondere auf die normative Seite. So gesteht *Habermas* der Religion zumindest ein als solches betrachtetes unersetzbares sittliches Eigengewicht zu. Allerdings begründet er es, in sich schlüssig, mit seinem recht formal-liberalen Bild von der Demokratie der Freien. Jene vermögen nur, „*Legitimität durch Legalität*“ zu erzeugen. Sonst bestünde die Gefahr einer „*entgleisten Säkularisierung*“, die nur das Selbstinteresse von Monaden kenne. Vor allem vermöge die Demokratie (der Freien) die Solidarität nicht zu begründen, sondern nur von ihren Bürgern einzufordern. Dagegen vermöchten die religiösen Gemeinden, Solidarität von sich aus zu leben und könnten so der Demokratie aufhelfen.²⁹⁸ *Habermas* setzt nach, deshalb sei auch der liberale Rechtsstaat gehalten, möglichst schonend mit den vorpolitisch-sittlichen Quellen umzugehen, aus denen sich „*das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speisen*.“ Und er fügt einordnend an: „*Dieses konservativ gewordene Bewusstsein spiegelt sich in der Rede von der postsäkularen Gesellschaft*“. An anderer Stelle meint *Habermas* dann allerdings, dass sich damit jedenfalls für den „Verfassungsstaat“ kein legitimatorischer Mehrwert ergebe.²⁹⁹

Dabei ist auf den zweiten Blick dann doch die Deutung des Verfassungsstaats relevant.

*Habermas*³⁰⁰ vertritt zunächst einmal zu Recht und analog zur Dialektik der Aufklärung“ von *Horkheimer* und *Adorno* eine „*Dialektik des Säkularismus*“, und zwar in seiner *liberalen* Grundform. Insofern

²⁹⁸ Vgl. auch: *Habermas*, *Grenze*, 2005, 216 ff., 218, weshalb sich der Bürger im Rahmen der Religionsfreiheit auch aktiv um die Religionen bemühen müsse. Aus der Sicht der Rechtsphilosophie: *Hofmann*, *Recht*, 2003, 377 ff., zur „*Rückkehr des Religiösen*“.

²⁹⁹ *Habermas*, *Bewusstsein*, 2008, 26 ff., 30. Herausgestellt von: *Kühnlein*, *Exodus*, 2010, 361 ff., 363.

³⁰⁰ *Habermas*, *Grundlagen*, 2009, 106 ff.; vgl. auch: *Münkler*, *Einleitung*, 1996, 7 ff., 7 ff.

verwendet und prägt er gleichsam als *Synthese* und zumindest schlüssig das Wort vom „Postsäkularen“.

Er geht dabei vom alten politischen Grundmodell der Religionsfreiheit aus. Religiösen Gemeinden hätten den Anspruch, über die politische Öffentlichkeit Einfluss auf die Gesellschaft auszuüben, seien dann aber an ihre religiöse Ethik gebunden.

Die ungläubigen Bevölkerungsschichten kommen aus seiner Sicht auch nicht kostenlos in den Genuss der negativen Religionsfreiheit. Von ihnen wird die Einübung in einen selbstreflexiven Umgang mit den *Grenzen der Aufklärung* erwartet.³⁰¹ Diese Sichtweise gilt aber nur für den reinen liberalen Staat.

Wer dagegen wie hier im *kantschen* Sinne eine *Vernunftreligion* einfordert, kann diese abwandeln. Danach unterwerfen sich alle Menschen dem *Menschenbild vom würdigen, weil denkenden Menschen*. Politisch und im Sinne der Grundrechtscharta der Europäischen Union, die im liberalen Großbritannien nicht gilt, ist die Menschenwürde vor allem über den Verbund mit dem alten Dreiklang von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ zu deuten. Diese zudem *verrechtlichte Verfassungsethik*, die *Habermas* als religiös unmusikalischer Säkularist, wie er sich selbst sieht, zwar auch persönlich vertritt, die er aber nicht verallgemeinern möchte, geht für den öffentlichen Bereich jeder privaten Religiösität vor. Aber die Religionsfreiheit ist soweit als möglich zu sichern, denn sie bildet einen wichtigen Teil der Freiheit.

Zusätzlich können die Gläubigen den würdigen, weil mit Vernunft begabten Menschen noch an ihre Religionen zurückbinden. Ihnen kann die Vernunft von einem Schöpfer- und Schicksalsgott geschenkt sein und auf die Probe gestellt werden. Aber die alten Religionen müssen sich zivilisieren, das heißt, sie müssen akzeptieren, dass sie keine direkte Mit-Gewalt im mittelalterliche Sinn mehr ausüben, dass sie den demokratischen Staat nur über ihre Angebote an die freien Demokraten beeinflussen dürfen und dass sie dem freien weltlichen Menschenbild den öffentlichen Vorrang einräumen müssen.

Das schließt aus *deutscher* Sicht die Kooperation nicht aus. Der deutsche Sozialstaat nutzt und fördert etwa die vielfältigen karitativen

³⁰¹ So die Zusammenfassung von Arnswald, Habermas, 2016, in der Besprechung von: „Jürgen Habermas u. Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion“, online (16. 6 16.).

Angebote der Kirchen (vor Ort). Er bindet sie und auch ihre praktizierten Ethiken damit in den „gesamten Verfassungsstaat“ mit ein. Er gibt aber säkularen Wettbewerber denselben Raum.

Aber die zivilisierten Kirchen müssen sich den *nationalen liberalen Grundrechten* (und in Kontinentaleuropa auch den universellen Menschenrechten) entweder *unterwerfen* oder und besser noch, sie aus ihrem Ansatz, etwa dem der *Nächstenliebe* und dem Gebot, *Almosen* zu geben, heraus *parallel ableiten* und im Übrigen bereit sein, in dogmatischen Fragen *Toleranz* zu üben.

Zudem lässt sich die Dialektik der Aufklärung des Mythos als Mythologie und die des (liberal gemeinten) Säkularismus als Befreiung von und zur Möglichkeit von Religion erweitern und fortschreiben:

Es handelt sich

- zunächst einmal um die *formale* Dialektik von *Freiheit und Bindung* mit der formalen Synthese von Toleranz sowie von Maß und Mitte.
- Die inhaltliche Dialektik besteht im alten Dualismus von *Sollen und Sein*, von Idee und Natur, mit seiner Synthese in Sprache, Kunst, Technik und sonstiger Pragmatik.
- Zu trennen sind auch *Subjekt* und *Objekt* oder auch *Gott* und *Welt*, deren Verbund in der kommunikativen sozialrealen Gesellschaft und im heiligen Geist besteht.
- Auch trennen wir *bipolar* oder *binär* etwa zwischen Wahrheit und Lüge, gut und böse, nützlich und schädlich, schön und hässlich. Doch können wir deren Vorliegen in der Praxis nur mit Annäherungen oder sogar gar nicht bestimmen. Dazu versuchen wir, beide Seiten dialogisch und mit forensischen Verfahren auszuermitteln und bedienen uns zur Entscheidung zusätzlich der Idee des *neutralen* höheren Ratgebers oder Gerichts.
- Sozialphilosophisch betrachtet kennen wir die Dialektik auf der *politischen* Herrschaftsebene von *Selbstbestimmung* und *Fremdbestimmung*. Der Kampf um die Vorherrschaft ist dadurch zu entschärfen, dass als *pragmatische Synthese* die Selbstbestimmung für das Diesseits gilt und die Fremdbestimmung für das Jenseits. Im Übrigen nimmt das „Selbst“ „Fremdes“ als Eigenes in sich auf und das Fremde spiegelt zugleich das Selbst (Liebe den Nächsten wie dich selbst).
- Schließlich scheint es auch eine Dialektik von vor allem analytischem menschlichem *Wissen* und dem holistischen *Glauben* an das „Große Ganze“ eines allerhöchsten Systems oder auch Gottes zu

geben. Zu deren Mitte gehören die Idee von der *Zivilreligion* im Humanum einerseits und die *zivilisierten Religionen* andererseits sowie alle pragmatischen Antworten auf die Frage nach dem guten oder dem *gelingenden Leben*.

Der angloamerikanische Liberalismus setzt jedoch am Ende auf das *Sein*, die Erfahrung, den Nutzen und also auf die Natur. Dagegen gehören die Ethiken der Vernunftreligion ebenso wie die Ethiken der klassischen Religionen zur Welt des *Sollens*, des Guten, der Ideen und der Werte. Die pragmatische Synthese bietet die nationale Mischung von Naturrecht und Gesellschaftsgefühl, etwa als Gesellschaftsvertrag der Freien, als moralisches Verfassungsrecht und als stolzer Verfassungspatriotismus.

Der habermas'sche *Postsäkularismus* ist dabei auf den zweiten Blick mit dem *Liberalismus*, dem *Ökonomismus* und dem *Utilitarismus* verbunden und öffnet sich vor allem dem *religiösen Kommunitarismus*.

Der kontinentaleuropäische *universelle Säkularismus*, der aber seit jeher die private Religionsfreiheit betont und sichert, setzt auf die Grundfähigkeit des Menschen zur *moralischen Selbstbindung*. Er leitet aus ihr die Würde des Menschen und die Demokratie ab. Er beinhaltet den *weltlichen Humanismus* der Menschenrechte.

- Insofern kann man auch noch von einer *Dialektik von Humanismus (im Sinne der Menschenrechte) und den zivilisierten (monotheistischen) Religionen* sprechen. Die pragmatische Synthese besteht inhaltlich vor allem darin, dass sich deren *Ethiken* im Groben gleichen und sie dieselben sozialen Aufgaben erfüllen. Auch setzen die zivilisierten großen Buchreligionen verstärkt auf die *Eigenverantwortung des Einzelnen* für sein Tun und weniger auf die *Schicksalhaftigkeit* seines Lebens. Ohnehin fordern sie von den einzelnen Gläubigen verzichtende Opferriten und Solidaritätsgaben, also insofern stets auch aktive Leistungen ein, um bestimmte Tabubrüche und Sündenfälle zu heilen.

Damit ist der Blick auf die Universalpragmatik und die Arten der Dialektik, die damit in Verbindung zu bringen sind, aus vorrangig säkularer Sicht abzuschließen. Aber die Frage nach der Bedeutung der Religionen ist noch offen.

3. Dreieck von Vernunft, Religion und Wissenschaft (Lutz-Bachmann), zum amoralischen Soziologismus und zur zivilreligiösen Basisideologie (Kühnlein, Schweidler)

Ein Dreifaltigkeitsmodell. Lutz-Bachmann steckt die „postsäkulare Konstellation“ zu Recht mit dem Dreieck von *öffentlicher Vernunft, Religion und Wissenschaft* ab.

Mit der hier verfolgten Art der Dreifaltigkeitsmethode dominiert dann die erstgenannte *öffentliche Vernunft* die beiden übrigen, also die Religion und die Wissenschaft, die aber die Vernunftidee gemeinsam in etwa ausbalancieren. Unter Wissenschaft sind am besten die vielfältigen, vor allem, aber nicht nur empirischen Fachwissenschaften zu verstehen. Die Existenz und der Sinn von Religionen sind dabei aus kultureller Sicht als gesetzt zu betrachten.

Die Vernunftidee sucht, wie alle politisch wirksamen Leitideen, ihre Vormacht dadurch zu erlangen oder zu behaupten, dass sie *Elemente der anderen beiden Kräfte* in sich aufnimmt. So geriert sie sich *partiell* und im Diesseits als *Religionsnachfolger* und integriert die Erklärungsmacht der Naturwissenschaften, indem sie sich, obgleich sie mit den Ideen eher Spekulationen anbietet, als Quelle der lichtvollen Aufklärung begreift.

Aber die Vernunftidee muss sich dann wiederum auch mit den verbleibenden Gegenkräften und Subsystemen der Religionen einerseits und den vor allem empirischen Wissenschaften andererseits auseinandersetzen. Die Vernunftidee wird von ihnen relativiert und insgesamt eben systemisch einigermaßen ausbalanciert. Sie bewahrt sich zudem die Kraft zu *Selbstzweifeln*, die jedem reinen Absolutismus recht schwerfällt.

Die gegenwärtige liberale Ausrichtung der Idee von der Postsäkularität beschreitet den Weg einer *Spirale*. Sie ist auf ein „Zurück zum Religiösen“ ausgerichtet, vertritt mit ihrer Rückbesinnung auf die *Mythologie* zunächst eine Art von *Prä-Säkularismus*. Jedoch sie veredelt ihn, weil sie ihre Erfahrungen mit dem Säkularismus der Aufklärung und der für alles noch offenen Post-Moderne mitbringt.

Soziologismus. Mit seinem Lob der Solidarität der religiösen Gemeinde tendiert *Habermas* zumindest formal zum eher angloamerikanischen Kommunitarismus.

Dazu ist kurz auszuholen. Grundsätzlich gilt wohl, dass jeder Sozialphilosoph, wie etwa *Habermas*, die *Solidarität* als eine Art von Grundidee benötigt. Aber jede Ethik beinhaltet für diesen Ansatz eine nützliche Sozialethik, jede Moral erweist sich am Ende als Sozialmoral, die vor allem der Gesellschaft dient. Empathie, Liebe als Ausdruck von höchstpersönlicher Zuneigung und die Solidarität als persönliche Aufopferung für *höchste Ideen* bilden eine Gefühlstäuschung, für welche die Natur sorgt, um die Gemeinschaft zu erhalten. Altruismus kann es für den Soziologismus nicht geben, es sei denn als Scheinaltruismus.

Wer jedoch, um die Gegenposition zu beschreiben, das *Sittliche* im Sinne von *Kant* in den einzelnen Menschen hinein verlagert, der wird sich zu einer humanen Vernunftreligion bekennen können; er vertritt aber eine Philosophie.

In diesem Sinne erweist sich die Soziologie wie der Liberalismus auch als weitgehend *wertfrei*. Sie ist insofern *amoralisch* ausgerichtet, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil sie als *Kulturwissenschaft* alle Formen von Gesellschaft erklären können muss. Sie kann also nicht allein auf die westliche vorrangig säkulare Sicht ausgerichtet sein.

Überdies schlägt die Gesellschaftslehre mit ihrem *halbempirischen* Ansatz eine Brücke zu den ebenfalls weitgehend wertfreien Naturwissenschaften.

Schon damit bleibt *neben* der Soziologie ein freier Raum für die Werte und die Moralität. Ihn können vorzugsweise die *Religionen* einnehmen, die zudem faktisch viele Kulturen mitregieren. Soweit die Soziologie sich mit der Herrschaft beschäftigt, ist ihr aber auch der christliche Begriff vom höchsten Herrn vertraut und Hierarchien ebenfalls. Auch ihre Systemtheorie läuft zuende gedacht auf ein allerhöchstes gottähnliches System zu, das alles überwölbt und alles durchdringt.

Auf das Faktische heruntergebrochen, kennt zumindest die deutsche Verfassung eine Verfassungsgesellschaft und „Grundwerte“. Diese kann man eben auch, wie hier gemeint als eine (deutsche) Art von

Zivilreligion ausdeuten. Aber sie verherrlicht den würdigen Menschen und sieht zumindest den Staat als Rechts- und als Sozialstaat.

Ferner hat die Soziologie zumindest Mühe, mit der Unterstellung der Autonomie des Individuums und dem Credo des politisch-demokratischen Vorranges vor der Gesellschaft umzugehen. Da oder zumindest soweit die Soziologie die Gesellschaft funktional betrachtet und als ein Beziehungsgeflecht sieht, begreift sie den *Einzelnen* auch vorrangig als eine (passive) *Spiegelung der Gesellschaft*. Der Einzelne „repräsentiert“ vor allem in seinem Selbst seine Umwelt und mit ihr auch die Gesellschaft von Artgenossen. Die Gegenposition ist diejenige, dass das Individuum vor allem sich (aktiv) selbst entwickelt und gemeinsam mit Gleichen und Nächsten seine Gesellschaften ausformt.

Für die Sozialphilosophie von *Habermas* geht es unter anderem bei der Wahrheitssuche um den *Konsens*, der sich aus dem allerdings recht *idealen* Dialog auf dem marktähnlichen Forum ergibt. Danach bestimmen zumindest auch die Ideale die Form des Verfahrens und den stets wandelbaren konkreten Inhalt mit. Bei der Sozialphilosophie jeder Art bleibt zudem am Ende die Frage zu beantworten, ob bei dieser Bindestrich-Philosophie der recht sinnvolle fachsoziologische Ansatz überwiegt oder ob etwa auch idealistische Ethiken mit den Ideen vom Guten und vom Rechten noch eine wesentliche Rolle spielen. Letztere treten dabei als *Dogma* mit einer Art von *objektiver Wahrheit* auf. Es gibt das Gute und das Gerechte; man muss es nur mithilfe seiner Vernunft herausarbeiten und erkennen.

Die Synthese besteht aus der Sicht der praktischen Ethik dann darin, dass das Gute und das Rechte, wie alle großen Ideen, noch näher zu erklären sind. Auf den zweiten Blick zerfallen beide jeweils in *drei große Arten*, und zwar mit Bezug auf das *Soziale*, als gutes Gemeinwohl, als Zuteilungsgerechtigkeit mit Bezug auf das *Individuelle*, als das gute Individualwohl und die blinde Wechselseitigkeit, sowie auf das Gute und das Gerechte *als solches*, etwa als Achtung der Existenz von Mensch und Gesellschaft oder auch von Natur und Umwelt, sowie als auf Falltypen bezogenes Abwägungsprinzip, etwa nach „Mitte und Maß“.

Danach umfasst die Soziologie als Fachwissenschaft zwar eigentlich immerhin grob ein Drittel der ethischen Perspektiven. Aber sie setzt zunächst einmal eher *negativ* an: Die Gleichheit behandelt sie aus dem

Blickwinkel der Ungerechtigkeit.³⁰² Die Solidarität sieht sie unter dem Herrschaftsaspekt der Zwangsdienstleitungen. Den normativen Überbau betrachtet sie, auch bei schweren Verbrechen, nur als die neutrale Funktion des „abweichenden Verhaltens“ (Devianz)³⁰³, das letztlich der Gemeinschaft dient, weil sie daraus ihr Schutzfunktion ableitet, etwa mit dem Aufbau von Polizei und Justizsystemen.

Auch muss die Soziologie das Individualwohl unter dem Aspekt der Gemeinschaft und der Funktionen deuten und hat auch das Dogmatische des Guten und Rechten auf diese Ebene herunterzubrechen, etwa als Teilhabe für die der Preis an Solidarleistungen zu erbringen ist und als Konsens und Leitidee einer bestimmten Zivilisation im ethnologischen Sinne.

Schließlich kann sich die Gesellschaftsidee, weil oder zumindest, wenn sie absolut gesetzt wird, wie jede Höchstidee nicht selbst erklären. (Auch deshalb ist methodisch ein Drei-Welten-Ansatz sinnvoller und dazu noch auch pragmatisch.)

Es geht also schlicht um die alte und auch politisch so relevante kulturelle *Grundsatzentscheidung*, ob die Gemeinschaft den Einzelnen bestimmt oder ob der Einzelne die Gemeinschaft dominiert. Dabei ist *nicht* einmal die wissenschaftliche Frage zu beantworten, welche Position denn objektiv wahr oder richtig ist, sondern nur darum, welcher Lehransatz, die funktionale Soziologie oder ein sittlich-humaner Individualismus, als *kulturelle Leitidee* auftritt oder auftreten soll.

Die Sozialphilosophie muss sich also entscheiden, ob sie den sozialwissenschaftlichen Blickwinkel bevorzugt oder demjenigen der Philosophie, etwa in der einfachen Form des idealistischen Individualismus, den Vorrang einräumt. Die Antwort darauf kann die praktische Frage nach der Hauptverantwortung geben. Das Recht bietet seit jeher die Fälle:

³⁰² Zur neutralen binären Kodierung „Recht und Unrecht“ siehe erneut Luhmann, Codierung, 1988, 337 ff., 340 ff. Aus der Sicht der Rechtssoziologie mit Blick unter anderem auf die Versklavung von Menschen: Rottleuthner, Ungerechtigkeiten, 2008, 6 ff.

³⁰³ Zusammenfassend: Lamnek, Theorien, 2014, unter anderem 14 ff. („Abweichung und Konformität“).

Wer trägt bei einem schweren Verbrechen innerhalb einer Großgesellschaft typischer Weise die *Haupt*verantwortung, der einzelne Täter, die Gesellschaft, die bei seiner Erziehung versagt hat oder eine natürliche oder höhere göttliche Schicksalsmacht?

Zivilreligiöse Basisideologie und die Seelenidee. Mit Kühnlein mag man zunächst einmal sehr wohl von einer „zivilreligiösen Basisideologie“ sprechen, die Raum für religiöse Ethiken lässt. Diese sind aber, wie er auch selbst sagt, keinesfalls als zwingend zu erachten. Aus säkularer Sicht ist sogar anzufügen, dass die vorchristliche Antike die eigentliche Quelle für das ethische und das zivilbürgerliche Denken bildet³⁰⁴ und die Idee der Solidarität dem alten Modell agrarischer Familienverbände entspringt. In verrechtlichter Form hat sie sich auch auf das mittelalterliche Lehnswesen übertragen.

Allerdings steht das europäische Christentum, wie im Übrigen auch der Animismus, für zwei große Ideen, die zusammengehören als die „Universalität von Seelen“. Das zugleich hochethische „Universalitätsprinzip“ spiegelt sich im kategorischen Verallgemeinerungsgebot bei *Kant* und im heutigen Rechtsprinzip der „Allgemeingültigkeit“ von Gesetzen. Aber diese These verwendet, spätestens als Naturrecht, auch die Idee der Allgemeingültigkeit von Naturgesetzen. Der Aspekt der ewigen „Seele“ wiederum, der einen starken Bezug zum Jenseits aufweist, hat sich für das säkulare Diesseits in die Verfassungsidee von der „angeborenen unantastbaren Menschenwürde“ umgewandelt. Umgekehrt gelesen greift mit der Idee der „Universalität der Menschenrechte“ das weltliche Recht zwei Grundmodelle der Religion auf.³⁰⁵ Es normiert mit ihnen den weltweiten Humanismus, und zwar in der Form eines allgemeinen, eines damit auch gleichen und inhaltlich humanen Rechts.

Möglich und sinnvoll war und ist es im „vorpolitischen“ Zivilen deshalb, sofort den Begriff des Freien zu erweitern und zu vertiefen, und zwar mit der Grundidee des „würdigen, weil vernunftbegabten Menschen“ im Sinne der Menschenwürde. Wie immer man die Menschenwürde im Einzelnen auch auszudeuten und gar noch weiter

³⁰⁴ Kühnlein, Exodus, 2010, 361 ff., 367.

³⁰⁵ Art. 1 Satz 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Generalversammlung der Vereinten Nationen von 1948 lautet: „*Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.*“ Zur Menschenwürde im internationalen Recht siehe Valerius, Menschenwürde, 2013, 292 ff., 292 ff., 300 (jedoch ohne rechtliche Verbindlichkeit).

religiös abzuleiten (etwa vom „imago dei“) vermag, zwei Elemente gehören zum Humanismus in diesem Sinne hinzu, die Gerechtigkeit und die Humanität im Sinne der Menschlichkeit.

Damit hat dieser Humanist die Präambel-Religion des würdigen, weil zur Vernunft fähigen Menschen geschaffen, und sie gehört als eine Art von Staatsreligion zum westlichen Staat hinzu. Die staatliche Gemeinschaft solcher Demokraten wird dann auch fähig sein, sich eigene vernünftige, vor allem „menschenswürdige Gesetze“ zu schaffen.

Anders gewendet begreift sich der säkularisierte Mensch als „Selbstsubjekt“, das autonom, aber auch moralisch ist. In Anlehnung an das „Naturrecht“ betrachtet, erweist er sich als von Natur aus (von genetischen Vorgaben in erheblichem Maße befreit und deshalb) frei. Er ist aber entweder immer noch mit genetischen Resten an solche Instinkte der Ordnung und der Gemeinschaft gebunden oder zum Ausgleich mit Vernunft begabt. Diese Begabung legt es ihm nahe, die Regeln der Natur als „eigene Ethik“ selbst zu entwickeln, etwa, weil ähnliche Sachlagen ähnliche Antworten verlangen, wie bei Flügeln von Vögeln und Flugzeugen oder der Analogie oder Konvergenz³⁰⁶ im Reich der Biologie, wie etwa bei Flügeln von Vögeln und Fledermäusen. Dieser Mensch gründet danach erst und mit diesem Selbstbewusstsein den neuen Verfassungsstaat nach seinem Bilde.

Das *kantsche* Zwei-Schwerter-Modell, das noch zwischen Moral und Legalität trennt, hat die westliche Zivilisation zwar übernommen, aber beide zugleich synthetisch verbunden. Die Zivilgesellschaft bekennt sich zum politischen Humanismus, zu Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit und Solidarität, um dann auf dieser Präambel-Grundlage die neuen Verfassungsstaaten zu schaffen. Zur inneren Demokratie gehört – deshalb – immer auch das „Recht“ samt einer eigenständigen Rechtspflege und einer Art von „Sozialhilfe“. Die Staaten, die diese humanistischen Zivilgesellschaften regieren, können und müssen eigentlich auch in transnationalen Verträgen feierlich die Menschen-

³⁰⁶ Im Gegensatz zur Homologie. „Als Homologie (griech. *ὁμολογεῖν*, *homologeîn* „übereinstimmen“) bezeichnet man in der biologischen Systematik und der vergleichenden Anatomie die grundsätzliche Übereinstimmung von Organen, Organsystemen, Körperstrukturen, physiologischen Prozessen oder Verhaltensweisen zweier Taxa aufgrund ihres gemeinsamen evolutionären Ursprungs.“ (https://de.wikipedia.org/wiki/Homologie_%28Biologie%29#Analogie, (28.9.15)).

rechte anerkennen. Es bedarf also immerhin, aber auch nur, eines semi-religiösen Präambel-Humanismus.

Anders als bei den Religionen lässt sich die diesseitige Art der Seele auch nicht mehr vom Körper, also dem Leben trennen. Das „Leben“ des Menschen ist aus westlicher Sicht wie die Menschenrechtskonventionen belegen dabei „konstitutive“ Grundlage der Menschenwürde oder zumindest aufs Engste mit ihr verbunden.

Selbstkritische Aufklärung und Postmoderne. Die vorrangige Ausrichtung am diesseitigen „Sein des Menschen“ ist dabei als wesentlicher Teil der Zivilreligion zu begreifen. Der politische Kern des westlichen Zivilen besteht in der Eigenverantwortung, die die Idee von der (Selbst-) Herrschaft über das Eigene voraussetzt. Je mehr der Mensch selbst geschaffen und in seine Umwelt eingegriffen hat, desto größer ist die Verantwortung für sein Tun und seine Umwelt. Das Mittel und der Weg dazu aber ist derjenige der *Aufklärung*, und zwar die Idee vom Selbst, von der menschlichen Gesellschaft und von der Natur.

Das methodischen Dilemma der Aufklärung, die sich eigentlich als die zweite Art der Aufklärung, als die Lösung von religiösen Mythen und deren Erklärungsgehalt begreifen sollte, besteht zum einen darin, sich selbst nicht ohne die dann *mythische Vorstellung* von einer *Übermacht des vernünftigen Menschen* erklären zu können. Zum anderen ergibt sie sich daraus, dass sie zumindest auch *naturalistisch* daher kommt und deterministisch angelegt ist, weil sie auf der einfachen Subjekt-Objekt-Spaltung beruht, die zwischen dem analytischen Betrachter und seinem Objekt unterscheidet. Auch im *Sozialen* in der *Psychologie* und selbst in der utilitaristischen Ethik setzt sie gern auf einen *analytischen Funktionalismus*, den sie den Naturwissenschaften entnimmt oder mit ihnen begründet, obwohl sie selbst entschieden hat, diese Naturwissenschaften nach diesem einfachen Modell der Subjekt-Objekt-Spaltung zu betreiben. Diese Einschränkung ist sinnvoll, erfolgreich und gewiss ein richtiger erster Schritt.

Aber es fehlt der Aufklärung, wie die selbstkritische Erkenntnistheorie aufzeigt, deshalb an der „Offenheit“ aller Theorien einerseits und der undefinierbarkeit des konkreten Seins andererseits. Modelle müssen für alles genügen. Auch zeichnet sich Transzendenz ab, und sei es nur hin zum Komplexeren und damit auch Höheren. Auch darin findet die klassische Aufklärung ihren Gegenpol, wie er sich etwa in der Ausdehnung des Weltalls und zunehmenden Komplexität aller Einheiten (oder Systeme) eindrucksvoll zeigt.

Fazit. Im Kern handelt es sich bei der Idee von der *säkularen* Zivilreligion also um eine humane, säkulare *Philosophie*. Gemeint ist die *selbstkritische Sinnstiftung* als solche, die aber für eine *weitere* Rückbindung an die klassischen Religionen offen sein will.

Die Idee vom „Postsäkularen“ spiegelt also wohl *auch* und immerhin den Umstand wider, dass das Säkulare sich bei seiner Vorherrschaft scheinbar der religiösen Strukturen und Modelle bedient. Diese sind aber vermutlich *auch anthropologisch* zu erklären und also Teil der „menschlichen Ausrüstung“. Denn das Weltliche erfüllt dieselben politischen Aufgaben der Sinnstiftung und Nachregulierung offenbar mit ähnlichen Mitteln. Das Weltliche muss dieselben Methoden deshalb verwenden, weil, und das ist aus der weltlichen Sicht der gemeinsame Nenner, „der Mensch im anthropologischen Sinne“ derselbe ist, und zwar gleich, welche Überzeugung er vertritt.

Es spricht also auch einiges dafür, dass der *Pragmatismus der Sprachphilosophie* dann, wenn er als eine Art von Letztbegründung auftritt (oder sie verweigert und dann doch deren Platz einnimmt), ebenfalls *Raum für Religionen* lässt. Er ist ohnehin mit dem Ökonomismus eng verwandt. Dasselbe gilt für jede Form des *Soziologismus*, sobald man ihn absolut setzt und nicht nur als bedeutende Fachwissenschaft begreift. Er hat Probleme mit der Deutung des autonomen Selbst des denkenden Einzelnen „aus sich selbst heraus“ und begreift sich ebenfalls als eine Art von *sozialem Ökonomismus*.

II. Idealistische säkulare Zivilreligion oder pragmatischer Verbund von Rationalismus und zivilen Religionen

1. Empirische Natureligion: überreligiöser und universeller Common Faith (Dewey) – Frömmigkeit als natürliches Unterwerfungsmodell

Mit *Joas* und *Haus*³⁰⁷ ist auf den eher säkularen Versuch des großen angloamerikanischen Pragmatikers *Dewey* aus dem Jahre 1934 hinzuweisen, sich zu einem „Common Faith“ zu bekennen und dabei die „religiöse Dimension“ naturalistisch zu reduzieren.

³⁰⁷ „Wie viel Religion braucht der Kommunitarismus“, *Haus, Religion*, 2010, 39 ff., 39 (Text-Zitat).

Da *Dewey* etliche einzelne Elemente der hier vertretenden Auffassung zur Zivilreligion aufzeigt, ist sein Gedankengang etwa ausführlicher zu verfolgen. Die wörtlichen Zitate sollen zugleich den werbenden Stil belegen, mit welchem die meisten großen Vertreter des angloamerikanischen *Pragmatismus* die Aufmerksamkeit und Zustimmung der Leser zu erreichen suchen. Sie zeigen auch, welches Bild er vom vielfach hochreligiösen Leser zu haben scheint.

Dewey trennt zunächst das *Religiöse* von den einzelnen Religionen und begreift es als Emanzipation des Religiösen von den Religionen.³⁰⁸ Man könnte auch von einer Abstraktion sprechen. Denn für *Dewey* gibt es *Religionen* nur in der Vielzahl.³⁰⁹

Damit ließe sich gleich auch weiter folgern und zuspitzen, dass Religionen nur Sekten des Religiösen und jeweils auf Gruppen und Gemeinden ausgerichtet sind. Sie und ihre lokalen oder regionalen Ausprägungen sind vor allem sub- oder Volkskulturen. Aber aus ihnen ist auch eine Essenz, das Religiöse zu ziehen

So liegt ihnen „A Common Faith“ zugrunde, den *Dewey* auch als „Moral Faith“ bezeichnet. Jener sei mithilfe der menschlichen Intelligenz zu ermitteln, für die *Dewey*s Essay dann das Beispiel liefert:

*“The mind of man is being habituated to a new method and ideal: There is but one sure road of access to truth the road of patient, cooperative inquiry operating by means of observation, experiment, record and controlled reflection.”*³¹⁰

Zudem fügt er an:

³⁰⁸ In seinem Essay „A Common Faith“, *Dewey, Faith*, 1934 , 12 („dislocation of the religious from a religion“), 19 („emancipation of the religious from religion“).

³⁰⁹ *Dewey, Faith*, 1934 , 7: “For we are forced to acknowledge that concretely there is no such thing as religion in the singular. There is only a multitude of religions. "Religion" is a strictly collective term and the collection it stands for is not even of the kind illustrated in textbooks of logic”.

³¹⁰ *Dewey, Faith*, 1934 , 23.

“*The intimate connection of imagination with ideal elements in experience is generally recognized.*”³¹¹

Und er folgert:

“*Faith in the continued disclosing of truth through directed cooperative human endeavor is more religious in quality than is any faith in a completed revelation*”.³¹²

Auf diese Weise eröffnet er den vielen Religionen den Weg zu den Idealen, lies hier zur Moral und auch zu den Werten. Werte seien empirisch ableitbar.³¹³ Seine Leitidee bildet dabei die *naturalistische Wahrheitssuche*, also die *Vernunft* in diesem Sinne. Damit geht er den alten Weg, die Vernunft zu verselbstständigen und greift der Sache nach *Kants Vernunftreligion* auf. Zudem wählt er die postmoderne Methode, den Dualismus zu überwinden, indem er versucht, die Welt der Ideen mit den Naturwissenschaften und deren Erfolgen zu verbindet.

Gleichwohl kann *Dewey* sich dem Dilemma des Dualismus nicht ganz entziehen, wenn er schreibt:

“*The intimate connection of imagination with ideal elements in experience is generally recognized.*”³¹⁴

Nur will er offenbar zumindest bestimmte Ideen in die Welt der empirischen Wissenschaften hineinziehen und verankert ihre Wahrheit zugleich im Intellekt.³¹⁵

³¹¹ Dewey, Faith, 1934, 14.

³¹² Dewey, Faith, 1934, 18.

³¹³ Dewey, Faith, 1934, 49 (Hervorhebungen nicht im Original): “*The values of natural human intercourse and mutual dependence are open and public, capable of verification by the methods through which all natural facts are established. By means of the same experimental method, they are capable of expansion.*”

³¹⁴ Dewey, Faith, 1934, 14. Vgl. auch 15: “*The authority of an ideal over choice and conduct is the authority of an ideal, not of a fact, of a truth guaranteed to intellect, not of the status of the one who propounds the truth.*“

³¹⁵ Dewey, Faith, 1934, 15 f.: “*Moral faith has been bolstered by all sorts of arguments intended to prove that its object is not ideal and that its claim upon us is not primarily moral or practical, since the*

Das Wissen überwölbt bei ihm -insofern- den Glauben. Aber er will zudem den Glauben beibehalten und über die *Metaphysik* mit dem Wissen verbinden.

“When physical existence does not bear out the assertion, the physical is subtly changed into the metaphysical. In this way, moral faith has been inextricably tied up with intellectual beliefs about the supernatural. “

Außerdem erklärt er später ganz im Sinne der *Modern Times*:

“Supernaturalism was, therefore, a genuinely social religion as long as men's minds were attuned to the supernatural. It gave an "explanation" of extraordinary occurrences while it provided techniques for utilizing supernatural forces to secure advantages.”³¹⁶

Religionen sind in der Tat nunmehr weitgehend ihren Aufgaben enthoben, die Welt zu erklären.

Dabei bindet *Dewey* die menschliche Intelligenz als „natural intelligence“ an die Natur zurück, wenn erklärt: *„The position of natural intelligence is that there exists a mixture of good and evil“³¹⁷*, so dass er sich am Ende zu einer *empirisch fundierten Naturethik* bekennen könnte.

Wer die empirische Wahrheitssuche absolut setzt, der setzt dazu den ersten Schritt, wer die Religiosität von den Religionen trennt, den

ideal in question is already embedded in the existent frame of thing.”

³¹⁶ Dewey, Faith, 1934 , 46 f.: “When there is no insight into the cause of unusual events, belief in the supernatural is itself "natural" in this sense of natural. Supernaturalism was, therefore, a genuinely social religion as long as men's minds were attuned to the supernatural. It gave an "explanation" of extraordinary occurrences while it provided techniques for utilizing supernatural forces to secure advantages.”

³¹⁷ Dewey, Faith, 1934 , 32 (“Hervorhebungen nicht im Original: “The position of *natural intelligence* is that there exists a *mixture of good and evil*, and that reconstruction in the direction of the good which is indicated by ideal ends, must take place, if at all, through cooperative effort. There is at least enough *impulse toward justice, kindness, and order* so that if it were mobilized for action, not expecting abrupt and complete transformation to occur, *the disorder, cruelty, and oppression that exist would be reduced.*”

zweiten. Wer die Religiösität als natürliches Element ansieht, bekennt sich zu einer *Naturreligion*, bei der die Naturidee sich auch die Religion zu unterwerfen sucht, und zwar analog und parallel zur Unterwerfung der Welt der Ideen unter den Naturalismus.

Wer somit den Dualismus von Idee und Natur, von Sollen und Sein und eben auch von Glauben und Wissen nicht akzeptieren kann, weil er sich auf den *Empirismus* einschwört, für den ist dieser Ansatz schlüssig.

Zum Wissen treten auch die Gefühle und Impulse hinzu. Zugunsten seines pragmatischen Naturalismus muss Dewey, hier innerhalb der dritten synthetischen Welt des Alltags verankert, den Dualismus überwinden und die (erste) Welt der *Ideen* über die *Handlung* mit der „Vernunft der Gefühle“ und also mit der (zweiten) Welt der Natur verbinden. Hier ist nur umgekehrt gemeint, dass die Vernunft der Gefühle auch einen Teil der Vernunft beinhaltet, die auch die Natur mit ihren *Gesetzen* mitbestimmt, hier nur als intelligente Selbsterkenntnis, die die Natur mit dem Naturwesen Menschen betreibt. Vermutlich sind die Naturgesetze gleichzeitig mit dem Weltall selbst entstanden. Diese Feinheiten sollen aber an dieser Stelle nicht weiter interessieren.

*“There is such a thing as passionate intelligence, as ardor in behalf of light shining into the murky places of social existence, and as zeal for its refreshing and purifying effect.”*³¹⁸

Dabei verwendet er hier wie auch sonst in dieser Streitschrift den dazu passenden Stil eines Plädoyers und nicht die Worte eines Naturwissenschaftlers, um seine vielfach auch religiösen Leser zu erreichen.

*“Human beings have impulses toward affection, compassion and justice, equality and freedom. It remains to weld all these things together.”*³¹⁹

³¹⁸ Dewey, Faith, 1934, 53. (Hervorhebungen nicht im Original): “The emphasis that has been put upon intelligence as a method should not mislead anyone. *Intelligence*, as distinct from the *older conception of reason*, is inherently involved in *action*. Moreover, there is no opposition between it and emotion. There is such a thing as passionate intelligence, as ardor in behalf of light shining into the murky places of social existence, and as zeal for its refreshing and purifying effect.”

Gemeinsam sei den Religionen die *“identification of the religious with the supernatural.”*³²⁰ Daraus leitet er dann eine universelle Art von „naturalistischer Religionstheorie“³²¹ ab, die er auf das beste Wissen gründet.

Er beginnt mit einer Art von *humaner Naturrechtsethik* der Kooperation und der *dignity of man*, wenn er schreibt *“Our successes are dependent upon cooperation of nature. The sense of the dignity of human nature is as religious as is the sense of awe and reverence when it rests upon a sense of human nature as a cooperating part of a larger whole.”*

Aber er schliesst das Phänomen der frommen Unterwerfung unter Glaubenssätze mit ein, weil es eine systemische Hierarchie gibt: *“Natural piety is not of necessity either a fatalistic acquiescence in natural happenings or a romantic idealization of the world.”* Denn, so führt er aus: *“It may rest upon a just sense of nature as the whole of which we are parts, while it also recognizes that we are parts that are marked by intelligence and purpose, having the capacity to strive by their aid to bring conditions into greater consonance with what is humanly desirable. Such piety is an inherent constituent of a just perspective in life.”*³²²

Unter die Idee vom „*greater consonance*“ habe man sich gelegentlich eben auch zu unterwerfen.

Insgesamt handelt es sich wie *Haus* mit religiösen Begriffen anmerkt, um die „große Ökumene und Religion ohne Gott“.³²³

Zur Idee der Religiösen führt *Dewey* aus:

“When physical existence does not bear out the assertion, the physical is subtly changed into the metaphysical. In this way, moral faith has been inextricably tied up with intellectual beliefs about the supernatural.”

³¹⁹ Dewey, *Faith*, 1934, 54.

³²⁰ Dewey, *Faith*, 1934, 7.

³²¹ *Haus*, *Religion*, 2010, 39 ff., 45.

³²² Dewey, *Faith*, 1934, 18.

³²³ *Haus*, *Religion*, 2010, 39 ff., 45 (als Zwischenüberschrift).

Dabei greift auch er auf den Symbolismus zurück:

“The conception that faith is the best available substitute for knowledge in our present estate still attaches to the notion of the symbolic character of the materials of faith; unless by ascribing to them a symbolic nature we mean that these materials stand for something that is verifiable in general and public experience.”³²⁴

Dewey verlangt für den Common Faith auch die üblichen Rituale:

“The fund of human values that are prized and that need to be cherished, values that are satisfied and rectified by all human concerns and arrangements, could be celebrated and reinforced, in different ways and with differing symbols, by the churches. In that way the churches would indeed become catholic.”³²⁵

Er begreift das *“democratic ideal as a vital moral and spiritual ideal”*, wenn er sich mit folgenden Worten an die Christen wendet:

“I can not understand how any realization of the democratic ideal as a vital moral and spiritual ideal in human affairs is possible with out without surrender of the conception of the basic division to which supernatural Christianity is committed.

Und er verweist auf den Gedanken der Nächstenliebe:

“Whether or not we are, save in some metaphorical sense, all brothers, we are at least all in the same boat traversing the same turbulent ocean. The potential religious significance of this fact is infinite.”³²⁶

Zudem konstatiert er ein Glaubensbekenntnis (creed), das die gesamte *Menschheit* umfasst, und das als Rahmen im Wesentlichen die *Gemeinschaft*, die *Kooperation* und die *Kommunikation* heiligt.

“The continuing life of this comprehensive community of beings includes all the significant achievement of men in science and art and all the kindly offices of intercourse and communication. It holds

³²⁴ Dewey, Faith, 1934 , 28.

³²⁵ Dewey, Faith, 1934 , 54 f.

³²⁶ Dewey, Faith, 1934 , 56.

within its content all the material that gives verifiable intellectual support to our ideal faiths.

A "creed" founded on this material will change and grow, but it cannot be shaken."

Sein Schlusssatz lautet:

"Such a faith has always been implicitly the common faith of mankind. It remains to make it explicit and militant."

Die ökonomistische Naturethik von Kooperation, Kommunikation und Demokratie wölbt sich also über die gesamte Menschheit und durchdringt das menschliche Handeln.

Vonnöten ist dazu aber ein rationales Menschenbild, das vereinfacht einen klugen und hochgebildeten *Dewey* zum Modell erhebt. Der Pragmatiker entpuppt sich damit als Menschenbild-Idealist. Dass er selbst befürchtet, seine Leser nicht zu erreichen, belegt sein sehr werbender Stil.

Dagegen fehlen *Dewey* die empirischen Erkenntnisse der gegenwärtigen Psychologie, mit der er die „natural piety“ anthropologisch begründen könnte, und zwar vor allem mit

einerseits der Einsicht in die Neutralisierungstechniken des Menschen nach *Matza / Sykes*³²⁷ und *Zimbardo*³²⁸. Danach lassen sich Gläubige und Ungläubiger trennen, harte Strafen begründen und ethische Wir- Gemeinschaften formen. Dazu passt auch die Erkenntnis von der natürlichen Gehorsams- oder besser Unterwerfungsfähigkeit des Menschen unter höhere Ideen und den direkten Weisungen ihrer Stellvertreter nach dem *Milgram-Experiment*³²⁹ andererseits.

Diese Formen der hierarchischen Unterwerfung lassen sich auf alle Autoritäten zudem als *vergeistigte* Formen der einfachen *Eltern-Kind-Beziehung* deuten. Die Ämterstufen und die Ausbildungsbeziehungen bedienen sich dieses familiären Ordnungs-Modells.

³²⁷ Sykes/Matza, Techniken, 1979, 360 ff., 360 ff.

³²⁸ Zimbardo/Ruch, Psychologie, 1978, 249. (Stanford Prison Experiment)

³²⁹ Milgram, Milgram-Experiment, 1974, 30 ff.

Auch folgen sie - unter Gleichen - der blinden sozialen *Schwarm-Vernunft* der *Imitation* und der *Achtung* des Nachbarn, die den Gruppenschutz sichert und übermächtige kollektive Aktionen erlaubt.

Bezug zur weltlichen Vernunft- als Zivilreligion. Die Fähigkeit zu Frömmigkeit im Sinne der Unterwerfung unter höhere Ideen und Weisungen ihrer Stellvertreter ist danach also naturgegeben. Dahinter steckt aus idealistischer Sicht die Erkenntnis, dass es eine *Welt des Sollens* gibt, an der der Mensch teilhat, an die er *glaubt* und an die er sich ihr unterwerfend *zurückbindet*. Denn sie ist der Preis für seine *Freiheit*.

Die entscheidende Frage lautet deshalb immer wieder: Glaubt der Mensch wenigstens zunächst einmal *an sich selbst* und damit an sein Selbst? Und unterwirft er sich also seinen höchstgelegenen Tugenden? Begreift er sich also als autonom, sich seine Normen selbst und somit durch ein ethisches Selbst gebend? Oder aber hält er sich in seinem Kern für fremdbestimmt, und bindet daran, weil er im religiösen Sinne als fromm auftritt, seine Identität?

Für den Ansatz der für Religionen offenen, aber zunächst einmal säkularen *Zivilreligion* kann man in dieser Weise folgern: Die großen Buchreligionen leiten ihre Ethik von der *Vernunft* einer höchsten Schöpfer- und Herrscherperson ab. Die Zivilreligion, die ihnen nachfolgt, sollte dasselbe tun, und zwar deshalb, weil dieses Denken und Fühlen zum natürlichen Wesen des Menschen gehört. Sie sollte auf die Grundfähigkeit des einzelnen Menschen zur Vernunft abstellen, ihn deshalb und insoweit heiligen, sich auf das *Diesseits* und die *Schöpfungen des Menschen* beschränken und auf dessen Eigenverantwortung abstellen. Dieses Menschbild ist „universell“.

Außerdem ist alles *Handeln* für den Menschen recht *konkret*. Er kann nur, weil und soweit er mobil ist, die Lebensräume wechseln, in denen er agiert. Ein Pragmatismus, der auf das *Handeln* setzt, ist vor allem lokal oder regional und auf bestimmte Märkte und Landschaften ausgerichtet.

Weitgehend *frei* und insofern *liberal* ist der *Denker*, der sich mit seiner Imaginationskraft gesamte Fantasiewelten erschaffen kann.

Die *Sprachen* der Menschen sind ebenfalls noch vielfältig ausgerichtet; sie bergen unter anderem einen verselbstständigten Geist, der bestimmte Phänomene herausstellt.

Der pragmatische Liberale, der vor allem auf das *Handeln* und das demokratische Kommunizieren ausgerichtet ist, wird eben *nicht den Menschen als solchen* oder *als vernünftigen Denker* betrachtet. Er wird vor allem auf lokale Netzwerke und Märkte ausgerichtet sein. Schließlich fehlt es bei *Dewey's* Ansatz an dem, was zur Vernunft (oder Intelligenz) im Sinne des Idealismus immer auch gehört, am Subjekt.

Besser ist es, den empirischen Naturalismus in seiner Welt der Natur zu belassen und nicht zu versuchen, den Idealismus samt der Moral und den Werten vorrangig aus den Gefühlen und im Wesentlichen aus der Natur erklären zu wollen.

Aber richtig ist auch, dass die Vernunft im weiteren Sinne nicht ohne zusätzliche Rückbezüge zu den Emotionen auskommt. Nur beruht die Idee von der *Selbstbestimmung* darauf, dass die Menschen ihre Gefühle kontrollieren können, sich deshalb selbst zu bestimmen und anhand eigener Regeln zu agieren vermögen. Wer meint, die Anderen, die Gesellschaft, Natur oder ein Gott regiere ihn, und zwar vor allem über seine Gefühle, der nimmt ihm im öffentlichen Bereich das Recht zur Demokratie der Individuen und begreift den Menschen *vorrangig* als ökonomisches System.

Ceterum censeo, das dialektische „offene Drei-Welten-Modell“ versucht dafür den moderaten methodischen Ausweg anzubieten. Offen ist es etwa für einen *vierten* Ansatz, den der externen Rückbindung. Dazu gehört nicht eine bestimmte Religion, sondern die *Idee von Religion an sich*, die sich auf der kulturellen Ebene aber immer auch nur *konkret* ausprägen kann. So stellt auch *Dewey's* Ansatz mit seinem Rückgriff auf den Empirismus nur einen Weg dar, das Religiöse auszuformen und steht insofern nur neben und nicht über den sonstigen Religionen (der westlichen Welt).

Auch sonstige *ganzheitliche* Ansätze zählen dazu, wie die Idee von einer entsprechend ausgelegten, alles überwölbenden dialektischen *Vernunft-, Gesetzes- und Ordnungsidee* oder von einem *offenen Naturkosmos*, der sich als ein Höchstsystem aller teilautonomen Subsysteme begreift, die alle in „Resonanz“ zueinander stehen, dennoch stets

dialektisch „werden und vergehen“ und die das „Große und Ganze“ im Blick haben und es zu etwas immer komplexeren und freier werdenden offenen Supersystem vorantreiben.

Das Problem des Ökonomismus besteht jedoch eben darin, das menschliche Denken auf den *Empirismus* zu reduzieren. Ausgerechnet der Liberalismus erweist sich deshalb, weil oder zumindest soweit er sich darauf beschränkt, *nicht als frei*, sondern als eng und *dogmatisch*. Er verzichtet mit einem Wort auf eine Welt des freien spekulativen „Geistes“.

Mit seiner Verweigerung des Idealismus und somit auch des Dualismus, öffnet der dogmatische *Empirismus* zumindest als Nebeneffekt den privaten Religionen einen breiten Raum. Allerdings sollten diese sich dann auch mit der „empirische Naturreligion des überreligiösen universellen Common Faith“ von *Dewey* auseinandersetzen.

Dieser *akademischen* Diskussion mit *Dewey* und anderen Naturalisten können die zivilisierten Religionen innerhalb der Demokratien sich jedoch entziehen, wenn sie vor allem in gefühligen Nahräume der „Nächsten und Gleichen“ wirken. Denn Akademien erfordern aus topischer Sicht schon für ihre Existenz komplexe *arbeitsteilige Großgesellschaften* und zum Verständnis ihrer Angebote auch *Hochschulbildung*.

Darüber ist weiter nachzudenken, und zwar vorrangig mit den Begriffen der liberalen Tradition.

2. Lockes „virtue and piety“, öffentlicher Liberalismus plus privater Kommunitarismus, Kampf um die Moralität

Einleitung. Nachfolgend ist also weiter auf den *angloamerikanischen* Kulturkreis zu blicken, der im öffentlichen Bereich zwar auf den pragmatischen Liberalismus im Sinne des Ökonomismus setzt, der aber in der privaten Sphäre der Nächsten und Gleichen schon seit den Pilgrimfathers mit einer starken *freikirchlichen Religionsausübung* einhergeht.

Deshalb ist nicht zu überlegen, wieviel Religiöses in der Aufklärung steckt, sondern umgekehrt zu prüfen, wie denn die existenten Religionen und Sekten, die in den Kommunen eines liberalen demokratischen

Staates hoch aktiv sind, mit der vor allem empirischen Art der säkularen Wahrheitssuche zu verbinden sind.

Dazu ist zunächst mit *Kleger*³³⁰ auf die westliche Geistesgeschichte zu verweisen.

Die liberalen Verfassungsväter der USA wollten *Freikirchen* vor den Übergriffen eines Staates schützen, der sich mit einer Staatskirche verbündet hat.

Der französische Republikanismus hat dagegen die Laisierung betrieben, um den *Staat* vor der Macht vor allem der katholischen Universalkirche zu schützen.

Für Deutschland hat sich ein kooperatives Verhältnis herausgebildet: Der Staat hat die Religionen zu schützen. Aber er hat auch die Freiheit von Religionen zu sichern.

Der angloamerikanische Liberalismus und sein Pragmatismus sind also schon von Anfang an mit dem Schutz der Freikirchen und Sekten verbunden.

Zudem auch zu überlegen, welcher Art denn der „Leit-Geist“ ist, den der Säkularismus zur Verfügung stellt. Zugespitzt ist es

für den deutschen Kulturkreis die „idealistische und wertenden Vernunft“,

die französische Kultur formt der „rhetorische und emphatische Esprit“ und

die angloamerikanische Kultur baut auf den „empirischen und ökonomischen Rationalismus“ auf.

Der gesamtwestliche Geistesverbund bietet also (zumindest) eine große, für weitere Arten offene Dreifaltigkeit von westlichen Subkulturen an, dessen Grenzen vor allem sprachlich abzustecken sind. Aber der Liberalismus geht nur, wie auch *Deweys* Ansatz belegt, von einer Ausrichtung aus, und zwar mit der recht engen dritten Form von

³³⁰ Kleger, *Bürgerreligion*, 2010, 133 ff. („Ist eine liberale Bürgerreligion möglich?“, 133).

Philosophie einher. Er lässt Platz für den „Heiligen Geist des allgemeinen Christentums“ und drängt auf die Freiheit bei der Wahl der Konfession.

Lockes „virtue and piety“. So erklärt schon *Locke* in seiner Schrift zur religiösen Toleranz grundlegend:

"The business of true religion is ... not instituted in order to the erecting of an external pomp, nor to the *obtaining of ecclesiastical dominion*, nor to the exercising of compulsive force, but to the regulating of men's lives, according to the rules of *virtue and piety*."³³¹

Dabei verfügt die Tugend über einen antiken philosophischen Gehalt, den man mit *Ciceros* Bürgerideal und der Stoa verbinden kann. Die Frömmigkeit ist dagegen von religiöser Art.

Aber von der Reihung her geht *zunächst* die Tugend der Frömmigkeit voraus. Vereinfacht, so scheint es, *dominiert* also die politische Philosophie, die *Locke* ohnehin selbst vor allem betreibt, die Religion. Würde man nun die Kernidee der Frömmigkeit, also die freiwillige Selbstunterwerfung unter ein Höchstes, nicht vor allem zunächst auf Gott, sondern unmittelbar auf die von ihm gewollte *Tugendhaftigkeit* beziehen, so wäre dies eine Art von weltlicher „Zivilreligion“.

Dass *Locke* gedanklich die neue protestantische Religion und deren Streit mit dem Katholizismus in England nutzt, um über die Tugend das *Bürgertum* zu verfestigen, weil um diesen Preis die Idee der bürgerlichen Freiheit mit dem Königtum zu vereinbaren ist, erscheint naheliegend. Die asketische Selbstbeherrschung fördert jedenfalls den inneren Frieden und bildet zugleich den Urgrund für die kollektive Selbstbeherrschung in der Form der Parlamentarismus.

Die Forderung nach *Toleranz*, die das eigentliche Anliegen von *Locke* ist, schafft und begründet zudem ohnehin liberale Wahlfreiheit. Über den einzelnen (christlichen) Religionen steht also ein tugendhafter und allgemein gottfrommer Mensch, der seine konkrete Religion wählen darf.

³³¹ Locke, Letter, 1689, (“A Letter Concerning Toleration”), 3 (Hervorhebungen nicht im Original).

Am Ende also geht *Locke* offenbar von einem *allgemein religiösen Menschen* aus, dem die bürgerliche Tugendlehre dabei hilft, sich von der Bindung an eine bestimmte christliche Religion zu befreien.

Kommunitarismus. Für den neueren angloamerikanischen Kommunitarismus ist mit dem politischen Philosoph *Michael Haus* zu Recht nicht nur zu fragen, „*Wie viel Religion braucht der Kommunitarismus?*“, sondern diese Frage ist mit ihm auch an die Seite von ähnlichen Gedanken zu stellen, die ebenfalls mit dem Wort von der Moral zu verbinden sind, nämlich:

„wie viel *Gemeinschaft, Gemeinsinn* oder *Tugend* die moderne Gesellschaft und Demokratie braucht.“³³²

Geht es also nicht auch ohne die klassischen Religionen? Doch welchen Weg muss man dann dafür einzuschlagen bereit sein, um diese säkularen Ideen und Werte im Sinne einer Zivilreligion zu verehren? Oder aber gehen nicht ganz pragmatisch gedacht zumindest der philosophische „virtue“ und das religiöse „piety“ zumindest Hand in Hand, gleich welcher Ausrichtung man auch die Vorherrschaft einräumt? Damit könnten dann auch die Freikirchen auf die Tugenden zugreifen.

Der einzelne liberale Mensch denkt jedenfalls *konkret*. Er *handelt* und *lebt* in seinen *Nahräumen*. Er hat sich deshalb auch deren jeweiligen „Sitten“, lies Gesellschaftsverträgen, zu unterwerfen oder er muss in einen anderen Nahraum auswandern.

Die in den angloamerikanischen Nachbarschaften reichlich angebotene Nachbarschaftshilfe verfügt über ein starkes Element eines *Nachbarschaftsvertrages* auf Gegenseitigkeit (als *Do ut des*). Denn diese Nachbarschaft hat man sich ausgewählt oder ist zumindest in ihr geblieben. Aber es ist zudem und vor allem der Wunsch nach der kleinen Demokratie in der Kommune, die man auch als die kollektive Herrschaft über das Seine und den eigenen Anteil am überschaubaren Gemeinwohl deuten kann.

Die Nahräume gestatten es auch, *Gefühle* auszuprägen. Deshalb sind es auch die Gefühlsräume. Zu den Gefühlen gehören die *Vertrauensbeziehung* zu engen partnerschaftlichen Beziehungspersonen, nach den Familien- und Freundesmodellen, sowie etwa auch der Wunsch,

³³² Joas, *Entstehung*, 1997, etwa 171 ff.: „Die Entstehung der Werte“ (Hervorhebungen im Original); Haus, *Religion*, 2010, 39 ff., 45 f.

wie Eltern gegenüber den Kindern, karitativ geben zu wollen. Auch kann man sich dann unter den Gleichen, den ursprünglich adeligen und damit wehrhaften Peers, in dieser Geberrolle würdigen lassen.

Neben den Wunsch treten so auch das Selbstbild und die moralische Pflicht, gut sein zu wollen und zu sollen. Dies alles abzudecken, ist die Aufgabe und Chance der Religionen, zumal in einem kalten *ökonomistischen* Umfeld. In ihren strengen Formen drohen Religionen dem Unmoralischen mit religiösen „Nachteilen“, den Höllen-Strafen und Ächtung, weil es als öffentliches Credo und auf der Ebene des Staates nur den *Ökonomismus* gibt.

Doch auch für den Umgang mit Anfang und Ende des Lebens sowie mit den großen Veränderungen im Leben bieten Religionen ihre Geschichten und Riten. Sie betreiben „Seelsorge“ und stehen auch dann bereit, wenn jemand *nicht mehr Handeln und Sprechen kann*, weil er etwa in eine *Opferlage* geraten ist. Auch insofern *ergänzt* der religiöse Kommunitarismus gerade den pragmatischen Liberalismus. Denn der Akteur des Ökonomismus verdrängt das Problem, in seelische Not geraten zu können, sprach- und handlungsunfähig zu sein und Hilfe zu brauchen.

Der deutsche idealistische Denker kann dagegen die Religionen von außen betrachten. So können ihre *weisen* Gründerväter dieses *ideale Vernunftdenken* zum Leitbild erheben. Sie könnten für die Verfasstheit des *öffentlichen* Bereichs auf den reinen Ökonomismus der liberalen Glücksuche verzichten und, und zwar mit *Dewey*, die *Weltidee* der „dignity of man“ an dessen Stelle setzen. Aber in den USA müssten sie nicht nur ihre gesamte *liberale Naturrechtstradition* überwinden, sondern sie müssten auch auf der wirtschaftlichen Ebene auf jede Art von *Kolonisierung* der Anderen verzichten wollen. Denn diese Freiheit zur kollektiven *Glücksuche* als Kolonisierung ist eine auch *empirisch* gut belegbare Wettbewerbschance, die mit dem fundamentalen Ökonomismus ebenso einhergeht, wie er aus der liberalen Grundidee vom freien Gesellschafts- und sonstigen Verträgen folgt, die es immer auch erlauben, bestimmte Akteure auf dem freien Weltforum *nicht* als „Gleiche und Nächste“ zu behandeln.

Geachtet wird jedoch die Würde des Menschen auch *tatsächlich* im lokalen Nahraum, und zwar von seinen Nächsten und Gleichen. Dazu gehören auch der Raum um das Feuer in der Nacht und der Wasserplatz am Tage sowie der gesonderte Marktplatz und der Versammlungsort der Heiligtümer. Auf solche Nahräume sind auch die *Sinne*

der Menschen ausgerichtet. Sie „erspüren“ die Freundlichkeit und vermitteln sie mit Gesten und Gaben. *Feiern* bieten zudem freundschaftliche Nähe ohne Kommerz. Kooperation und Kommunikation, Freude und Gewaltverzicht erschaffen und erhalten solch friedliche Nahräume von innen. Misstrauen, Abgrenzung und das kollektive Gewaltmonopol sichern sie vor Fremden und Feinden nach außen und innen.

„Nächste und Gleiche“ sind die Nachbarn aber vor allem auch in der Not und vor dem Schicksal. Mit ihnen gehen die lokalen Religionen um, auch wenn ihnen die Medizin schon viele Aufgaben abgenommen hat.

Auf diese sozialen Fakten kann der liberale Empirismus verweisen. Mit ihnen kann er den *gefühligen Kommunitarismus* faktisch begründen, und zwar nicht im Gegensatz zum *öffentlichen Liberalismus*, sondern als dessen ganz pragmatische *Ergänzung im Privaten*.

Religiöse Basisorientierung des Kommunitarismus. In etwa in diesem Sinne verweist *Haus* einsichtig darauf³³³, dass die Grundgedanken von *Dewey* (1934) auch den heutigen *Kommunitarismus* mittragen. So geht etwa *Philip Selzick* (2002)³³⁴ von der „natural piety“ (Frömmigkeit) aus, verbindet mit ihr Tugenden wie Bescheidenheit (*humility*), Loyalität und Hingabe (*devotion*) und leitet aus ihr die Opferbereitschaft (*sacrifice*) her. Dazu ist allerdings anzumerken, dass diese Tugenden der Frömmigkeit für sich allein mit dem Gedanken der *blinden Unterwerfung* verbunden sind.

Insofern bedürfen sie in einer liberal verfassten Gesellschaft einer *rational-empirischen Rückbindung*, die im Kern immer noch dem „*virtue and piety*“-Verbund von *Locke* folgt. Aus säkularer Sicht handelt es sich eher um eine *Grundfähigkeit* des Menschen zur Unterwerfung unter *höhere Ideen* und auch deren heilige Vertreter auf Erden. Er kann unter anderen religiösen Gemeinschaften wählen, aber sich auch von ihnen lösen.

Auch ist es sinnvoll mit *Selznick* zur Frömmigkeit noch das säkulare Element der „*civility*“ hinzuzufügen, die *Haus* mit dem Wort von der

³³³ Haus, *Religion*, 2010, 39 ff., 45-48. Zur Verbindung von *angloamerikanischem Pragmatismus* und dem *Kommunitarismus* siehe auch Haus, *Kommunitarismus*, 2003, 93-104.

³³⁴ Selznick, „*Communitarian Persuasion*“, 2002, 399.

Mäßigung nur unvollständig übersetzen kann. Es birgt auch den Umstand, ein Mitbürger zu seine (ein Peer). So zielt auch *Selznick* am Ende zu einem *Bündnis* von *Religion und Philosophie*, den er als „moralischen Realismus“ bezeichnet.³³⁵

Es solle sich aus liberaler Sicht um eine Art kooperativen Bündnisvertrag von Religion und Philosophie handeln. Faktisch okkupieren die örtlichen Kirchen aus der säkularen Sicht die *Moral*, weil der rationale Empirismus für die Sittlichkeit keinen rechten Platz weiß. Andererseits zeigen die Tugendlehren ihr starkes *Eigengewicht*, so dass sie sich auf diese Weise ihren Platz in den Gemeinden schaffen und sich immer zusätzlich noch an den säkularen Grundgedanken der „Zivilität“ zurückbinden können.

Aus kontinentaleuropäischer Sicht handelt es sich bei diesen *Tugenden* um die *Solidarität*, wem gegenüber auch immer, dem Nächsten, dem Nachbarn, dem Staat oder auch der Menschheit insgesamt. Diese ist dann aber ihrerseits eingebunden in den (vernünftigen) Dreiklang von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Vereinfacht macht ihr Gewicht also höchstens ein Drittel des Gesamtpaketes aus, und auch nur dann, wenn man nicht ohnehin der Freiheitsidee im Westen ein Übergewicht einräumt und meint, Gerechtigkeit und Humanität würden ihre Bedeutung nur gemeinsam ausbalancieren (wobei es zum Abwägen selbst zwar des ganzen Menschen bedarf, jener aber als ein befreites Wesen vernünftig „nachzudenken“ vermag).

Deutsche Rezeption. Der Blick auf die Idee von der postsäkularen *Religiösität* ist noch einmal zu vertiefen und zudem mit einer Moralitätsthese zuzuspitzen.

Den *habermas'schen* Ansatz vom Postsäkularen³³⁶ aufzugreifen, liegt für die christliche Religionsphilosophie nahe. So verweist und verarbeitet *Kühnlein* diese mit seinem religionsphilosophischen Aufsatz „*Zwischen Vernunftreligion und Existenztheologie*“. Und *Höhn* etwa hat ein Essay mit dem Titel „*Zeit der Vernunft- Zeit der Religion*“³³⁷

³³⁵ Selznick, „Communitarian Persuasion“, 2002., 145- 148, 148.

³³⁶ Lutz-Bachmann, *Konstellation*, 2015, 79 ff. , im Sammelband „Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs“.

³³⁷ Aus *religionsphilosophischer* Sicht: Kühnlein, *Vernunftreligion*, 2009, 524 ff., 529. Sowie auch: Höhn, *Zeit*, 2009, 27 ff., 30 ff. Siehe auch: Kühnlein, *Exodus*, 2010, 361 ff., 367: „*Rechtsfertigungsbedarf bei weitem nicht abgedeckt*“. Und er fügt an: „*Damit solle aber nicht gesagt werden, dass die Religion in Bezug auf die Artikulierung einer zivilre-*

verfasst. Mit ihm betont er die enge Verbindung von Vernunftdenken und Religion, was allerdings auch voraussetzt, dass die Religion, wie die christliche, in der „Vernunft“ einen zentralen Gegenstand ihres Glaubens sieht.

Kühnlein hat einen Sammelband herausgegeben³³⁸, in dem er und andere politische Philosophen die „religiösen Basisorientierung des *Kommunitarismus*“ erörtern und ihn mit unterschiedlichen Schwerpunkten auch zum Teil vertreten.

Dazu greifen sie offenbar zwei eher angloamerikanische Sichtweisen auf, die sich aus kultureller Sicht vor allem in den USA zu Leitideen entwickelt haben und sich dort zumindest gut ergänzen und ausbalancieren. Es handelt sich um die „liberale Vernunft“ und den zumindest vielfach religiös gegründeten „Kommunitarismus“.

So lautet die Ausgangsposition des Buches:

"Das normative Leitideal des Westens, der politische Liberalismus, ist in eine Krise geraten".

Dieser Satz schreckt wie beabsichtigt nicht nur auf, sondern legt sogleich die Frage nahe, was denn eigentlich das westliche Leitideal ist, ist es wirklich der politische Liberalismus, der hier offenbar gemeint ist?

Aus der Krise, die zumindest der Herausgeber aus der Sicht des *Kommunitarismus* annimmt, ergibt sich offenbar eine Lücke, die die Religionen wieder füllen können oder müssen. Die Methode der Säkularisierung, die vorherrschenden Religionen dadurch zurückzudrängen, dass sie die bessere Erklärung für die Welt, die Gesellschaft und den Menschen liefert und auch mit ihr auch ein sichtbares technisches Humanum aufbauen konnte, wenden sie auf die nunmehr vorherr-

ligiösen Basisideologie wieder exklusive Besitzstände der politischen Legitimitätsbejahung für sich reklamieren könnte“.

³³⁸ Dazu Kühnlein, Einleitung, 2010, 9 ff., 9 ff. („Einleitung: Vollendete Liberalismuskritik? Zur religiösen Basisorientierung des Kommunitarismus“ im Sammelband „Kommunitarismus und Religion“, 2010, 9 ff. Wils, Signatur, 2010, 15 ff. 15 ff. („Die hermeneutische Signatur der kommunitaristischen Liberalismuskritik“) und Haus, Religion, 2010, 39 ff.: „Wieviel Religion braucht der Kommunitarismus?“

schende westliche Idee von der Aufklärung an. Sie versage an vielen Stellen.

So heißt es weiter:

„Vor diesem Hintergrund empfiehlt sich eine Re-Lektüre der kommunitaristischen Kritik am Liberalismus, da diese in ihren vielfältigen Stellungnahmen zur Religion immer wieder vor den autonomen Verselbstständigungen einer liberalistischen Vernunft gewarnt hat.“

Gemeint ist also nicht die Vernunft als solche, sondern die „liberalistische Vernunft“. Dem folgend entwickelt sich alles schlüssig. So wird dann die *Moral*, die offenbar nicht Teil der „liberalistischen Vernunft“ ist, fest mit der Religion verbunden. Denn:

„In der kommunitaristischen Reflexion geht es um die normative Präsenz der Religion in einer lebendigen pluralistischen Demokratie und um die Verwirklichung von Moral in Freiheit unter Bedingungen von Instrumentalismus, Schuld und Versagen.“

Methodisch wird also eine große und vage Idee, hier die Aufklärung, die in der Tat eine geistige Vorherrschaft, zugespitzt eine Allmacht beansprucht und schon deshalb religiöse Strukturen aufweist, auf ihren Kern, die Idee der Freiheit reduziert. Derart *eng ausgelegt* ist der liberale Rationalismus in der Tat verwundbar und hilfsbedürftig. Außerdem hat man zugleich mit der Freiheit auch den urphilosophischen Weg des Zweifels und der Kritik gewählt.

Aus der Sicht des Herausgebers heißt weiter:

Die Beiträge des Bandes beschäftigen sich mit den unterschiedlichen Religionskonzeptionen der kommunitaristischen Autoren; im Fokus der Aufmerksamkeit steht dabei vor allem die je spezifische Verbindung von Religion und Liberalismuskritik, wie sie uns beispielsweise in der Ablehnung der Moderne, in der zivilreligiösen Unterfütterung gesellschaftspolitischer Legitimationsverfahren oder aber in der Kritik am Rechten und der daraus resultierenden Priorisierung des Guten begegnet.

Dabei wird von „zivilreligiöser Unterfütterung“ gesprochen. An dieser Stelle wird zunächst wieder offenkundig, dass es zumindest zwei große Arten von Zivilreligionen gibt, die zu trennen sind:

- die vorrangig säkularen und *universellen Bürger- und Vernunftreligionen*, die historisch betrachtet die Strukturen und Aufgaben einer Religion übernommen haben, sich aber an den *Menschen* zurückbinden, die sich auf das Diesseits beziehen, jedoch für die weitere religiöse Rückverankerung des Menschen offen sind (öffentliche säkulare Zivilreligionen mit den Strukturen einer Religion) und
- die *privaten echten alten Religionen*, die sich *innerhalb einer Zivilgesellschaft* fortentwickelt oder neugebildet haben, dort verfassungskonform und unter dem Schutz der *Religionsfreiheit* agieren, sich extern, etwa an einen Gott und dessen Offenbarungen verankern und sich der religiösen Moral unterwerfen.

Daneben existieren noch andere verwandte Kulturarten, die zwar auch Zivilisationen im ethnologische Sinne darstellen, aber nicht den Zusatz „zivil“ im Sinne der individuellen Bürgerrechte und der westlichen Demokratien verdienen. Es sind:

- die säkularen sogenannten *politischen Religionen*, die sich an die Idee der Gesellschaft zurückbinden und kollektivistisch ausgerichtet sind (Kommunismus) und
- die öffentlich und politisch wirksamen Buch-Religion in der Form von *Staats- oder Volksreligionen* (islamische Staaten).

Hinzu treten zwei andere Sichtweisen:

- die animistischen Naturreligionen, die vor-, unter,- und auch überstaatlich ansetzen, die aber stets auch auf die Achtung der Seele ausgerichtet sind, diese Idee jedoch mit der gesamten Natur verbinden sowie
- der säkulare Funktionalismus (soziale Notwendigkeit von Einheit stiftenden Leitideen und Bedürfnis nach Rückbindung).

Offenbar geht es aus angloamerikanischer Sicht vor allem um die *privaten Religionen*, und zwar solche, die sich innerhalb einer *rein liberalen* säkularen Verfassung für die private Moralität für zuständig halten.

Kampf um die Moralität. Aus der geisteswissenschaftlichen Fernsicht geht es vor allem um die *Verankerung* und *Ausformung* der *Moral*, des

Rechten, des Guten oder der Moral als Verbund von Gerechtigkeit und Mitmenschlichkeit. Zu fragen ist:

- Wem gehört die Moral und wer formt sie letztlich, wer ist also der Urheber, das Subjekt oder der Herr der Grundnormen?
- Ist es der vernünftige *Einzelne*, die *Kommunikations-Gesellschaft* mit ihrem *common sense*, die Natur mit ihrer *Naturethik* oder aber eine höhere religiöse Macht mit ihrem *heiligen Geist*?
- Findet vorrangig der subjektive oder auch der intersubjektive Zugriff auf eine eher *objektive humane Ideen* -und *Wertewelt* statt als Ausdruck einer Subjekt-Objekt-Trennung oder regiert vor allem eine „vegetativ“ gewachsene soziale Tradition, und zwar entweder als Konsens-Ethik oder als überlieferte „Wort-, Schrift- und Priester“-Moral?
- Aber lassen sich nicht alle Ethiken auf dieselben Grundprinzipien zurückführen, sodass es wirklich nur um deren Ausformung und Gewichtung sowie den Vorrang bestimmter *Leitideen* geht?
- Das würde dann am Ende doch für eine *fundamentale „Basis-Moralität“* für alle Arten von Gesellschaften sprechen,
- so dass vielleicht *umgekehrt* erst die Moral als Ordnungsregel jede Art von Gesellschaft oder auch jedes Subjekt erschafft und formt,
- so dass auch jedes komplexe Lebewesen, wie schon jede Zelle, sich nur mit einer Art von Moral (Ordnung, Struktur, Regelmäßigkeit), und zwar als Verbund von „Einheit, Vielfalt, Ausgleich“ formt und sich mithilfe der Ausprägung von subsystemischen „Binnenorganen“ selbst organisiert?
- Ist nicht jedes „Sein“ das Ergebnis von innerer und äußerer erfolgreicher „Organisation“, und zwar gegenüber den inneren und äußeren Zerstörungskräften, wenngleich auch immer nur für eine bestimmte Zeit in einem bestimmten Raum? Existiert nicht jede konkrete *Einheit* in einer *Gesellschaft* und *kooperiert* sie nicht auch stets (egalitär) mit den „Gleichen und Nächsten“, sodass daraus ein *normiertes Verhalten* abzulesen ist, also ein Muster, das analog zu einer humanen Sitte oder einem Brauch zu verstehen ist? Ist es zudem nicht immer auch (hierarchisch) einem *höheren System unterworfen*, wie es auch selbst ein höheres System gegenüber seinen Subsystemen bildet?

Jede dieser Positionen, jede dazugehörige Hermeneutik und vermutlich noch weitere können wir einnehmen und vertreten. Konkret entscheiden wir uns mit dem gewählten Standpunkt. Auch wird erst ihre bunte Summe die Einseitigkeit eines jeden Blickwinkels hinreichend vermeiden. Deshalb war und ist immer auch nur vom Vorrang zu sprechen.

Wer die Wettbewerbsidee verfolgt, der wird auch von einem „Kampf um die Moral“ sprechen dürfen, weil Moral immer auch mit einem zumindest *semireligiösen Herrschaftsanspruch* verbunden ist.

Hoch vereinfacht gibt die westliche *Philosophie* demjenigen *Einzelnen* den Vorrang, der *aktiv* denkt, handelt und lebt. Die *Religion* beinhaltet dagegen eine Art von *Hierarchie*; sie bedenkt das Unerklärliche, das Leiden und den Tod und *das Ganze*. Insofern können zwar beide Ansätze gut nebeneinander bestehen, weil sie sich ergänzen können. Aber im persönlichen und auch im politischen Raum des Handelns und des Leidens gilt es, eine Grundsatzentscheidung über die geistige Herrschaft zu treffen: Vorrang für die Gleichheit oder für die systemische Hierarchie, für die Selbstbestimmung und die Eigenverantwortung oder für die Fremdbestimmung und die Schicksalhaftigkeit, für die bürgerliche Selbstbildung oder für den Glauben an Unerklärliches. Am Ende entscheidet die Art der Lebensführung: Die humane Stadt bietet das eine, das offene Land das andere.

Moral in der Vernunft- oder zusätzlich zum Freiheitsfundamentalismus. Aus der *kontinentaleuropäischen* Sicht gehört die Moral zur *Vernunft des (bürgerlichen) Menschen*. Die Aufklärung findet ihre Vollendung und, wenn man so will, auch ihre Überwindung darin, dass der denkende Mensch auf seine *eigene Moral* zurückgeworfen ist. Insofern handelt es sich um einen erweiterten „aufgeklärten Liberalismus“ im Sinne einer Vernunftreligion.

Diese idealistisch-fiktive Art der Zivilisierung findet durch die *Selbstbindung* statt. Der Begriff „Vernunft“ ist dazu nicht eng, sondern weit auszulegen. Die politische Vernunft meint mit dem Credo von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ auch, dass die große *Freiheitsidee* den Kern bildet, er aber eingeeht und ausbalanciert wird, und zwar durch die Gleichheit (oder Gerechtigkeit) einerseits und durch Solidarität (oder Mitmenschlichkeit) andererseits.

Wem dieser Weg versperrt ist, weil er sich auf einen reinen Rationalismus beschränkt und dem Liberalismus³³⁹ der Glücksuche anhängt und damit auf eine egoistische Art der Ethik des Utilitarismus folgt, der muss die Möglichkeit von *Moral*, ohne die keine strukturierte Gesellschaft vorstellbar ist, *extern verankern*.

³³⁹ Dazu Kleger, Bürgerreligion, 2010, 133 ff. („Ist eine liberale Bürgerreligion möglich?“)

Der eine, alte lange Zeit vorherrschende Weg besteht darin, sich gläubig dem Ethos der Religionen zu unterwerfen. Auch sie beinhalten durchweg eine ausgleichende und eine zuteilende Gerechtigkeit und gebieten, Barmherzigkeit zu üben. Typischer Weise setzen sie bei der Gemeinde an und verallgemeinern diesen Ansatz dann vielfach auf die gesamte Menschheit oder deren gläubigen Teil.

Einen zweiten Weg bietet die Rückbindung an die Gesellschaft, etwa in der Art einer kollektivistischen politischen Religion wie dem Kommunismus. Dem entgeht der Freie damit, dass er sich als ursprünglich frei fingiert und seine Gesellschaft über einen Gesellschaftsvertrag konstruiert sehen will, sie auf dieser Grundlage demokratisch immer wieder neu formen und sie auch wechseln kann.

Familiennaher Kommunitarismus und die Naturidee. Seine kleine Gesellschaft ist dann die überschaubare Kommune der Peers, etwa im Sinne des Kommunitarismus. Als solche fehlt ein zwar kollektivistisches irdisches Leitbild, gesucht und gefunden wird aber ein personaler Oberherr, und zwar nicht aus dem demokratischen Diesseits, sondern aus dem freikirchlich erklärten Jenseits. Auf diese Weise ist dann die Kommune basisreligiös ausgerichtet. Die Moral stammt aus dem Jenseits, ausgeformt wird sie dann allerdings nicht demokratisch, sondern von den Priestern mithilfe der Bibel und dem festen Glauben an heilige Schriften.

Aber es gibt noch einen dritten Weg. Ihn offeriert die *Natur*. Sie erscheint grausam, weil sie das Töten kennt. Sie teilt Zufälle als Schicksal zu, kennt aber auch die Kooperation, die Schwarmintelligenz sowie die Brutpflege als Element der Familie. Auch diesen naturalistischen Weg kann der Freie einschlagen. Dann „glaubt“ er an ein Naturrecht, etwa im Sinne von *Hobbes* und *Locke*, und muss es nur noch mit der alten Familienidee verbinden.

Der Kommunitarismus muss also nicht freikirchlich unterlegt sein. Nur finden sich in den Kommunen herkömmlicher Weise keine „Weisen“, die die Moral ständig aufs Neue mit den Schriften eines *John Rawls* (Gerechtigkeit) oder einer *Martha Nussbaum* (Solidarität) erklären und nicht zum Glauben, sondern zum Selbstdenken auffordern.

Grundsätzliche jedenfalls steht der familiennahe Kommunitarismus dort, wo er eine Gemeinde mitregiert, für die Gedanken der Gleichheit

und der Solidarität, allerdings vor allem innerhalb einer überschaubaren Kleingruppe. Doch werden die beiden Ideen, weil nicht vom Einzelnen selbst, zumindest intersubjektiv nach den Maßstäben und im Interesse der jeweiligen *Kommune* ausgeformt und ausgelebt. Es geht um deren *Gemeinwohl*. Der freie Einzelne kann vereinfacht nach diesem Modell zwar seine Kommune wählen, wird aber von ihr fremdbestimmt. Sobald die soziale Realität einer meist lokalen Sozialethik zumindest das Selbstdenken übertrumpft, ist der Weg zu einer Struktur des externalisierten Glaubens (oder Glauben-müssens) beschritten.³⁴⁰

Ein *öffentlicher* Rationalismus³⁴¹ also, der die Moral nicht verinnerlicht sehen will oder kann, weil er sie als eine Art von Fremdbestimmung ablehnt, was eben auch gut vertretbar ist, und der deshalb ein Defizit empfindet, kann die Lücke schließen, indem er sich *im Privaten* mit den „zivilen Religionen“ verbündet.

Umgekehrt werden die (privaten) Religionen nachdrücklich darum werben, dass die Aufklärung, beziehungsweise die Säkularisierung auf der öffentlichen Ebene derart *eng* ausgelegt wird, sie amoralisch bleibt und funktionalistisch begriffen wird. Dem öffentlichen Verfassungs-Liberalismus werden sie auf der privaten Ebene des Lokalen die (freikirchlichen) Religionen entgegensetzen und können auf diese Weise in einer Demokratie auch einen erheblichen indirekten Einfluss auf das verfassungsrechtliche Selbstverständnis der Demokraten nehmen.

Rückwärts gelesen, findet vermutlich deshalb dort, wo der Kommunitarismus im Privaten regiert, keine sittliche Vollendung der Aufklärung statt, weil die privaten (protestantischen) Religionen und zudem auch der Machtstaat des Leviathans kein Eigeninteresse an einer weltlichen Moralphilosophie haben, die das eigene Gewissen als eine auch öffentlich relevante Instanz ansehen.

³⁴⁰ Dazu: „Kommunitarisches Denken als Glaubensakt. Zur soziologischen Instrumentalisierung von Religion“, Reese-Schäfer, Denken, 2010, 105 ff..

³⁴¹ Siehe Bormann, Vernunft, 2010, 71 ff.: „Was verlangt die "öffentliche Vernunft"? Überlegungen zu einem Grundlagenstreit innerhalb des Liberalismus“.

Den Maßstab für die öffentliche Bedeutung von Moral im Sinne von Gerechtigkeit und Mitmenschlichkeit bietet die Haltung des Staates zur Universalität der Menschenrechte.

Universalität. Wer dagegen auf die Universalität der Ideenwelt des Humanismus im Sinne der Menschenrechte abstellt, benötigt die privaten Religionen nicht dazu, die Moral vorzuhalten. Sie steht jedem Menschen „von sich aus“ zur Verfügung. Verstößt er dagegen, so muss er sein Tun und dessen Folgen zunächst mit seinem Gewissen vereinbaren und sich dann auch gegenüber den anderen Menschen verantworten. Dabei kann er jedoch davon ausgehen, dass auch die Anderen zu ihm solidarisch stehen und mitmenschlich mit ihm umgehen. Das ergibt sich aus der Universalität des sittlichen Humanismus. Dann allerdings übernimmt diese Art von Humanismus die Grundstrukturen der alten Religionen und überträgt sie nur, aber immerhin auf das Diesseits und den Menschen, den der Humanismus verherrlicht, aber auch zur Mitmenschlichkeit verpflichtet.

Der reine Liberalismus hingegen kann sich mit der schlichten *Haftung* für die Folgen der Tat begnügen, und es sind seine Peers, die ebenso denken und über die Rechtsverletzer richten. Der moralische Ausgleich für die öffentliche Amoralität findet dann im Privaten der Kommune statt. Das schließt aber nicht aus, dass die privaten Religionen das für das Jenseits zuständige Wissen für sich beanspruchen und dass sie die Moral des Einzelnen stärken. Aus kultureller Sicht geht es ohnehin stets nur um den Vorrang, nicht um eine Alleinherrschaft.

3. Religion als Quelle des Selbst und das Postsäkulare (Ch. Taylor), Kampf um das Selbst

Religion als Quelle des Selbst. Schon Kant hat die gesamte „Menschheit“ in die Vernunft des einzelnen Menschen verlegt und auf diese Weise das Ganze des Humanismus in diesem Teil seiner Seele verankert.

Die Religionen wählen aus der säkularen Sicht und ebenso vereinfacht durchweg denselben Weg. Die Seele erscheint ihnen als *Spiegelbild* des großen Ganzen, des Höheren und des Tieferen. Nur geht es ihnen vor allem um den nicht aufgeklärten dunklen Teil der Gefühlsseele. Sie sehen die Seele auch nicht als Eigenes, sondern vor allem als eine herrliche und herrschende Gabe und ewigen Teil des großen Ganzen.

Zu überlegen ist, ob nicht *parallel* zum Kampf um die Moralität auch ein zivilisatorischer *Kampf um das Selbst* stattfindet. Gehört nun das Selbst zur idealistischen Philosophie oder zur (christlichen) Religion?

Oder aber gehört es nicht zu beiden, und zwar dann, wenn man in der Philosophie dem pragmatischen Liberalismus mit seiner empirischen Rationalität folgt, sich zudem *Locke* anschließt und mit „virtue and piety“ jede Art von christlicher Religion überwölbt. Dann jedoch behielte die Religion, zumindest in der Form der allgemeinen (vorrangig christlichen) Religiösität, den Vorrang und die Wahl der oder sogar der Verzicht auf Kirche stünde dem guten und frommen Bürger frei.

Die säkulare Art der Seele bildet neben der Vernunft die Psyche im Sinne des Selbst. Sie ist im Sinne der Psychologie als vorrangig „fremdbestimmt“ zu deuten. Natürliche Gefühle und Motive beherrschen danach den Menschen. Deshalb müssen die säkularen Religionen insoweit nur noch die Brücke von der Naturidee zur Idee des heiligen Weltgeistes schlagen, um sich auch im Säkularen zu verankern. Die Vernunft bedienen sie, indem sie den Zweiflern eine sinnstiftende Letztbegründung bieten. Dass Menschen sich diesen Ausweg aufgrund ihrer Natur selbst erschaffen, erklärt der säkulare Naturalismus. Dass die Natur dann aber Gesetze und, wie das Naturwesen Menschen zeigt, auch „Geist“ haben muss, spricht wiederum für die Religionen.

Kühnlein rezipiert und vertieft mit seiner Schrift „Religion als Quelle des Selbst“³⁴² Gedankengänge des *kanadischen* Kulturphilosophen *Charles Taylor*, der sich ebenfalls *in einer säkularen Welt des Liberalismus* sieht und sie mit der Moral *ergänzen und diese religiös verankern* will. Über das eigentlich eher psychologische „Selbst“ wird auf diese Weise die alte religiöse Seelenidee wiederbelebt, die allerdings ihrerseits auch über einen philosophischen Hintergrund verfügt. So betont *Taylor*:

"Was wir hier ständig aus den Augen verlieren, ist der Umstand, dass das Dasein als Selbst nicht zu trennen ist von der Existenz in einem

³⁴² Kühnlein, Religion, 2008: „Religion als Quelle des Selbst. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor“, vgl. etwa 227 ff.: „Religion als Quelle des Selbst- ein neuer Ort für Transzendenz?“.

Raum moralischer Probleme, wobei es um die Identität geht und darum, wie man sein sollte."³⁴³

Auch erklärt *Taylor* bezüglich der Säkularisierung schlüssig und im Sinne der Religionsfreiheit sachgerecht:

*„Maßgeblich ist, dass zahllose Menschen imstande sind, Moralquellen ganz verschiedener Art zu spüren, und zwar solche, die nicht unbedingt einen Gott voraussetzen“.*³⁴⁴

Moral oder auch Vernunft, und zwar dann, wenn man die Moral mit in sie einbezieht, erscheinen danach als absolut gesetzt, ihre Quellen können von verschiedener Art sein. Aber man kann sich doch auch auf eine von Gott gegebenen Moral zurückbeziehen.

Zudem sollte man schon einmal hinzusetzen, dass Moral oder Vernunft nur im Verbund mit (willkürlicher) *Freiheit* und (zufälligem) *Schicksal* auftreten. So existiert das Gespür für den liberalen willkürlich handelnden Herrn, sei er Gott, Natur oder auch Mensch. Den Liberalismus setzt *Taylor* allerdings ohnehin voraus; er will ihn nur um die Dimension der gespürten Moralität *erweitern*.

Dabei kann und sollte man aus rein säkularer Sicht schon an dieser Stelle überlegen, den Begriff der Moral, der mit dem Beiklang des meist christlichen Moralisten versehen ist, zumindest zu ergänzen. So kann man statt von Moral auch, und dann weit weniger gefühlsbetont, von „Idealen“, Werten oder auch Sittlichkeit sprechen.³⁴⁵

Maßgeblich ist dabei der *Universalismus*, der mit dem dogmatischen *Monotheismus* verbunden ist. Darauf verweist *Walzer*, ebenfalls vor dem Hintergrund des angloamerikanischen Kulturkreises, mit dem Wort vom „Universalismus des umfassenden Gesetzes“. Da „es *einen* Gott gibt und *weil und insofern* es einen Gott gibt“, gibt es „ein Gesetz, eine Gerechtigkeit, ein richtiges Verständnis des guten Lebens, der guten Gesellschaft oder der guten Regierung, eine Erlösung, einen

³⁴³ Taylor/Schulte, Quellen, 1996, 208.

³⁴⁴ Taylor/Schulte, Quellen, 1996, 554.

³⁴⁵ So auch in seinem Taylor Kommentar: Wittekind, Persistenz, 261 ff., 284.

Messias...“. So gelangt *Walzer* zu „zwei Formen der moralischen Auseinandersetzung“, als „lokale Kritik und globale Standards“.³⁴⁶

Bezüglich der Gerechtigkeit könnte man auch erklären, es handele sich um die alte Trennung von der „natürlichen“ oder auch idealen Gerechtigkeit vom menschlichen Recht auf dem Forum oder auch dem liberalen Rechtspositivismus und dem Dogma vom gemeinsamen minimaletischen Kern einer jeden demokratischen Verfassung.

Die Frage ist nur, wie man das Dogma ableitet: Der Pragmatiker unterwirft sich dafür notfalls einem Gott und der Idealist heiligt die eigene menschlichen Logik, und zwar mit einer platonischen Letztbegründung vom Ideal des Guten. Sie leitet er aus seiner eigenen Denkfähigkeit ab und kann sie so auch auf den Menschen beschränken.

Auch geht *Taylor* zunächst scheinbar den vernünftigen oder auch moralischen Weg der Selbstzivilisierung des Menschen.

*"Definiert wird meine Identität durch die Bindungen und Identifikationen, die den Rahmen oder Horizont abgeben, innerhalb dessen ich von Fall zu Fall zu bestimmen versuchen kann, was gut oder wertvoll ist oder was getan werden sollte, bzw. was ich billige oder ablehne. Mit anderen Worten, dies ist der Horizont, vor dem ich Stellung zu beziehen vermag."*³⁴⁷.

Aber dann wendet er sich gegen den reinen Subjektivismus:

„Der totale und ganz widerspruchsfreie Subjektivismus würde in Richtung Gehaltlosigkeit tendieren: In einer Welt, in der außer der

³⁴⁶ „Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung“, *Walzer, Kritik*, 1996, 140, 19: „Minimalmoral ist Moral pur“. Aufgegriffen vom niederländischen Kulturethiker *Wils* in seinem Aufsatz „Die hermeneutische Signatur der kommunitaristischen Liberalismuskritik“ *Wils, Signatur*, 2010, 15 ff., 21.

³⁴⁷ *Taylor/Schulte, Quellen*, 1996, 55, zur Definition des Selbst (Hervorhebungen nicht im Original): "Definiert wird meine Identität durch die *Bindungen und Identifikationen*, die den *Rahmen oder Horizont* abgeben, innerhalb dessen ich *von Fall zu Fall* zu bestimmen versuchen kann, was gut oder wertvoll ist, oder was getan werden sollte, bzw. was ich billige oder ablehne. Mit anderen Worten, dies ist der *Horizont*, vor dem ich Stellung zu beziehen vermag."

Selbsterfüllung nichts mehr wichtig ist, würde auch nichts mehr in Erfüllung gehen.“

Stattdessen gehe es um „*die Suche nach Moralquellen außerhalb des Subjekts durch Sprachen, die im Innern des Subjekts Resonanz finden; das Begreifen einer Ordnung, die untrennbar mit dem Index einer persönlichen Sichtweise versehen ist.*“³⁴⁸

Darüber ist nachzudenken. Dass die Metapher von der Resonanz mithilfe von Sprache zu einem soziologischen Ansatz führt und auch deshalb Mühe mit der Deutung des Individuums hat, war schon im Hinblick auf *Rosas* neues Werk anzumerken.

Der Gedanke von einer externen moralische „Ordnung“ beinhaltet einen alten Ansatz, der an die objektive göttliche Weltordnung, geschaffen oder sogar verkörpert durch einen Weltgeist, erinnert. Die Erkenntnis der Ordnung zeigt sich zwar im Konkreten mit der subjektiven Sichtweise, an die sie gebunden ist, wieder begrenzt. Aber die Ordnung besteht als solche auch jenseits des Subjekts. Diese Ordnung konnte man auch einer Art von Welt der göttlichen oder auch der natürlichen Gesetze sein.

Es kann sich aber auch um eine Naturethik handeln, also um Naturprinzipien, die alles Sein mitregieren, wie der Gedanke der nützlichen Kooperation.

Die Gerechtigkeit bildet dabei den einen blinden Teil der moralischen Ordnung, der andere besteht in der von Empathie gestützten Idee von der universellen Humanität. Auch hier bleibt zu fragen, ob diese Quellen notwendigerweise Weise nur extern sein müssen, oder nicht - zumindest auch- im Selbst eines „moralischen Subjektes“³⁴⁹ angelegt

³⁴⁸ Taylor/Schulte, *Quellen*, 1996, 54. Aufgegriffen auch in seinem Taylor-Kommentar von Wittekind, *Persistenz*, 261 ff., 284.

³⁴⁹ Siehe Wittekind, *Persistenz*, 261 ff., 270, wenngleich zur Persistenz von Religion bei Taylor (Hervorhebungen nicht im Original): „Es bleibt als religiöses Residuum die *Notwendigkeit der dauernden Neugestaltung des Selbst als eines moralisch gebildeten Subjekts im kulturellen Umfeld*. Und das Einlassen hierauf entspricht in der modernen Lebensauffassung dem alten religiösen Warten auf Gottes gnadenhaftes Einwirken auf unser Leben.“

Aber darin steckt dann doch auch noch der Paradigmenwechsel vom passiven Warten, also der Fremdbestimmung, hin zur aktiven Selbstformung und Selbstbestimmung. Die *Kulturidee* bildet dabei

sind. Denn die Fähigkeit zu Moral, sittlicher Vernunft oder Ethik kann dem einzelnen Menschen eigen sein. Das mag man auf der nächsten Ebene damit begründen, dass der Mensch gottebenbildlich oder Teil der Natur sei oder dass er die Sozialethik seiner Gesellschaft verinnerlicht habe. Aber sie ist seine eigene. Er entscheidet darüber, ob und wie er diese seine Fähigkeit im Konkreten einsetzt. Denn insofern ist er gerade auch aus der freiheitlichen Sicht „frei“ und ein *Selbstsubjekt*. Er ist auch frei, seine Vernunft einzusetzen, und zwar in einem Sinne, der die Sittlichkeit miteinschließt.

Der *Subjektivismus* wird umso tragfähiger, je mehr Selbstständigkeit wir dem Subjekt zuschreiben und auch je mehr *Selbstbindungen* er eingeht. Je mehr der Mensch sich bewusst *solidarisiert*, in dem er für sein gutes Handeln den Nächsten, die Gesellschaft der Nächsten oder die Menschheit *verinnerlicht* und zudem deren *Naturerkenntnis als die Seine* begreift, sie sich also *aneignet*, desto eher kann er als wissender Herr über sich, seine Gesellschaften und die Natur auftreten.

Grundlegend ist also die Frage nach dem Ob, der Art und dem Umfang der Verinnerlichung.

Je *idealer* wir den Menschen begreifen, desto *autonom* kann er auch politisch auftreten. Je enger und bedürftiger wir ihn deuten, desto mehr Platz bleibt für Religion und für den staatlichen Leviathan.

Auch die Sprachen, deren der Mensch sich bedient, tragen aus subjektivistischer Sicht dann nur soziale *Vorformungen* von Ethik in sich und beruhen auf gleichsam *universellen Ideen*. Sprachen leben zudem ohnehin nicht, ohne dass sie von den Individuen selbst im Augenblick ihres Sprechens ausgeformt, damit intersubjektiv als Teil eines Diskurses betrachtet und damit dann auch wieder aufweicht gehalten werden. Vage Idee werden zudem aus der deduktiven Sicht zu weichen, aber haltbaren kulturellen „Memen“.

Die großen Chancen für die Religion ergeben sich am Ende daraus, dass *Taylor* ganz im Sinne des angloamerikanischen Ökonomismus den Begriff der Vernunft eng und als bloße Ratio und Berechenbarkeit

offenbar und zu Recht die formale Brücke zwischen alter Religion und moderner Selbstbildung, so gibt es den Begriff Kultur erst auch mit der Moderne, und sein Inhalt war zuvor von der Religion mitabdeckt.

deutet und die Moral vorrangig mit dem „Spüren“, also dem Gefühl oder dem „Unbehagen an der Moderne“³⁵⁰ verbindet.

So geht Taylor vom „*Vorrang der instrumentellen Vernunft*“³⁵¹ aus. Denn unter Vernunft versteht er lediglich im engen utilitaristischen Sinne „*die Art von Rationalität, auf die wir uns stützen, wenn wir die ökonomischste Anwendung der Mittel zu einem gegebenen Zweck berechnen. Das Maß des Erfolgs ist hierbei die maximale Effizienz, also das günstigste Verhältnis von Kosten und Produktivität*“.

Jenseits des derart begrenzten reinen Subjektivismus, den er also gleichwohl schlüssig ablehnt, gilt es nach Taylor, „*Bindungen und Identifikationen*“ zu bestimmen. Das Selbst erscheint danach vor allem als eine Art von Gefäß, das es zu füllen oder einen Keim, den zu entfalten es gilt, und zwar offenbar *von außen* und nicht in erster Linie von innen. Damit gewinnt auch insofern die *soziale* Betrachtungsweise die Oberhand und mit ihr eben auch die religiöse Sicht. Sie verdrängt das Selbstbild des humanen Subjektivismus der Selbstorganstation und die Vorstellung von der Rückbindung an die eigene Vernunft. Das Ich ist vorrangig eine Art von Funktion in diesem Rahmen der Bindungen und Identifikationen.

So gesehen kann man Taylors Sicht auch als eine Form des *Psychologismus* betrachten. Die Psyche, also das Selbst, entsteht vor allem durch die Spiegelung und Verarbeitung der Außenwelt und erweist sich damit als vorrangig fremdbestimmt. An die Stelle der Kindheit und der Sexualität im psychoanalytischen Sinne tritt also der tiefe Glaube an einen Gott und dessen heiligen Geist der empathischen Barmherzigkeit. Die Identifikation bezieht sich dann auf das alte Imago-dei-Modell.

Wie immer geht es aus der Sicht einer Kulturphilosophie der Leitideen nicht um die Ablehnung eines solchen großen Ansatzes, hier den eines religiös eingefärbten Psychologismus. Vielmehr ist nur offenzulegen, welcher *Vorrang* gewählt ist und welche anderen Sichtweisen damit ins zweite Glied zurückgedrängt werden. Danach erst ist die „eigene“, hier die vor allem deutsche idealistische zu vertreten und persönlich weiter auszuformen.

³⁵⁰ Taylor/Schulte, *Das Unbehagen der Moderne*, 1995.

³⁵¹ Taylor/Schulte, *Unbehagen*, 1995, 11. Auch aufgegriffen in „*Vernunft- Freiheit- Religion. Zur Kontroverse zwischen Charles Taylor und Jürgen Habermas*“ von Knapp, *Vernunft*, 2010, 286 ff., 289.

Der liberale Mensch wird somit, wie weiter zu belegen sein wird, *nicht* über seine Grundfähigkeit zur Vernunft idealisiert und geheiligt, er gilt vielmehr als ein wehrhaftes herrisches Wesen, dessen Streitfähigkeit es auf dem Forum zu zivilisieren gilt, und zwar durch den Vertrag unter Gleichen und durch den Glauben an die höhere Moral eines göttlichen Oberherrn.

Wer dagegen die eigene Vernunft absolut setzt und aus psychoanalytischer Sicht dem moralischen „Überich“ die Regentschaft zubilligt, der gelangt dann auch zur einer universellen „Vernunftreligion“ im Sinne von *Kant*, die alle anderen Religionen in den Bereich der Kulturen zurückdrängt, sie aber zudem mit der elementaren Sittlichkeit oder von einer Art Weltethos (*Küng*) durchdrungen sehen will.

Die drei Grundelemente von *Selbst*, *Gesellschaft* und *Natur* sowie mit ihnen auch ihre *Offenheit*, etwa auch als und zur „*Transzendenz*“, erweisen sich somit als recht beständig. Welches der Systeme, die mit ihnen verbunden sind, absolut gesetzt wird, ist deshalb jeweils von Bedeutung.

Zurück zu Taylor. Dieselbe Tendenz, Raum für die (christliche) Religion in einer liberal-utilitaristischen Welt zu schaffen, setzt *Taylor* später fort. So betont er zu Beginn seiner postsäkular ausgerichteten Schrift „Ein säkulares Zeitalter“ zunächst plakativ und scheinbar einleuchtend:

*"In diesen frühen Gesellschaften war die Religion »überall«".*³⁵²

Und er erklärt grundlegend zur Säkularisation weiter:

„Die erste Bedeutung von „Säkularität“ ist demnach durch Bezugnahme auf das Öffentliche definiert. In dieser Öffentlichkeit, so heißt es, gibt es keinen Gott mehr und keinen Hinweis auf letzte Realitätsgründe“.

³⁵² Taylor / Schulte, *Zeitalter*, 2009, 13. Zudem 14 (Hervorhebungen nicht im Original): „In dieser *zweiten Bedeutung* des Wortes besteht Säkularität darin, daß der religiöse Glaube und das Praktizieren der *Religion dahinschwinden*“, allerdings ohne zugleich das Gewicht auf die positive Seite, die der Aufklärung, zu legen oder als deren strukturell gleichen Ersatz den Glauben an die Vernunft (-religion) zu nennen. Die dritte Bedeutung ist dann aber der *Glaube in der Gegenwart* (S. 14), also die Religion in einem säkularen Zeitalter.

Über beide Aussagen ist nachzudenken. Zunächst einmal ist aus sprachphilosophischer Sicht zu vermuten, dass die religiösen Metaphern und Geschichten, die wir heute mit dem „Schicksal“, dem „Zufall“, „Naturkatastrophen“ und „Seuchen“ verbinden, trotz ihrer hermeneutischen Verfremdung stets auch einen realen Hintergrund beinhaltet haben.

Die Hermeneutik war also zwar religiös. Aber sie beruhte auf Erfahrungen und versuchte der Realität eine Bedeutung zugeben, also eine religiöse Art von Aufklärung zu bieten.

Davon entkleidet bilden aber das gesamte *Wissen* und die darauf beruhende *Technik* eine „nackte“, aber existente religionsfreie humane Binnenwelt. Jedes Handwerk, das seine Regeln erkennt konnte sogar schon in der Steinzeit für seinen Binnenbereich und damit in der Praxis weitgehend ohne Religionsbezug ausgeübt werden. An menschlichen Fehlern mögen zwar auch böse Dämonen schuld sein, aber im Kern geht es um die eigene *humane Kunstfertigkeit* und um deren Vervollkommnung.

Umgekehrt dürften sogar die Astronomie (Sonne, Mond und Sterne), die für nomadische Wanderungen, für die Landwirtschaft und für die Seefahrt von irdischer Bedeutung ist, die Religionen mitgeprägt haben. Auch christliche Feiertage werden noch immer nach Sonnen- und Mondkalendern bestimmt.

Zwei-Welten-Lehre mit gemeinsamem Kern. Inhaltlich, so ist anzunehmen, dürfte es stets ein *Nebeneinander von geistiger und empirischer Welt* gegeben haben, die vom sozialen Bereich verbunden wurden. Religion war also zwar in der Tat „überall“, aber das Wissen von der Natur und dessen Tradition waren in gleichem Maße ubiquitär. Mit den Sprachen wurden Glaube und Wissen zudem verfremdet, mit bestimmten Riten organisiert und mit Rollen und deren Trägern vermenschlicht.

Aus der heutigen vorrangig säkularen Sicht gilt eher umgekehrt: Es regiert vorrangig eine weltliche Hermeneutik, die vom ständigen Ausbau der Naturwissenschaften unterstützt wird. An die Stelle einer (externen) Religion ist die humane Philosophie, samt der Soziologie, getreten. An die Stelle einer bunten Welt von Göttern und Geistern oder eines Gottes und vieler Heiliger und großer Propheten setzen wir die Vernunft und eine bunte Ideenwelt. Prinzipien und Theorien,

Prozesse und Systeme erklären uns die Funktion der Welten und deren Wirken. Große Autoren gelten uns als säkulare Evangelisten.

Einen solchen *gemeinsamen Kern* von Religionslehren und Säkularismus bildet auch die Paarung Seele und Selbst, deren Definitionen ohnehin vage sind und zudem in einander übergehen.

Die Seele, als Psyche gemeint, versucht man mit der säkularen Psychologie nicht nur über die *Vielfalt* von natürlich-biologischen Motiven zu erläutern, sondern auch als ein gesamtes sich ständig wandelndes Ich oder Selbst als *Einheit* zu deuten.

Dazu sind dann aber auch die *Kindheit* und die sonstige Geschichte des Menschen mitzubedenken, die das Unbewusste und das Unterbewusste mitprägen. Vor allem die Rückbindung an die *Kindheit* externalisiert die Vorstellung von der Persönlichkeit des Menschen. Die Eltern werden zu den ersten Göttern. Außerdem bietet die Vorstellung von einem Bereich, der unerforschlich ist oder so erscheint und der außerhalb der Vernunft liegt, den leichten Boden, um hier das Religiöse zu verankern oder verankert zu sehen. Alles, was nicht selbst bestimmt ist oder erscheint, ist fremd bestimmt. Wer zudem das „Selbst“ als solches hochhält, der wird auch meinen können, dass es ein „fremdes Selbst“ sein muss, das als Oberherr auftritt. Es genügt dazu fast schon, dass man die „Idee vom Selbst“ und von der systemischen „Selbstorganisation“ entwickelt. Dahinter verbirgt sich dann die alte Vorstellung vom Weltgeist.

Das Selbst des Menschen hat aus funktionaler Sicht die Aufgabe, „Einheit in der Vielfalt“ zu schaffen. Schon damit zielt es auf eine Art von Holismus, der seinerseits und „als solcher“ schon deutlich religiöse Züge trägt.

So schreibt Taylor:³⁵³

„Wir alle begreifen unser Leben und/oder den Raum, in dem wir unser Leben führen, als etwas, das eine bestimmte moralisch-spirituelle Form aufweist. Irgendwo – in irgendeiner Tätigkeit oder in irgendeinem Zustand – liegt eine gewisse Fülle, ein gewisser Reichtum. Soll heißen: An diesem Ort (in dieser Tätigkeit oder in diesem Zustand) ist das Leben voller, reicher, tiefer, lohnender, bewundernswerter und in höherem Maße das, was es sein sollte. Vielleicht handelt es sich um

³⁵³ Taylor / Schulte, Zeitalter, 2009., 18.

einen Ort der Belebung, denn oft fühlt man sich dabei tief bewegt, ja beseelt.“

Und in seinem allerletzten Satz macht *Taylor* noch einmal deutlich, dass es ihm darum geht, „*die Religion der Gegenwart*“³⁵⁴ zu erklären. Damit meint er die säkulare Gegenwart, deren Entwicklung er ausbreitet und die vor allem christliche Religion. Es bietet also am Ende eine religiöse Schrift, die auf der gefühligen Erfahrung von einem religiösen Holismus beruht.

Taylor spricht somit durchgehend unser Gefühl an. Jeder, der eine Art von *Lebensformlehre* vertritt, die nicht nur ein rationales Gutes und Rechte erstrebt, sondern die auch das Fühlen der Einzelnen betont, der wird seinen Worten wohl zustimmen.

Aber diese Sicht des Fühlens ist, wie alle unsere Sinne, in ihrer *Reichweite beschränkt* und auf das Private, auf die Nächsten oder auf die „noch überschaubare“ Kommune ausgerichtet. Aber der Mensch besitzt -auch- die Grundfähigkeit, *große Gemeinschaften* zu bilden. Dazu aber muss er seine „kindlichen“ Gefühle zu den realen Nächsten, seinen Bezugspersonen, verallgemeinern. Er muss sie zu Ideen, Werten, Tugenden, Selbstzwecken oder auch Prinzipien veredeln, er muss sie abstrahieren und sie damit auch verfremden.

Hinter *Taylor's* Sicht und ähnlichen holistischen Ansätzen steht das hoch sublimierte Kinder-Bild, wie in einem Kokon oder im Mutterleib von einem höheren und tieferen System umschlossen und durchdrungen zu sein. Es handelt sich also um ein Bild der Rückbindung nach außen, das mit Glücksmomenten verbunden wird und gleichsam als Appell an eine universelle Offenbarung gemahnt.

³⁵⁴ Taylor / Schulte, *Zeitalter*, 2009., 1284, und um sie zu erklären, brauchten wir sowohl die „TA“ (S. 1282: definiert also die „Geschichte vom theoretischen Abweg“, 1284, gemeint sind die „intellektuellen und theologischen Zusammenhänge“), als auch die RGE (S. 1282: die „Reform-Großzählung“, die des „Destabilisierung und Neuformierung“ betrifft und die ein „Konzept der sozialen Deutungsschemata“ verwendet). So schon in der Einleitung 14: „Nach meiner Überzeugung lohnt es sich, die Gegenwart als eine in einem dritten Sinn säkulare Zeit zu untersuchen. Diese dritte Bedeutung des Worts steht in enger Verbindung mit der zweiten und ist nicht ohne Zusammenhang mit der ersten. In dieser dritten Bedeutung ginge es vor allem um die Bedingungen des Glaubens.“

Diese universelle Erfahrung gern einmal unterstellt, bildet sie zudem nur eine und zwar die positive Seite ab. Die negative Seite wird der Existenzialist beschreiben, er ist in die Welt geworfen.

Aber der erwachsene Mensch muss zusätzlich und vor allem im sozialen Alltag mit nicht mehr überschaubaren Großgesellschaften umgehen. Seine emotionalen Nächsten verlässt er, die Großfamilie ist aufgelöst; aus liberaler Sicht gilt er uns als sein eigener Clan-Chef. Deshalb ist er auf sich *zurückgeworfen*. Er muss sein „Selbst“ dementsprechend organisieren. Dass er sich *zusätzlich* an das Höhere und Tiefere zurückbinden kann, das eine religiöse Rückbindung meint, ist zwar gut möglich. Aber diese religiöse Verankerung ist für ihn dann weit weniger zwingend, wenn er mit *Kant* die Moral *verinnerlicht*. Je *erwachsener*, lies je verantwortungsvoller, sich der Mensch selbst sieht, für seinen Nächsten, für die Gesellschaft, für die Menschheit und für seine sonstige natürliche Umwelt, desto weniger notwendiger ist es für ihn, die Frage nach der Religion und einem Gott im Lebensalltag zu entscheiden. Beim Tod stellen sich dann andere Fragen, die die Religionen gern mit Geschichten von einer Art von Weiterleben verbinden, um uns mit deren Wärme emotional vor den denkbare kalten Alternativen zu schützen.

Zum Vorrang. Am Ende bleibt es also bei der Frage, für deren Beantwortung sich zumindest die folgenden Alternativen für den anbieten, der von der Existenz eine Art von Selbst ausgeht:

Steht das aktive Selbst des Einzelnen im Mittelpunkt (bürgerliche Zivilreligion der Selbstzivilisierung) oder ist vorrangig von einer externen Rückbindung auszugehen, und zwar an das kollektive aktive Selbst einer Gesellschaft (Sozialwohl einer politischen Religion) oder das aktive moralische Selbst der Menschheit oder an das systemische Selbst der belebten ambivalenten Natur, einen emergenten Kosmos der Evolution oder an die Idee von einem aktiven „Selbst überhaupt“, als einem (auch personal denkbaren) heiligen Geist mit einer eigenen unerforschlichen, aber funktionalen Vernunft der Selbstorganisation?

Der politische Säkularismus wählt vorrangig den ersten Weg, und zwar für den öffentlichen (humanen) Bereich, den der denkende Einzelne aber überhaupt erst erschafft. Seine „Bindungen und Identifikationen“ sind vorrangig die Rückbindungen an sein Bild von sich, als mit Vernunft begabten Menschen, als homo sapiens.

Allen anderen Wegen bleibt der Rang von Subkulturen. Entscheidend ist insoweit am Ende, wer über die Moral bestimmt, wer also Gerechtigkeit und Mitmenschlichkeit definiert und verwaltet. Wer den demokratischen Sozialrechts-Staat ablehnt, indem ein Recht auf die Solidarität verfassungsmäßig und säkulare höhere Leitidee ist, der muss akzeptieren, dass private Glaubensrichtungen diesen vagabundierenden „Sozial-Geist“ an sich ziehen, ihre Macht darauf stürzen und die Gesellschaft stark aufteilen.

Wer die Moral aus dem öffentlichen Bereich ausklammert, wer also vor allem einen *öffentlichen Liberalismus* vertritt, der schafft Platz für eine *starke private Religiösität*. Aus machtpolitischer Sicht gilt, dass wer die „Karitas“ beherrscht, auch die Politik mit beherrscht. Der Satz „Brot und Spiele“ bezeugt zudem, dass es kollektive Rituale, wie des ritterliche Kriegeres und der gespielten Theaterliebe, geben muss, die für große Gefühle, wie Sympathie mit Identifikationsfiguren, eine kindliche Verfremdung und mystisch-symbolische Sonderwelt schaffen. Es geht somit nur um das Gewicht von Emotionen.

Schließlich geht es um den Umfang der *Öffentlichkeit*, die wir üblicherweise mit der res publica und dem Forum verbinden. Danach sind nur die Nächsten und Gleichen auf dem jeweiligen Markt gemeint, und das eigenen Forum ist politisch von anderen Foren, lies: Nationen, zu trennen. Die *gesamte Menschheit* alles überwölbend zu bedenken, bleibt dann entweder eine genuine Aufgabe der extern verankerten Religionen oder aber die einer humanistischen Vernunftreligion der Eigenverantwortung, die immer offen ist, sich zusätzlich und darüber hinaus religiös zurückzubinden, aber auch dem Atheismus Raum bietet.

Zumindest aber handelt es sich beim „Selbst“ um eine Art von kultureller Methode, und zwar um die Umsetzung des Grundsatzes der ständigen Suche nach und der Schaffung von Identität im Sinne von „Einheit in Vielheit“. Das gilt auch aus der Sicht der moralischen Seite der Vernunft, die vereinfacht „Freiheit, Gleichheit und Mitmenschlichkeit“ mit und gegeneinander abzuwägen hat. Eine allgemeine säkulare „Vernunft-Religion“ sorgt deshalb schon auf der *öffentlichen* und sozialen Ebene für jeweilige Subsysteme. Dazu zählen die liberale Wirtschaft und die solidarischen Kranken-, Armen- und Kinderbildungssysteme und auch das ausgleichende Rechts- und Ordnungswesen, das für Freiheits- und Teilhaberechte sorgt und zugleich dem kollektiven Staat das Seine an Zwangsmittel zuteilt.

Die Selbst-Religion wird zudem alles der Demokratie unterwerfen, dies aber auch noch an die *moralische* Verfasstheit eines *jeden Menschen* zurückbinden. Damit wird zugleich offenkundig, dass auch die „öffentliche“ Moral begrenzt ist und eigentlich auch nur eine national gesellschaftliche Moral auf der Ebene der jeweiligen Verfasstheiten einer Gesellschaft beinhaltet. Der *Liberalismus* ist nun einmal an den vor allem nationalen Gesellschaftsvertrag gebunden.

Anders verläuft der idealistische Weg, der mit *Kant* die Moral als *allgemeine* Sittlichkeit begreift, die auf die Menschheit ausgerichtet ist, mit ihr die Vernunft des einzelnen Menschen veredelt und damit auch die Subjektivität und Selbstherrschaft begründen kann. Die Idee der Verallgemeinerung überwölbt und vertieft sowohl das Öffentliche als auch das Private und sie beinhaltet damit eben auch selbst eine Vernunftreligion, die zugleich mit allen Religionen, die auf eine Art von „Vernünftigkeit“³⁵⁵ setzen, zumindest die gleiche Basis teilt oder sie sogar mit *Kant* universalisiert und mit *Küng* eine Art von Weltethos bildet. Wer darauf als pragmatischer Liberaler verzichten will, sollte darüber nachdenken, wenn er privat einer christlichen Lehre folgt, die einen universellen Anspruch erhebt.

Mit *Lutz-Bachmann* und seiner Ausdeutung des *Postsäkularen* ist also auf die Idee von der *Vernünftigkeit* zu setzen. Aber sie ist über das Öffentliche hinaus fortzuschreiben, so dass sie eine eigene Kraft gewinnt. Wie auch zumindest die christliche Religion, gründet sie ihre vernünftige Moralität auf die Verallgemeinerbarkeit oder Universalität und betont zudem, dass sie allen Menschen eigen ist, fordert also den Humanismus. Auf diese Weise lässt sich zumindest das Humanum, also die Welt der immer noch ständig wachsenden sozialen und technischen Eigenschöpfungen des Menschen, von den Religionen weitgehend freihalten. Für das Eigene hat der Mensch die Verantwortung zu tragen.

Zwischenfazit: Wer den Humanismus der Aufklärung über die *Vernunft* eines jeden Menschen mit der *Moral* und auch dem autonomen *Selbst* verbindet, der kann darauf eine starke moralische, weltliche und

³⁵⁵ Lutz-Bachmann, *Konstellation*, 2015, 79 ff. , 94 (Hervorhebungen nicht im Original): „... dass die Beachtung der Postulate der *öffentlichen Vernunft* nicht nur im *Eigeninteresse der Weltreligionen* liegt, sondern auch mit der ihnen *eigenen, also inneren Anlage einer »Vernünftigkeit«* konvergiert. Das hatten den Religionen, jeder auf seine Weise, wie wir sahen, sowohl John Rawls als auch Jürgen Habermas zuerkannt.“

öffentliche Bürgerreligion aufbauen, die aber für die zusätzliche religiöse Verankerung im Privaten offen ist.

Entscheidend ist, wer über die Moralität und auch über das Selbst des Menschen verfügt und wer sie also auch nach seinem Wesen ausformen kann:

Ist es ein Gott oder eine Geisterwelt im Sinne der großen Religionen, sind es die meist nationalen totalitären Staatsgesellschaften oder ist es gar die Negation im Sinne eines globalen *transhumanen Naturalismus*, der sich *amoralisch* gibt?

Oder aber ist es der einzelne vernünftige Mensch, der sich aber nicht nur als natürlicher amoralischer Egoist im Sinne der Naturwissenschaften, sondern auch als freier Partner in einem nützlichen Sozialvertrag mit anderen begreift und dann doch faktisch gern einem moralischen Glauben zuneigt? Ist es nicht besser der einzelne vernünftige Mensch, der sich als Teil der Menschheit deutet und der seinem Wesen, mit Vernunft begabt zu sein, nicht entkommen kann und die Verantwortung für seine Schöpfungen trägt?

Zumindest aber bleibt die *politische* Einsicht von der *Macht der Moral* und vom Kampf *um die Herrschaft über das Selbst des Menschen* (wenigstens in Friedenszeiten) festzuhalten, die selbst in ihrer (teuflichen?) Verneinung noch zu Tage tritt. Wer sie auf Erden verwaltet und ausprägt, vermag sich ihrer geistigen Macht und ihres Machtanspruchs zu bedienen. Die Vorstellung von der demokratischen Selbstherrschaft legt es deshalb eigentlich nahe, die Moral *vorrangig* im Wesen der *einzelnen Menschen* verankert zu sehen und an dieses universelle Menschenbild der Fähigkeit zur Selbstzivilisierung zu glauben. Wer dagegen auch diese Macht aufteilen (oder auch wer Kriege führen) will, der fährt mit dem *liberalen Mischmodell* besser. Aber auch darüber wird im Einzelnen noch einmal mit Bezug zu den Menschenrechten nachzudenken sein. Der *Postsäkularismus* erscheint jedenfalls in der gegenwärtigen Diskussion als eine Position, die eng mit dem politischen Liberalismus verknüpft und möglicher Weise auch sein Preis ist.

Versuch einer Auflösung. Maßgeblich ist aber das kulturalistische Denkmodell von der *Einheit in Vielfalt*. Solange sich die Religion auf das Credo vom *Vorrang der Eigenverantwortung* stützt und solange sie akzeptiert, dass der postmoderne hoch kommunikative Mensch

sich eine gewaltige eigene urbane und sonstige *Binnenwelt*, das Humanum, geschaffen hat, für die er zuständig ist, solange bildet sie auch ein *ziviles Subsystem* in einem *säkularen Großsystem*.

Es bleibt ihr ohnehin die Chance, die Fragen nach dem *Tod* und dem *Jenseits* mit zu beantworten, dem *Mitgefühl* in Zeiten der menschlichen Krisen mit Worten Ausdruck zu verleihen und sie mithilfe von Trauergemeinschaften zu verfremden zu helfen. Aber die Religionen müssen sich trotz der Wettbewerbslage dann auch möglichst offen und tolerant den Angeboten der Naturwissenschaften stellen, die immerhin auch über eine Kosmologie verfügen und die mit der Psychologie auch in der Lage sind, sich um die „Seelen“ der Einzelnen zu sorgen.

Die *politisch* entscheidende Frage für das Wesen der Idee der *Zivilreligion* ist diejenige nach der Gewalt. Es geht um den *Verzicht* der Religionen auf ein öffentliches *Gewaltmonopol* und im Vorwege um die grundsätzliche Anerkennung weltlicher und „ziviler“ *Vormacht* im Gegenzug für die Sicherung der Religionsfreiheit im Übrigen.

Das *geistige Credo* besteht im zumindest *öffentlichen (oder auch universellen)* Glauben an die Selbstverantwortung, aus der sich dann die Selbstbestimmung und die Selbstherrschaft ergeben. Aber *Neben- und Gegenströmungen*, die sich zu Subsystemen organisieren, gehören nicht nur faktisch, sondern auch notwendigerweise Weise zu jeder Kultur. Ihre tolerante *öffentliche* Pflege und Förderung verschafft Freiräume und lebendige Beispiele des kollektiven Denkens. Es vermindert *auch* die Gefahr der Selbstgerechtigkeit und eines *starren Dogmatismus*. Ohne den *Zweifel* und ohne die *Neugier eines jeden Menschen* würde auch eine Vernunftreligion, die die Moralität in jedem Einzelnen verankert sehen will, uns Unfreiheit bescheren - und sie wäre auch keine Vernunftreligion.

Umgekehrt gilt auch, dass jede Ausformung des Säkularismus *strukturell religiöse* Grundzüge trägt und das Credo einer *Rückverankerung* beinhaltet, und zwar den „frommen“ Glauben an das mit Geist begabte Selbst jeden Menschen, als des erkennenden homo sapiens. Mit dieser Deutung als Credo stellt er sein autonomes Selbst und seine Vernunftfrömmigkeit dann allerdings auch wieder selbst in Frage. Er sieht die Alternativen der Rückbindung an Gott, an die Natur oder die Gesellschaft und bedenkt auch die dazu passenden Hauptdefinitionen des *Selbst*, als deren Spiegel, und zwar als imago dei, als Naturfiktion oder als Erziehungsprodukt, und wählt mit der Freiheit von Religion, Natur

und Gesellschaft den Vorrang der Selbstverantwortung vor jedem Selbstbild, das ihn letztlich doch fremdbestimmt.

Jeder sei sein eigener „Philosoph“, weshalb er allerdings auch Zugriff auf die schriftgestützte Selbstbildung haben muss. Ob er zusätzlich noch sein eigener „Priester“ im protestantischen Sinne sein will oder ob er sich arbeitsteilig fremden Priestern unterwirft, sei ihm tolerant ebenso stets offenzuhalten, wie der Glauben daran, nur der „Physik“ Untertan zu sein und dass jeder sein eigener „Physiker“ ist oder er aber die Aufklärung über sein Naturbild arbeitsteilig den Fachphysikern überlässt.

Dennoch scheint es die weitverbreitete, fast universell religiöse Idee zu geben, dass wir Menschen an die Idee der *Ewigkeit der eigenen Seele* und eine Art von Wiederauferstehung oder Selenwanderung glauben, auch wenn die Seele nicht mehr mit dem Körper verbunden ist und damit einem wichtigen Teil ihrer Aufgabe, geistvolle Lebendigkeit zu bewirken, nicht mehr nachkommt. Diese Frage klammert auch eine umfassende idealistische Vernunftreligion, die den Menschen vorrangig an sich selbst zurückbindet, weitgehend aus. Sie beschränkt sich vor allem auf das soziale Element der Erinnerung und die philosophische Einsicht in die Dialektik und Notwendigkeit des Nichtseins.

Insofern lässt auch die idealistische Philosophie Platz für das Religiöse und auch für dessen Leugnung. Aber ihr ist ohnehin und generell der Zweifel eigen, der sie dann im Alltag zur großkulturellen Toleranz führt und der ihr im Privaten die Freiheit zu den vielen Möglichkeiten des Mit- und des Gegeneinanders sowie auch das Tor zur Gleichgültigkeit eröffnet.

Aber die idealistische Philosophie beinhaltet selbst auch eine bekenntnishafte Rückbindung, und zwar wenigstens zunächst einmal diejenige an die eigene selbstkritische Vernunft.

II. Öffnung zum Transhumanismus und ein Zwischenruf

1. Bezug zum säkularen Post- und Transhumanismus

Die vor allem weltliche Idee der Zivilreligion stellt eine Art des Humanismus dar, weshalb sie auch mit dem rechtsphilosophischen Be-

griff des demokratischen *Präambel-Humanismus* zu verdeutlichen war. So wird etwa die Präambel der Europäischen Union von 2009 verkündet in „*unserem Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit*“ und erklärt auch, dass der Mensch im Mittelpunkt stehe.³⁵⁶

Zur Vernunft und dem zivilen Menschsein gehören aber auch die Selbstkritik einerseits und die Frage nach der Transzendenz in jeglicher Form andererseits. Man sollte deshalb entweder fragen, was denn außerhalb dieses Mittelpunktes an *Umfeld* zu finden ist, in das der Mensch eingebettet ist, formal bedenken, welche mächtigen *Extreme* oder Pole denn diese Mitte bestimmten helfen oder eben überlegen, ob und gegebenenfalls inwieweit die Idee der Menschenwürde nicht ihr *eigenes Kraftfeld* über den Menschen hinaus wirken lässt, sodass er feststellen muss, dass das Humane weit über das Menschsein selbst hinausreicht, weil es auf den zweiten oder dritten Blick auch zu ihm und seiner prometheischen Kultur gehört.

Deshalb liegt es nahe, sich auch mit den Ideen des Post- und des Trans-Humanismus auseinanderzusetzen.³⁵⁷ *Friedrich Nietzsche*, der die prähistorische Zeit des Amoralischen betrachtet, als die Zeit, in der der Mensch seine Handlungen noch nicht zu verantworten hatte und dieses Bild in die Zukunft projiziert, sei sowohl als Ahnherr des Trans-, als auch des Posthumanismus anzusehen, meint etwa *Stefan Sorgner*.³⁵⁸

³⁵⁶ Dazu ausführlicher Montenbruck, *Präambel-Humanismus, Zivilreligion I*, 2015, 197 ff. "*Leitidee der westlichen Zivilreligion: demokratischer Präambel-Humanismus*")

³⁵⁷ „*Menschenwürde und die Idee des Posthumanen*“, Hilgendorf, *Menschenwürde*, 2013, 1047 ff. , 1047 ff.

³⁵⁸ Zur vor allem anglo-amerikanisch ausgerichteten Diskussion siehe unter dem Titel: „*Animal Liberation: Towards an End to Man's Inhumanity to Animal*, 1975, Singer, P., *Animal*, 1975 , passim. Zudem mit Hinweis auf Nietzsche: Sorgner, *Humanism*, 2010, 1 ff. , 1 ff. (“*I am very grateful for the provocative replies to my article “Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism” (2009), published in the recent “Nietzsche and European Posthumanisms” issue of The Journal of Evolution and Technology (January-July 2010)*”). Der Hintergrund ergibt sich aus seinen Themen (topics). Sie lauten „Technology and evolution; 2. Overcoming nihilism; 3. Politics and liberalism; 4. Utilitarianism or virtue ethics?; 5. The good life; 6. Creativity and the will to power; 7. Immortality and longevity; 8. Logocentrism; 9. The Third

Die Idee des Übermenschlichen (homo superior), die Bedeutung der *Technik*, des *wertfreien Nutzendenkens* und des *Biologismus*, und damit auch die Degradierung des Menschen bestimmen im Wesentlichen dieser Sicht. Insofern handelt es sich, wie bei vielen neuen Leitideen der „Post-Art“, um ein Sammelbecken einzelner Aspekte, die sich vor allem in der „Negation“ des Alten, hier des Humanismus, einig sind, dem ihre Vertreter aber dennoch zumindest eine Art geistiger Elternschaft für das Neue zubilligen. Im Positiven geht es dann um eine Art von Sammelbecken.

Zur Posthumanität im weiteren Sinne gehört umgekehrt auch die Frage nach der *Transhumanität*,³⁵⁹ also nach der *Würde* von nicht humanem, aber „kreativem“ Leben.³⁶⁰ Das Wort vom „Speziesismus“, das eng mit den Thesen von *Peter Singer* verbunden ist, begreift den Humanismus als eine Art von Rassismus gegenüber der sonstigen Natur.³⁶¹

Reich.“ Zu Nietzsche siehe: 1.1.1.4 „Nietzsche and Technology“. Siehe auch das Lob des „*alethic nihilism*“.

³⁵⁹ *Menschenwürde und die Idee des Posthumanen*“, Hilgendorf, *Menschenwürde*, 2013, 1047 ff. , 1047 ff. Siehe Stoecker / Neuhäuser, *Erläuterungen*, 2013, 37 ff. , 62 (als „*Posthumanismus*“). Siehe zum Überblick über die Diskussion auch Becchi, *Menschenwürde*, 2015, 169 ff. , 170 ff.

³⁶⁰ Zur zunächst vor allem anglo-amerikanisch ausgerichteten Diskussion siehe unter dem Titel: „*Animal Liberation: Towards an End to Man's Inhumanity to Animal*, 1975, Singer, P., *Animal*, 1975 , passim. Siehe aber auch den Schweizer Sammelband zur Frage: „Eine Würde für alle Lebewesen?“, dazu den Überblick von Odparlik / Kunzmann, *Vorwort*, 2007, 1 ff. , 1 ff.

³⁶¹ Becchi, *Menschenwürde*, 2015, 169 ff. , 170 f. (ablehnend, unter anderem, weil der Mensch zur Transzendenz fähig sei, allerdings ist sie auch im Prinzip der Evolution verborgen, jedoch bilden die menschlichen Religionen, einschließlich der Idee von der Zivilreligion eine Besonderheit, die allerdings auch eine menschliche konstruktive Selbsttäuschung bilden oder als rein menschlich-soziale Hilfsfiktion existieren könnten); zu „*Menschenwürde und Speziesismus*“ siehe kritisch Hörnle, *Menschenwürde*, 2015, 183 ff. , vgl. auch 192 („Wenn man die Menschenwürdeverletzung als „erhebliche Demütigung“ definiert, scheidet eine Ausdehnung des Menschenwürdeschutzes auf Tiere und Pflanzen aus.“); abwägend aber insgesamt kritisch zur „Würde der Tiere?“ auch Wolf, *Würde*, 2015, 195 ff. , 197 (Tugendethisch im Ansatz; „Menschenwürde... besagt, dass sich der Mensch über seine Natur erheben kann und soll; aber er kann sich nicht von ihr trennen“; „Menschenwürde ist eine Gabe ... und Aufgabe, nämlich auf der Höhe der

Zu Begriff und Idee des Posthumanismus heißt es zudem bei *Wikipedia*:

„Im Gegensatz zum klassischen Humanismus wird dabei die besondere Stellung des Menschen negiert und er als eine unter vielen natürlichen Spezies dargestellt.“

Mit dem Hinweis auf die Spezies Mensch wird dem Post-Humanismus also im Positiven eine Art evolutionärer *soziobiologischer Naturalismus* zugrunde gelegt. Der Mensch entwickelt sich, sowohl geistig als auch vielleicht biologisch, über sich selbst hinaus. Insofern ist zu fragen, ob es sich mit Blick auf die Idee der Evolution, und zumal im Hinblick auf die zunehmende Entwicklung der Technik, um etwas grundsätzlich Neues handelt.

Jede Form des Idealismus erstrebt eine Art von Verbesserung. Ein normativer Humanismus also die Verbesserung des sozialrealen Humanen. Schon der Humanismus der europäischen Frühmoderne kennt und braucht für seine Sicht beides, den „status civilis“ und den status naturalis des Menschen.

Die Grundidee vom „Übermenschen“ ist ebenfalls nicht ganz neu. Sie prägt seit jeher die Idee von Fürsten- und Königsdynastien sowie das Bild sonstiger hoher Amtsträger. Es ist auch schon im religiösen Bild vom Hirten mit enthalten, bei dem die vom Hirten geführten Menschen als dessen Herde (also als Nutztiere) gelten. Auch die Beziehung von Eltern zu ihren kleineren Kindern ist jedenfalls aus der Sicht der Kinder von dieser Vorstellung bestimmt. Der demokratische Humanismus versucht gerade, diese alte Art von natürlicher Hierarchie aufzubrechen, und zwar nicht zuletzt mit dem Vernunftmittel der (Selbst-) Bildung. Der Humanismus beinhaltet insofern ein zudem noch hoch differenziertes Angebot zur persönlichen „Fortentwicklung“ für alle.

Sobald die „besondere Stellung“ des Menschen negiert und biologisch vom homo sapiens gesprochen wird, steckt dahinter die fundamentale Hinwendung zum *Naturalismus*. Denn der gegenwärtige „Humanismus“, der sich aus der Idee der Vernunft des Menschen speist, begreift die Naturwissenschaften als seine *eigenen*, für sein Selbstverständnis konstitutiven Wissenschaften. Dagegen geht der strenge Naturalismus

Königswürde zu sein, nicht unter sie und selbst unter das Tier zu sinken“).

(oder Materialismus) weiter und *unterwirft* den Menschen der Natur und ihren Gesetzen.

Aber auch aus der Sicht des Biologismus ist es –System immanent gedacht- immerhin möglich, den Menschen von anderen „Tieren“ *graduell* abzuheben und vor allem als ein *besonders komplexes* Lebewesen zu verstehen. Zudem sind ohnehin alle Lebewesen offenbar (als Einzelne, als Population und als Gattung) ohnehin mehr oder weniger *individuell* und *teilautonom*, weil und soweit sich selbst organisieren.

Eine erste Form der *Subjekt-Objekt-Spaltung* ist außerdem die Trennung von *innen und außen*, also das Prinzip der osmotischen Zelle, dem Grundmodell des Systems im Sinne von *Luhmann*. „Die Natur kennt keine Sprünge“, sie kennt von der Außensicht aus betrachtet also nur Grade. Aber die Trennung von *innen und außen* ist *jedem natürlichen System eigen*, das sich selbst organisiert. Das Umschlagen von Quantität in eine andere Qualität beinhaltet danach also eine notwendige *Selbst-Zuschreibung*, die Bestandteil jedes nur teiloffenen Systems ist.

Auch erweist sich der Mensch aus der Sicht des strengen Naturalismus als diejenige kleine *Unterform der Natur*, mit der die Natur selbst *ihre eigenen Gesetze* zu erkennen sucht. Für diese Spezies hat die Natur zudem den Idealismus und die gesamten extern verankerten Religionen im Angebot, die dem biologischem Ziel dienen, sich auf diese Weise selbst zur organisieren.

Aus der Sicht des strengen Naturalismus hat also die *Natur* für den Menschen etwa das Angebot der *Fiktionen von Willensfreiheit* und *Selbstverantwortung* und die Idee der externen Verankerung im *Religiösen*. Es hat diese Phänomene nicht etwa nur für den Menschen erfunden, sondern diese bilden folgerichtig zugleich einen (kleinen) Teil der Natur selbst.

Also entweder baut der Humanismus auf den Naturalismus auf und betrachtet ihn als Teil seiner selbst, oder die „Natur“ hat den menschlichen Idealismus und auch die Naturwissenschaften als Angebot für den Menschen evolutionär (aber wohl blind) entwickelt und beinhaltet beides als Teil ihrer selbst. Das eine bildet eine Sicht von innen, das andere eine von außen.

Die pragmatische Antwort lautet deshalb, dass es - aus der Sicht des Menschen - einen *Dualismus* von zwei Welten, von Ideen und Natur, gibt, und dass der Mensch mit beiden Welten „irgendwie zu leben“ hat und sich dazu eine Art von *Dritter Welt* des „Humanismus“ geschaffen hat. Auch die Posthumanisten treten vermutlich zunächst einmal als menschliche Wissenschaftler auf und werden für sich selbst gern auch das beanspruchen, was letztlich auch in der Philosophie vorherrschend anerkannt wird, die bloße Fiktion der Willensfreiheit. Deshalb ist korrekter auch von einer zivilen „Religion“ zu sprechen.

So heißt es bei *Wikipedia* weiter

Daraus wird u.a. geschlussfolgert, dass der Mensch auch nicht das Recht hat, die Natur zu zerstören oder sich selbst als ethisch höherwertig zu betrachten.

Diese Folgerung assoziiert zunächst einmal, dass es Recht und Ethik gibt, was die Naturwissenschaften bestreiten werden. Offenbar sind beide dann auch nicht am Menschen, sondern an der höherrangigen „Natur“ auszurichten. Dahinter steckt die Renaissance einer Art von universellem *Animismus* der beseelten und damit ebenfalls würdigen „Natur“ und ihrer einzelnen Formen. Das aber schließt dann nicht aus, sondern mit ein, dass auch dem Menschen Würde zukommt. Soweit er handelt, trifft ihn auch nach dem Modell des Humanismus die Selbstverantwortung und zumindest die Haftung für das Eigene, hier also die eigenen Handlungen.

Weiter heißt es:

Außerdem wird das menschliche Wissen auf eine weniger kontrollierende Position reduziert, seine Einschränkungen und die Fehlbarkeit des Menschen werden verdeutlicht. ³⁶²

Insofern handelt es sich um eine Form der philosophischen Selbstkritik, die der menschlichen Vernunft ohnehin eigen ist. Der ohnehin vage Begriff und die Idee des Humanismus werden vom Post-Humanismus, wenn man ihn denn derart versteht, recht *eng* und als eine Art von Fundamentalismus ausgelegt. Bei *weiter Auslegung* erfasst der philosophische Humanismus jedenfalls mit seinem letztlich

³⁶² <https://de.wikipedia.org/wiki/Posthumanismus> (20.3.16), Trennung in Absätze nicht im Original.

dialogisch-dialektischen Selbstbild auch diese Art von Negationen und Reduktionen als Teil der Selbstkritik.

Der Mensch setzt allerdings im ersten Schritt (ontisch) stolz bei sich selbst und seinem Selbst an. Er erkennt sich selbst dann aber auch in seiner Begrenztheit an, zumal dann, wenn er sich (als Einzelner, als Population und als Gattung) aus soziobiologischer und systemischer Sicht als „halbautonome Selbstorganisation“ begreift und zudem vom Humanismus als einer „Zivilreligion“ spricht.

Was schließlich die Grundidee vom Trans-Humanismus³⁶³ anbetrifft, so handelt es sich ohnehin als *Transzendenz* um einen Teil der humanistischen Idee der *Freiheit* im Denken. Im Naturwissenschaftlichen finden wir die Parallele dazu als physikalisches Gesetz der zunehmenden *Komplexität* der Welt. Dieses Gesetz bildet dann auch nicht nur den Grundstein für die Idee der (zufälligen) Evolution für die Zukunft, sondern auch rückwärts betrachtet die Erscheinung der Kausalität und der Linearität von Zeit. Mit dem Modell des Urknalls ergibt dann auch eine Art von einmaliger Schöpfungsgeschichte, mit einem astrophysikalischen Schleifenmodell dann sogar der wiederholten Schöpfungsakte. Von ihnen lässt sich das Untermodell von selbstschöpferischen, weil sich selbst organisierenden teilautonomen Subwelten und Sub-Subsystemen ableiten.

Soweit der Transhumanismus aber mit der Frage einhergeht, ob sich die *Technik*, einschließlich der Gentechnik, nicht verselbstständigen könnte, nach dem Modell der künstlichen Intelligenz, bei der der Zauberlehrling seine Kräfte nicht mehr zu kontrollieren weiß, handelt es sich im Kern um ein altes Problem. Schon mit vielen kulturellen Entwicklungen, wie etwa den Kriegstechniken, hat der Mensch sich auch selbst in Gefahr gebracht. Die Gefahren der Atomkraft bilden ein weiteres Beispiel. Den menschlichen Kulturen ist es aus ethnologischer Sicht ohnehin eigen, dass sie eine *Dynamik* entwickeln, die den Einzelnen und seine persönlichen Netzwerke nur noch als Teil des „Schwarms“ erscheinen lässt. Zum anderen gehört die Vorstellung von transhumanen Lebewesen zur Frage nach dem Übermenschen, dessen Eltern aber, bis auf weiteres, einfache Menschen sein werden.

Die Ideenwelten des Post- und Transhumanismus bilden also bei weiter Auslegung Unterformen oder auch Kinder des *Humanismus*, die einzelne und gewichtige seiner Aspekte betonen.

³⁶³ <https://www.google.de/#q=Transhumanismus> (20.3.16).

Insofern als der Mensch sich selbstkritisch nach außen öffnet, gilt auch umgekehrt, dass der Humanismus in den Transhumanismus eingebettet erscheint.

Fragt man anders und bescheidener nach den Extremen oder den Polen, als deren Mitte der Mensch im humanistischen Sinne erscheint, dann werden wir auf die *alte Dualität* von Idee und Natur zurückgeworfen. Beide weitgehend objektiv gedachten Welten unterwerfen sich den Menschen. Für ihn sind der Geist oder auch Realität allein also von transzendenter Art. Der Mensch erscheint als Produkt oder auch Kind dieser beiden Elternteile.

Setzt man schließlich die Würde absolut, so ist nicht zwingend, dass sie auf den Menschen beschränkt sein muss. Erkennt man etwa „Vernunft“, auf die die Menschenwürde vor allem gegründet ist, auch in der Natur, etwa als bioethisches Prinzip der Kooperation, als Gewaltverzicht unter Artgenossen oder als Schwarmintelligenz, so liegt es nahe, den Geist dieser und anderer Gesetze wenigstens als einen *nicht-personalen* aber *vernünftigen Geist* anzusehen. Er manifestiert sich etwa in bestimmten Populationen und Biotopen, indem er ihnen hilft, sich dort relativ autonom selbst zu organisieren. Die Menschen könnten diesen Geist als dem ihren strukturell gleich oder als verwandt ansehen. Sie könnten dann auch postmodern überlegen, was für sie logisch wäre, ihm eine Art von Würde zuzuerkennen.

Methodisch betrachtet, wählt man denselben Ansatz wie das Christentum, das in dualer Weise zwischen *Gott* als Subjekt und Schöpfer der Welt und der *Welt* selbst trennt, dann aber den Heiligen Geist als ein *Drittes* kennt und hinzuzieht, um mit dem „Geist“ Gott und Welt zu verbinden.

Dieser Geist stellt also weder *etwas rein Personales* noch etwas *rein Gegenständliches* dar. Aber er ist doch auch im Subjekt und im Objekt mitenthalten. Er lässt sich dual einerseits mit Vernunft oder auch mit den Gesetzen umschreiben und beinhaltet andererseits Freiheit und Individualität. Seine übliche Ausdrucksform bildet die pragmatische Synthese, er zeigt sich in Analogien und Regelbespiele, Metaphern und Geschichten. Er erweist sich aber ohne ein Subjekt, als sein Träger, ebenso sinnlos wie ohne eine Welt der Gegenstände.

Der religiöse Animismus beruht auf einer solchen Grundeinstellung, wengleich in der *prämodernen* Art als der Unterworfenheit unter die Geisteskräfte der Natur.

Allerdings beinhaltet schon das soziobiologische und systemische Doppelmodell von der *Autonomie und Selbstorganisation nach innen* und der sich öffnenden *Symbiose mit den Nächsten oder der Umwelt nach außen* auch das Gebot der teilweisen *Abschottung*, etwa individuelle durch die Ausprägung einer eigenen *Persönlichkeit* oder durch eine gesellschaftliche Sub-, Haupt- oder eine gesamthumane *Kultur*. Das Prinzip der Abschottung mit dem Ziel der ruhigeren Selbstorganisation gilt auch für die verschiedenen Fachwissenschaften oder die grobe Trennung von Geistes- und Naturwissenschaften.

Je globaler aber die Gesellschaft der einzelnen Menschen wird und je mehr er von der Natur erkennt, desto größer wird seine *Umwelt* und das, was er „sieht“, was also in sein *Nahfeld* gerät.

Seine *Besonderheit* besteht im selbstkritischen Erkennen und Deuten sowie in der Entwicklung von eigenen Sprachen und Normen. Diese Selbstständigkeit hat aus der Sicht des Christentums etwa schon zur seiner Vertreibung aus dem Paradies geführt und ihm andererseits, wie nicht nur die zehn ethischen Gebote belegen, den Dialog mit Gott ermöglicht. Auch diese Geschichten enthalten also ein Stück der Aufklärung des Menschen.

Die anthropologische These lautet: *Offenbar ist die Natur, zumindest die belebte Welt, erst mithilfe des Geistes „ihrer“ Menschen fähig, sich selbst mit ihren Gesetzen zu erkennen und diese bewusst zu nutzen und auch „über“ dieses Erkennen noch einmal nachzudenken. Aus der Binnensicht des Menschen lässt sich daraus eine „Höchstwürde“ gegenüber anderen vor allem „tierischen“ Teilsystemen ableiten. Auch das stolze soziale Selbst-Bewusstsein davon, den nagenden Zweifel daran und die Frucht, von der Außenwelt dominiert zu werden, lassen sich auf diese Weise deuten.*

Die Metasicht darauf lautet: Idee, Natur und Gesellschaft eröffnen drei systemische Welten, die zunächst aus sich heraus zu erklären sind. Die Selbst-Idee der Menschenwürde versucht, alle Aspekte letztlich aus der pragmatischen sozialen Sicht zu vereinen und räumt dabei der Ideenwelt den Vorrang ein.

2. Zwischenruf

Jede philosophisch geprägte Idee, also auch die an sich vage Idee von der Zivilreligion wird nicht nur von außen bedroht, sondern birgt in sich schon den Keim ihrer Auflösung, und zwar zumeist dreifaltig, um entweder in ihre einfacheren Teile, wie etwa Natur und Geist, und deren viele Unterwissenschaften zu zerfallen, in noch größeren und komplexeren holistischen Systemen aufzugehen oder an Zweifel und Nichtwissen zu scheitern.

Die Freiheit des Denkens besteht nun einmal zunächst in der (jugendlichen) „Negation“ der Bedeutung von Ideen, zumal von solchen, die als Leitideen einherkommen, und in der eigenen Rückkehr zur geistigen Ursuppe des Natürlichen. Ebenso ist die (sublimierte) Negation zu erwarten, etwa mit auflösenden Zusätzen, wie Post- oder Trans-, wie im Wort von der Postmoderne. Das Alte wird nicht nur in Frage gestellt, sondern erscheint als überholt, das Neue hat aber noch keine eigene Form angenommen.

Zumeist wird dann auch der Akt der *Formung* selbst zum vorrangigen Gegenstand erhoben, wie mit dem Symbolismus, auf das *Konkrete* und Machbare abgestellt, wie mit der Kommunikationstheorie als einer bescheidenen Wahrheitstheorie, oder sie erweitern die „Vernunft“ durch Elemente einer Emotionalität, wie bei der Religiosität, die als sinnvoll oder als menschlich-existenziell erscheinen.

Stets aber bewegen sie sich dabei doch noch auf der gemeinsamen Ebene des *Wissenschaftlichen* und huldigen damit der Grundidee des Selbstdenkens.

Im positiven Sinne erfährt dadurch eine Leitidee wie die der Zivilreligion ihre Öffnung, sie untergräbt selbst ihre fundamentalistische Grundstruktur, aber sie bewahrt sich damit zugleich ihre eigenen beiden *formalen* Urideen der zivilen *Denkfreiheit* und des zivilen *Dialoges*.

Der lange Dialog zur „Zivilreligion“ ist nunmehr mit einem Zwischenruf in versöhnlicher Weise abzuschließen:

Wissenschaftlich betrachtet sollte es bei einer offenen Antwort bleiben. Das Glauben als solches gehört mutmaßlich zu den menschlichen Eigenschaften. An eine religiöse Rückbindung sollte auch der wissen-

schaftlich denkende Mensch glauben können. Aber es bleibt dann für ihn der säkulare Zweifel, der Mensch habe sich die Religionen womöglich nur selbst geschaffen, um „sich selbst“ besser kollektiv organisieren zu können.

Sinnvoll erscheint es deshalb, bis auf weiteres von einem „dualistischen“ Zwei-Welten-Modell auszugehen und die dritte Welt des bunten Halbkonkreten und offenen Pragmatismus zu einer bloßen Zwischenwelt herabzustufen.

Dieser Dualismus entspricht aus wissenschaftlicher Sicht in etwa dem Verhältnis von *nach innen* gerichteter Quanten-(feld-) Physik und *nach außen* orientierter Makrophysik. Im Übrigen kann der Mensch selbst dann mit diesem Dualismus leben und ihn in seiner Mittelwelt synthetisch vereinen.

Die *innere* Welt produziert das säkulare, menschliche, das innere Denken. Es ist individualistisch und vernünftig ausgerichtet, setzt auf die Eigenverantwortung und regiert die Politik in humanistischer Weise. Das Religiöse erscheint aus der Sicht des Säkularen als die „Möglichkeit“ einer äußeren Weltanschauung und deren Rückbindung an etwas Geistiges.

Die *extern* verankerte Weltsicht ist vermutlich vor allem aus drei Gedanken hervorgegangen und wird weithin von ihnen gespeist.

Sie sind von unterschiedlichem religiösem Gewicht, weil sie jeweils auch mehr oder weniger weltlich gedeutet werden können und auch werden. Der erste ist die Idee der *Ganzheitlichkeit*, die meint, dass Menschen wie alle anderen Wesenseinheiten immer auch „Eins mit allem zu sein“ haben. Das höchste Ganze bildet das Göttliche. Aus der Sicht der weltlichen Systemtheorie handelt es sich also um das eine Höchstsysteem, das alle großen Subsysteme, wie etwa die biologische Natur und den physikalischen Kosmos, durchdringt, Anfang und Ende überwölbt.

Dabei ist die Binnensicht reflexiv ausgelegt, sie ist autonom ausgerichtet und damit „frei“ von externen Vorgaben. Die externe Verankerung des Menschen führt, gleich ob dieses Modell als Subsystem an die Natur im Sinne der Naturwissenschaften und deren fundamentale Gesetze angekoppelt ist oder ob es Teil eines Weltgeistes oder des

Schöpfers einer belebten Welt ist, zu einer Art von „Fremdbestimmtheit“.

Zudem lassen sich unter anderem drei Arten von Dopplung anderer Art ausmachen, die das Religiöse mit einer weltlichen Begrifflichkeit verbinden und das große Ganze wie das kleine Menschliche aufzeigen. Es sind

- der Weltgeist und der Mensch als lebendiges (Sub-) System,
- der Schöpfergott und der menschliche Akteur sowie
- das Schicksal und die menschliche Eigenethik.

Mit diesen Paarungen hat jedenfalls der für Religionen offene westliche Mensch umzugehen. Die Philosophie tendiert zur Offenheit des *Menschen*, die Religionen zu einem geschlossenen *Weltbild*.

Am Ende bleibt dabei, wie stets, zu entscheiden, inwieweit diese Doppelungen einander ausschließen und somit inkompatibel sind oder ob sie sich doch als kompatibel erweisen, weil sie einander ergänzen, sodass sie für den Umgang miteinander eine gemeinsame Kultur des pragmatischen Dritten hervorbringen. Sinnvoll erscheint es dabei dann, eine Zwischenstufe zu verfolgen, beide Alternativen soweit als möglich voneinander getrennt zu halten und sie nur *von Fall zu Fall* gemeinsam zu verfolgen.

Doch jede *synthetische* Vorstellung führt zumindest faktisch über den Holismus zum „*Weltgeist*“ oder auch zum christlichen Heiligen Geist. Diese ganzheitliche Denkweise haftet, auch wenn man sie bei weltlicher Ausdeutung mithilfe der Systemtheorie begreift, immer noch ein starker religiöser Charakter an. Dieser Umstand liegt vermutlich vor allem darin begründet, dass die weltliche *Vernunft* gerade nicht vorrangig ganzheitlich ansetzt. Sie ist eher analytisch und dialogisch ausgerichtet. Mit der Idee der Synthese sind immer auch schon die Grenzen des vernünftigen Verstehens erreicht.

Die zweite Grundidee ist offenbar diejenige des „*Schöpfers*“, des Natur-Gesetzgebers. Dieses Denken beinhaltet bereits eine Personalisierung des Geistes und lässt den Schöpfer zu einem Akteur werden. Diesem entspricht im Christentum die Imago-dei-Brücke, die Gottes Wesen mit dem des Menschen verbindet. Die Idee der Person führt

zum aktiven weltlichen Menschen. Diese Brücke kann aber durchaus auch rückwärts beschritten werden. So könnte sich eben der unvollkommene Mensch für seine eigenen Zwecke ein Ideal nach seinem Bilde und mit seinen Vernunftmitteln geschaffen haben. Die eigene Moral hat er womöglich nur an externe, den Eltern ähnliche Überwesen ausgelagert.

Den dritten Gedankenstrang bildet die *Ethik* mit ihrem Gerechtigkeitsdenken. Ethiken normieren und organisieren das alltägliche aktive Tun des Menschen. Entweder lenkt ihn ein höheres externes Wesen, oder er lenkt sich selbst. Die Ethiken lassen sich problemlos philosophisch betrachten. Man kann sie von Religionen abspalten, verobjektivieren und zu kategorischen Imperativen erheben. Aber sie kommen selten ohne eine Art von Fundamentalismus daher, leiten sich dann also doch auch selbst von etwas Höherem, wie der Vernunft, ab.

Was die Religion von der Vernunft vor allem noch trennt, ist der Umstand, dass die Religionen weniger auf die Vernunft, sondern mehr auf das Geheimnisvolle und das Erleben ausgerichtet sind. Sie setzen vor allem auf das Unbewusste und auf Gefühle wie Zuneigung und Furcht. Den für die Lebenden unfassbaren Tod und damit das Jenseits haben die Religionen zu Gegenstand. Das bewusste Leben im Diesseits bedienen die Vernunftlehren. Das Passive haben (eher) die Religionen im Blick, das Aktive (eher) die Vernunft. Aber beides ist kaum zu trennen. Jedes „Ich“ und jedes „Wir“ ist ständig gefährdet und muss sich um seine Existenz kümmern.

Die „dunkle“ Seite des Menschen, das Unbewusste und das Böse, den „narzisstischen“ Stolz und die „gehorsame“ Unterwerfung beleuchtet inzwischen auch die wissenschaftliche *Psychologie*. Unter anderem mit ihr ist aus der Moderne der Aufklärung die brüchige Postmoderne geworden. Dieser Seite der Zivilreligion und zugleich der Frage nach der Vermittlung zwischen Ethik und biologischer Motivation ist deshalb eine weitere Schrift zu widmen. Die Suche nach dem „*normativen Überbau*“ der Zivilität, beziehungsweise dessen (Re-) Konstruktion der Idee von der Zivilreligion findet zunächst und vor allem, wenn auch nicht ganz ausschließlich, im aufgeklärten „Hellfeld“ statt.

Ferner ist noch einmal über den Weg nachzudenken:

- Die Idee von der Zivilreligion soll als geistige Höchstidee dienen und alles diesem Anspruch gemäß überwölben.
- Ihre westliche Ausprägung bildet die Selbstheiligung des demokratischen Präambel-Humanismus.
- Zu erörtern ist sie mit den Methoden und den Standpunkten der Kulturphilosophie (von innen) und denen der Kulturwissenschaften (von außen).
- Zu erklären war dabei zunächst das Vorverständnis, die Herkunft der Idee.
- Danach war die Idee vor allem kulturphilosophisch auszuformen,
- um sie dann im Dialog mit anderen verwandten Vorstellung jeweils zu konkretisieren und
- sie am Ende dann auch zu öffnen.

Dabei ist zum Schluss des Dialoges noch einmal zu versuchen, den Spieß umzukehren. Bislang war die Idee von der Zivilreligion vor allem als ein „Gegenstand“ zu behandeln. Das bedeutet, dass sie vor allem einer Betrachtung zu „unterwerfen“ war. Damit erheben sich Subjekte, die so vorgehen, zumindest fiktiv über sie. Diese Art von moderner Aufklärung ist einfach und als Zwischenschritt überaus sinnvoll.

Ein zusätzliches ständiges Nachdenken über die eigene Subjektivität, also das *Selbst* oder über die Abhängigkeit von der *Gesellschaft*, also der Sprache oder dem Konsens oder das Eingebundensein des Menschen in die *Natur* oder über alles gemeinsam ist zwar möglich und gewiss sachgerechter. Aber die modellhafte Subjekt-Objekt-Trennung erweist sich als einfacher und handhabbarer. Sie erlaubt es, zu „objektiven“ Informationen zu gelangen und sie wie eine Ware auszutauschen oder gar kunstvoll deutend zu verfremden, gerade auch für den Wissenschaftler. *Aber mit jedem wissenschaftlichen Artikel bringt der Autor ein priesterliches Opfer auf dem Altar des „menschlichen Geistes“ dar.* Gerade er lebt und glaubt faktisch an die „Zivilreligion“, und zwar auch dann, wenn er diese Idee als solche für nicht überzeugend erachtet oder wenn er als Naturwissenschaftler das Geistige grundsätzlich ablehnen sollte.

Auch jeder *menschliche Sprecher*, der mit seinen Worten wie üblich zugleich auf Gewalt verzichtet oder sie zumindest abmildert, verhält sich nicht nur zivilisiert. Er opfert auch eine *Handlungsalternative* auf dem Altar der menschlichen Höchst- und Selbstidee des weltlichen Humanismus.

Allerdings ist der Humanismus auf *den Menschen* bezogen. Dies ist eine beachtliche Einschränkung, und zwar zum einen im Hinblick auf die großen Schöpfer- und Hüter-Religionen. Aber auch sie verherrlichen einen externen Geist und bieten immerhin einen Dialog an, der einen schwachen, aber existenten menschlichen Geist erreichen soll. Säkular betrachtet geht die Begrenzung auf den Menschen von Seiten der Natur aus. So wird über den (auch menschlichen) „Geist der Natur“ am Schluss noch einmal nachzudenken sein.

Mit diesen beiden Einschränkungen findet also zugespitzt mit „jedem Wort“ ein Opfer auf dem Altar der allerhöchsten Zivilität statt. Der „fromme Glaube“ an den Geist des Zivilen (im Mitmenschen) ist „nötig“, so könnte man aus kulturwissenschaftlicher Sicht anfügen, weil er -auch wenn er im Konkreten kontrafaktisch aufrechterhalten wird- das *Vertrauen* auf Gegenseitigkeit oder auch kollektive Solidarität beinhaltet und so erst Gesellschaften ermöglicht und aufrechterhält.

Damit soll die Darstellung der Höchstidee der Zivilreligion als *Kulturphilosophie im materiellen Sinne* abgeschlossen sein. Aber wie immer bedarf der Inhalt einer Form und eines Zwecks.

2. Teilbuch

Weltliche Religion:

Konstruktion und Tradition

4. Kapitel

Zivilisation im bürgerlichen Sinne

I. Zum rechts- und sozialphilosophischen Überbau

1. „Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit“ als Mittel zu einem Zweck

Folgend soll die Suche nach der „Konstruktion und Tradition der Zivilreligion“, der eher materiellen Kulturphilosophie, die der Zivilisationsphilosophie eher formende Aspekte zuführen soll.

Das erste große Element soll mit dem Titel „*Zivilisation im bürgerlichen Sinne*“ umschrieben sein.

Vor dem bürgerlichen Hintergrund der Idee der Zivilreligion sind „*Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit*“³⁶⁴ kurz aufzugreifen und von einem *kulturellen Standpunkt* aus zu beleuchten, der allerdings etwa die Menschenrechte miteinschließt. Dabei spielen neben den Sprachdenkgrenzen, etwa das hermeneutische Grundproblem der im Kern immer rational-vernünftigen Philosophie, eine wichtige Rolle. Eine bestimmte, hier die westliche Zivilisation von Menschen versucht, wenngleich schon seit der Antike und durch ständige Rückkopplung mit ihr, ihre eigenen Grundelemente zu erkennen.

Zumindest formal betrachtet bilden „*Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit*“ offenbar nur *Mittel und Verfahren*, die einem *höheren Zweck* dienen. An dieser Stelle wird der Jurist zur Ebene der rechtlichen Zivilisation und der Menschenrechte überwechseln. Dieser höhere Zweck besteht zwar im nächsten Schritt in der Befriedung eines

³⁶⁴ Zu: „*Zivile Versöhnung, Ver-Sühnen und Mediation, Strafe und Geständnis, Gerechtigkeit und Humanität aus juristischen Perspektiven*“ siehe Montenbruck, *Zivile Versöhnung, Zivilreligion II*, 2016, so lautet der Untertitel des gesamten Bandes II. - Zudem: „*1. Teilbuch: Ziviles Recht - Versöhnung, Mediation und demokratischer Humanismus*“, 18 ff.; „*2. Teilbuch: Humanes Strafrecht - Wesen, Geständnis und Versöhnung*“, 210 ff.; „*3. Teilbuch: Gerechtes Recht - Gleichheit, Humanität und Sinn*“, 429 ff.

schweren und hoch emotionalen sozialen Konfliktes.³⁶⁵ Dazu bedient man sich eines rituellen Verfahrens, das auch selbst schon den Effekt der *Verfremdung* und der *Beruhigung* mit sich bringt. Aber auch die Befriedung bildet noch keinen Endzweck. Sie bildet ein *Mittel* zur positiven friedlichen *Kooperation*. Sie meint im Idealfall die allseitige vorteilhafte Arbeitsteilung innerhalb einer bündischen *Friedens- und Bekenntnisgesellschaft*.

Deren Grundlage und Wesen wiederum bilden die Menschenrechte. Diese beinhalten zweierlei Elemente: Sie ergeben sich aus der Verbindung des höchsten Menschseins mit der Idee eines dazu gehörigen Rechts. Der Begriff des gemeinten *Menschseins* ergibt sich aus der „Menschenwürde“, Art. 1 I GG. Das „Recht“ dieser würdigen Menschen erscheint nicht nur als ein eigenes Recht der *individuellen* Menschen, sondern dürfte auch für ein solches *Rechtssystem* oder eine solche Rechtsordnung stehen, wie sie das gesamte Grundgesetz nachfolgend zunächst als Grundrechtsteil und dann als gesamten *Verfassungsstaat* mit der Grundlegung in Art. 20 GG darstellt.

2. Nationale Staatsreligionen: Menschenrechte und Demokratie

Zu einer provokanten, aber auch selbstkritischen These zugespitzt und bereits in einer selten zitierten Formel enthalten, offenbart ein Satz der deutschen Verfassung ihren Grundcharakter als ein *deutsches Staatsbekenntnis*, das zumindest innerhalb der Verfassung auch als Staatsreligion gedeutet werden kann.³⁶⁶ Dieser zweite Absatz des ersten Arti-

³⁶⁵ Aus soziologischer Sicht zur Friedens- und Konfliktforschung, siehe: Wasmuth, Friedensforschung, 1992, etwa 7 f.; sowie: Sommer, Gewalt, 1998, 206 ff., 211; zudem: Imbusch/Zoll, Überlegungen, 1994, 9; sowie auch: Wurth, Erarbeitung, 1989, 21 ff. und Janis, crisis, 1986, 381 ff.

³⁶⁶ Aus staatsrechtlicher Sicht umstritten, siehe aber Starck, in: Mangoldt/Klein/Starck, Grundgesetz, 2010, Präambel, Rn. 86: „Anschluss an die europäische Menschenrechtskonvention, die naturrechtlich begründet ist“. Dazu auch: Zippelius, in: Bonner Kommentar, GG, 2015, Art. 1 Rn. 43. Vorsichtiger Kunig, in: Münch, I./Kunig, Grundgesetz, 2012, Art. 1, Rn. 38 („Das GG kann nicht festlegen, warum diese in Bezug genommenen Menschenrechte gelten, es kann sie nur – wie in Art. 1 II geschehen – ausdrücklich gutheißen.“). Es handele sich um eine „politische Handlungsanleitung“ und insofern die „Loslösung von naturrechtlich religiöser Fundierung“ (Kunig, in: Münch, I./Kunig, GG, 2012, Art. 1, Rn. 39). Aber auch damit bleibt offen, ob dann nicht eine *politische* Staats-Anleitung vorliegt, und zwar aufgrund der zugrundeliegenden Menschenrechte, zumindest aber ein fortdauerndes

kels, in dem nur einige Worte hervorgehoben zu werden brauchen, lautet:

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

Zumindest innerhalb der Verfassung und damit innerhalb des deutschen Staatsrechts regieren allein die Menschenrechte als höchster Endzweck. Auf ihnen ruht eine weltliche Dreifaltigkeit von

(1) menschlicher Gemeinschaft,

(2) universellem Frieden und

(3) Gerechtigkeit in der Welt.

Diese deutsche „Staatsreligion“, auf deren unübliche Bezeichnung nachfolgend noch näher einzugehen sein wird, besteht also zunächst in einem gemeinsamen säkularen westlichen Bekenntnis zu den Menschenrechten der (würdigen) Menschen.³⁶⁷ Verwoben scheint dieses Bekenntnis zudem mit vier hohen und religionsnahen Idealen zu sein:

- dem Menschenbund in der Form der „menschlichen Gemeinschaft“, die aus solchen würdigen Menschen besteht,
- der Idee des „Friedens“, also vor allem des Verzichts auf inhumane Gewalt und
- der „Gerechtigkeit“ zwischen den gleich würdigen Menschen,
- und zwar universell „in der Welt“.

„Bekenntnis“, so gleichwohl Kunig, in: Münch, I./Kunig, Grundgesetz, 2012, Art. 1, Rn. 37. *Außerhalb* des Rechts stehen unter anderem die Politik, die Philosophie und die Theologie, und überdies, alles für ihre Zeit bündelnd, die Verfasser der Präambel mit Ihrem Credo.

³⁶⁷ Siehe: Häberle, Menschenwürde, 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“.*

Dieser Bekenntnissatz, der als Teil des ersten Artikels das Deutsche Grundgesetz mit einleitet, rundet dann noch die Heiligung des demokratischen Verfassungsstaates gemäß Art. 20 GG ab. Die sogenannte Ewigkeitsgarantie in Art. 79 III GG umfasst folglich neben dem gesamten Art. 1 GG auch den gesamten Art. 20 GG. Jedenfalls innerhalb der bestehenden Staatsverfassung gilt er als unaufhebbar.

Die säkulare „menschliche Gemeinschaft“ des Art. 1 II GG erscheint also religiös gedeutet als eine Art *heiliger Bund*, und zwar zwischen einerseits den würdigen Menschen und andererseits dem neuen Staat, als dem von den Menschen selbst geformten demokratischen Verfassungsstaat im Sinne des Art. 20 GG.

Beide fügen sich überdies als *Synthese* zu einer „verfassten Gesellschaft“ und damit zu einem Verfassungsstaat in einem weiten, die Zivilgesellschaft mit umfassenden Sinne³⁶⁸ zusammen. Diese verfasste Gesellschaft regiert dann der soziale und kommunikative „Geist“, den der demokratische Gesamtstaat institutionalisiert.³⁶⁹

Diese Gesamtgesellschaft des deutschen Verfassungsstaates im umfassenden Sinne bettet sich bewusst in einen Teil derjenigen politischen Gesamtwelt ein, die sich zur Höchstidee der Menschenrechte und der Demokratie bekennt. Hinter einer konkreten nationalen „deutschen Staatsreligion“ steht also zudem eine analoge, aber weichere universalistisch ansetzende Zivilreligion des real zunächst erst einmal nur westlichen „demokratischen Humanismus“.

Auch wenn man an dem Charakter des Bekenntnissatzes in Art. 1 II GG zweifeln und die Staatspolitik, die er steuern soll, nicht noch

³⁶⁸ Zum Verfassungsstaat im engeren Sinne des Grundgesetzes, und zwar aus der Sicht von Staat und Kirche in der Gesellschaft: „*Der demokratische Verfassungsstaat schafft sich nicht etwa Freiheit von Religion, Weltanschauung, Kunst und Wissenschaft, sondern er erkennt sie an, weil er nach seinem Verständnis keine Macht über sie hat.*“, Link, Staat, 2006, 257 ff., 268. Dazu auch: Zippelius, Staatslehre, 2010, §§ 29 II, 33 I. Der Verfassungsstaat im weiteren Sinne steht insofern über dem Verfassungsstaat des Grundgesetzes, als er die Grundfreiheit nicht als Gegenstand betrachtet, sondern als Teil seines Selbstbewusstseins, etwa im Sinne der Präambel des Grundgesetzes.

³⁶⁹ Dazu aus der Sicht der Soziologie: Beck, Gott, 2008, 126: „An die Stelle des Individuellen wie des allgemeinen moralischen Individualismus tritt die *institutionalisierte Individualisierung*“, und zwar insbesondere als allgemeine Menschenrechte.

überhöhen will, beinhaltet das gesamtwestliche Bekenntnis zu Demokratie und Menschenrechten den Charakter eines zivilen Religionsersatzes, der mit einem fast absoluten Herrschaftsanspruch auftritt.

Religionen verlangen in der Regel auch *Opfer* für die jeweiligen Höchstideen. Die säkularen Opfergaben der nationalen und der übernationalen westlichen Zivilisation bestehen in einer Art auch philosophisch begründbaren moralischen Tugendpflichten gegenüber den humanen Nächsten. Aus einer schlichten Vertragssicht, die jedem Bunde ebenfalls innewohnt, handelt es sich um einen begrenzten, aber beachtlichen *allseitigen Freiheitsverzicht zum allseitigen Wohl*, also dem Gemeinwohl. Hinzu tritt das besondere Freiheitsopfer der *Toleranz* in den Antworten auf letzte Fragen. Das Wort Toleranz stammt von Dulden, meint also ein, wengleich *noch erträgliches Leiden* an und unter fremden Dogmen.³⁷⁰

Anthropologisch betrachtet dienen die großen Religionen dem Streben nach dem „Heil“. Dazu gehört die Suche nach „dem Heiligen“ als Idee, etwa als „Heiligem Geist“, als lebendigem Atem des Schöpfers. Gewünscht werden auch repräsentative „heilige Personen“ und Vermittler des Heiligen wie Schamanen und Priester. Dem Bedürfnis nach Heilssuche geht das Erlebnis von „Unheil“ voraus.³⁷¹ Aus der Sicht der Rechtsidee handelt es sich um elementares Unrecht.

Säkularisiert spiegelt sich der religiöse Heilsgedanke im idealen Guten oder politisch gewendet im *ethischen Gemeinwohl*. Liberal und utilitaristisch entspricht das Heil dem Glück der möglichst Vielen. Sozial, im Sinne von solidarisch gelesen, liegt das Heil in der sozialen Wohlfahrt der Allgemeinheit.³⁷² Gemeinwohl geht vor Eigennutz, lautet eine zu weitgreifende, aber darauf gründende Formel. Hinter ihr steht

³⁷⁰ Zum zivilisatorischen Dreiklang von Toleranz, Gabe und der „Supererogation“ als der überpflichtgemäßen Gabe: Heyd, *Giving*, 2006, 149 ff., aus der Sicht der gerechten und der überpflichtgemäßen Gabe verbunden zu „*Giving, Forgiving and Toleration*“. Das Geschenk sei immer mit der Annahme verbunden, die darauf folgende Vergebung sei unverdient, und die Toleranz besteht in Versöhnung mit etwas, was letztlich nicht tolerierbar sei.

³⁷¹ Zum Heil, im Wesentlichen als Abwendung von Unheil, als anthropologische Konstante: Topitsch, *Heil*, 1990, u.a. 118, aus der negativen Erfahrung mit der Konsequenz, das ewige Heil zu suchen.

³⁷² Zur Dreieinigkeit in der Verwendung des Begriffs des „*religiös-utilitaristischen Wohlfahrtstaates*“: Weber, *Aufsätze*, 1922/1988, I, 424 f.; zudem: Noguchi, *Kampf*, 2005, 66 f.

aus liberaler Sicht immerhin die Notwendigkeit, für die Kooperation mit anderen Individuen individuelle Opfer an Freiheiten bringen zu müssen.

Aristoteles, einer der antiken Ahnherren der politischen Philosophie, verwendet die folgende *Metapher*, die uns als Metapher zugleich hilft, unsere Welt sprachlich zu verstehen³⁷³:

*„Wenn in einem lebenden Organismus das Gleichgewicht und das symmetrische Heranwachsen der Organe gestört werden, so wird das Tier krank und geht zugrunde. So ist es auch im Staatswesen. Das unverhältnismäßige Emporwachsen einzelner Güter der Gesellschaft erzeugt Verfassungsänderungen“.*³⁷⁴

Auch in den europäischen Demokratien gilt die Unverhältnismäßigkeit als Maßstab für die Verfassungsmäßigkeit eines staatlichen Eingriffsaktes. Denn das grobe *Übermaß* bildet eine Form der Ungleichheit.

Insofern ist auf *Rawls* zu verweisen, der die angloamerikanische Kultur der betonten Freiheit in ein Prinzip der – universellen – Fairness überführt. *Rawls*³⁷⁵ inzwischen selbst schon klassische Gerechtigkeitstheorie bemüht sich am Ende um das Ideal eines „*systemisch-harmonischen Ausgleichs*“. Denn seine schon klassische These lautet:

„Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.“

Will der politische Staatsphilosoph *Aristoteles* bescheiden mit einem minimalethischen „*Übermaßverbot*“ die Auswüchse beschneiden, so gibt *Rawls* die dynamischen Grundregeln für eine demokratisch-republikanische Harmonie vor.

Eine bunte Familie von Begriffen, wie das Heil, das Gute, der Gemeinnutzen, die Wohlfahrt, die Sozialethik oder die Chancengleichheit, beschreibt also aus verschiedenen Blickwinkeln in etwa denselben Kerngehalt. Sie alle verlangen Opfer und Verzicht vom Einzelnen

³⁷³ Zum "*Leben in Metaphern*" und zum "*Gebrauch von Sprachbildern*" siehe Lakoff / Johnson, *Leben*, 2011, 59 ff.

³⁷⁴ *Aristoteles*, *Politik* (Gigon), 2003, Buch V, 1302a, 504. Dazu auch: Oechsler, *Gerechtigkeit*, 1997, 65.

³⁷⁵ *Rawls*, *Theorie*, 1993, 81 und 104.

und von Gruppen. Dafür bewirken sie eine himmlische Ordnung, den Frieden, die Harmonie, den systemgerechten Ausgleich oder auch eine utopisch-ideale Verfasstheit.

II. Elemente und geistiges Wesen der Rechtskultur, Thesen

1. Räumliche, personale und systemische Rechtselemente

Wer für das Wesen einer Kultur zum einen auf das westliche „Zivile“ setzt und zum anderen auf den Gedanken des Lebendigen und dessen „Organisation“, der darf erwarten, diese in einem Rechtswesen konkretisiert zu finden, das auch den Gesetzgeber, den Richter und den Verwalter mit einbezieht

Mit der Idee einer solchen *dreigeteilten* aktiven, passiven und neutralen Es-Person lassen sich dann insbesondere auf der normativen Ebene auch die *Rechte, Pflichten und objektiv-neutralen Rechts- und Gerichtssysteme* verbinden. Zudem ist zu versuchen, die *kantsche* Dreifaltigkeit von „Raum, Zeit und Bewegungen“ nutzbar zu machen.

Das deutsche Modell: So existiert mit dem Gedanken der Neutralität einerseits eine Form der Beschreibung des empirischen Seins. Andererseits kann dieses „Etwas“, das eben auch negativ als „nicht-personal“ zu verstehen ist, sich alsbald wieder zum „Gegenstand“ von realen und auch geistigen Eigentumsrechten und zu einem entsprechenden Rechtsstreit zwischen bestimmten aktiven Rechtspersonen verwandeln.

Der „Gegenstand“ im Recht assoziiert auf diese Weise eine Art von Objekt im räumlichen Sinne. Dahinter steckt die weltliche Art von Subjekt-Objekt-Spaltung, die beides schafft und erfordert, die Idee des würdigen Ich-(Selbst-)Subjektes und die Es-Idee des neutralen (und seelenlosen) Objektes.

Das Ich-Eigene ist bezogen auf den *eigenen Körper*, aber auch auf externe Objekte, wie (mobile) Waren, (immobile) Wohnräume oder im Außenbereich Ländereien, die der eigenen Nutzung dienen. Mit der großen Anzahl von solchen Rechtsgegenständen und deren Verflechtung entsteht, am Beispiele des Rechts ein rechtskultureller *Raum*. Auch das Recht wird auf diesem Wege verobjektiviert. Es gibt dem

Rahmen nach innen je nach Sichtweise eine Art von Ordnung, Struktur oder auch System.

Die Verobjektivierung von *Normen* ist die Folge und die große Möglichkeit dieser Art des Denkens. Daraus ergibt sich als Leitidee – insoweit- dann die Heiligung der *Normen als Normlogik* in der Form der Hierarchie, von der von einer Grundnorm (*Kelsen*), alles abgeleitet werden kann. Deren inhaltlichen Kern bildet die Idee der Gerechtigkeit in der Form einer *Minimalethik* der Grund- und Menschenrechte (*Radbruch*), gebündelt in der Würde des Menschen und in einem Staat der sich über das Recht definiert, den Rechtsstaat. Das ist vereinfacht das idealistisch-neutrale deutsche Leitmodell. Dabei rufen Leitmodelle, ohne die keine Einheit möglich wäre, immer auch Gegenbewegungen und Nebenströmungen hervor, die sie nicht völlig einfangen können. Ohne solche, die in anderen Kulturen die Kraft haben, Leitbilder zu verkörpern, würde jede Kultur erstarren, zumal sie nicht mehr im systemischen Sinne nach außen in osmotischer Weise geöffnet wäre.

Die objektiven Rechte, die „als solche“ gelten, bilden die Elemente des *Rechtsidealismus*, wie vor allem die Grund- und Menschenrechte auf Leben, Freiheit, Ehre und nicht zuletzt das auf Eigentum. Deren Abstraktion ist das Recht als solches, dessen Kern die Minimal-Werteethik darstellt. Konkretisiert sind es die Grund- oder Menschenrechte, die einer Person gehören, und sie zugleich zu definieren helfen. Ist ein Staat diesem Rechtsdenken unterworfen, bezeichnet er sich – insofern- als Rechtsstaat. Auch können dann unverfügbare Rechte existieren, wie etwa das Leben.

Gerichte, Exekutive und selbst der demokratische Gesetzgeber sind diesem höchsten Rahmenrecht unterworfen, das zugleich die Verfasstheit der Rechtskultur beinhaltet. Das verfügbare Recht regelt vor allem der Gesetzgeber in der Form von Gesetzbüchern.

Das gerechte „Seine“ der Ich- und der Wir-Personen beschrieben mit der Raumidee des *Eigentums* erschafft dabei die Grundidee des Rechtes eines „*autonomen Herrn*“.

Erst mit dem Eigenen oder mit dem Recht darauf ist der Herr auch ein Herr. Auf diese Weise kommt zum Raumelement das *Macht*-Phänomen der *Herrschaft* über etwas Körperliches. Das Geflecht mit anderen Herren nach außen und die Organisation nach innen fügen

dann politisch-soziale Elemente hinzu. Der Raum wird mit einem Verbund von Personen gefüllt, die aber ihrerseits erst diesen Raum definieren. Dass sie gern auch eroberte Räume als eigene definieren, zeigt das Ausmaß der Künstlichkeit, aber auch die Bedeutung des Raumes. Je immobile (stationärer) Gesellschaften sind, wie bei den modernen Staaten, desto gewichtiger ist die Seite des Raumes, und zwar als Territorium.

Das angloamerikanische Grundmodell. Man kann aber auch von der (mobilen) *Person* und ihrem *Handeln* ausgehen und die Idee des Raumes damit in eine dienende Rolle zurückdrängen.

Die Person, und zwar die Ich- wie die Wir-Person, begreift sich zwar auch über das Eigene, aber dann vor allem über die eigene Handlungs- und damit auch die Chancenfreiheit. Das Eigentum wird Teil der *Freiheit*, etwa das Geld als geronnene Handlungsfreiheit, die Ehre, die körperliche Integrität und selbst das Leben erscheinen als verfügbar. Dann wird auch das Recht vor allem „personal“ und über die Verfügbarkeit beschreiben, und es entstehen personale Rechtskulturen. In (us-) pragmatischer Weise erklärt etwa *Tatjana Hörnle* ein solches Modell. Sie stellt zum einen auf den externen Blickwinkel der „anderen“ ab. Deren „*Verhaltensanforderungen*“ habe der Täter „*missachtet und Unrecht begangen*“. Dazu will sie die „2. *Person-Perspektive*“ berücksichtigen,³⁷⁶ für die sie sich an *Stephen Darwall* anlehnt. Diese sei auf die Wechselseitigkeit zwischen Du und Ich angelegt, „*wenn wir bezüglich des Verhaltens und der Absichten des Anderen Ansprüche erheben und anerkennen.*“³⁷⁷

Diese Sichtweise betont nicht den Raum, sondern sie setzt auf die Dynamik. Im Dreiklang von Raum, Zeit und Bewegung betont sie die Bewegung, und zwar die des einzelnen Akteurs. Nicht die Gesetze oder die Rechtsgegenstände sind aus der Sicht des Rechts entscheidend, sondern die *handelnden Akteure* mit ihren Rollen als Gesetzgeber, als Richter und als Verwalter. Sie schaffen und verfügen über das

³⁷⁶ So etwa Hörnle, *Kriminalstrafe*, 2013, 52 ff; Darwall, *Second-Person*, 2006, 3.

³⁷⁷ Hörnle, *Kriminalstrafe*, 2013, 52 ff, 79 (Sie bietet in ihrem Schlusswort „*Ein Plädoyer für Änderungen in der strafrechtlichen Verbrechenslehre*“ und „rekonstruiert das plausibelste Modell menschlicher Entscheidungsfindung“ und dazu *spricht* sie sich für einen „*Verzicht auf einen Schuldvorwurf aus und dafür, dass der den Tätern gemachte Vorwurf konsequent auf das Tatunrecht zugeschnitten werden müsse.*“ (aus dem Abstrakt).

Recht. Aus den Rechtsgegenständen werden Prozesse, innerhalb derer die beteiligten Akteure Rechtsfälle mit dem Charakter von Rechtsgeschichten ausbreiten. Dabei liegt das Schwergewicht auf dem Handeln. So gilt selbst das Sprechen als Sprechakt (*Searle*). Geheiligt wird damit vor allem die Interaktionsfähigkeit der Akteure.

Das französische Leitbild. Drittens kann man aber auch *gleich* auf die lebendige *Gerechtigkeitsstruktur* oder *das ausgleichende Meta-System selbst* abstellen oder eben von den Grundelementen einer *Rechtskultur* sprechen, die sich über Generationen hinweg tradieren und zugleich immer wieder neu ausprägen. Dann werden der *Raum* und die interaktive Person dem eher holistischen *Raum-Zeit-Bewegungsmodell* der Selbstorganisation unterstellt. Es organisiert alles sich selbst, ist dabei aber vor allem auf das *Schicksal* der Veränderung und damit auf die *Zeit* ausgerichtet. Die empathische und hoch literarische *Kommunikation* selbst steht im Mittelpunkt (*Sartre, Foucault*).

Was dabei hilft, gilt dann auch als (systemisch) gerecht. Die objektiv-idealen Rechtswerte und die personal-subjektiven Freiheitsrechte bilden gemeinsam mit ihren Rechtsträgern (osmotische) Untersysteme in einem kulturellen Gesamtsystem. Aus anthropologisch-politischer Sicht besteht dessen doppelt spannungsreiche Hauptaufgabe vereinfacht darin, Gemeinschaft und Individuum zu versorgen und dafür eine „Mitte“ zu finden: Einerseits haben sie für kollektive Identität zu sorgen und damit ihren eigenen Zerfall durch Selbstorganisation zu bekämpfen. Deren anderer Zweck ist darin zu sehen, ihren halbautonomen Untergliederungen, bis hin zu den einzelnen Menschen, den Nutzen der Arbeitsteilung zu verschaffen und ihnen das Vertrauen in die Zukunft zu gewährleisten. Beides ist nicht nur von Fall zu Fall, sondern vor allem von Typus zu Typus zu regeln.

Alle drei Grundmodelle, und im Übrigen auch deren Negation, gehören für die westliche Welt zusammen und bilden jeweils auch die großen Gegen- oder Nebenströmungen des anderen. Die Dreifaltigkeit von „Raum, Bewegung und Zeit“ stellt dafür weltliche drei Ankerbegriffe zu Verfügung.

Daneben gibt es aus der westlichen Sicht betrachtet, viertens die *Negation* des Eigenen. Man kann die Rechtsgrundlage danach unter anderem nicht als Eigenes ansehen, sondern als *von außen* abgeleitet begreifen. Dann gibt es einen personalen religiösen Oberherrn mit irdischen Stellvertretern oder auch eine nicht personale beseelte *Es-*

Überwelt. Vor dem Eigentum der Landherren und Händler bestanden etwa die im Ansatz noch verwandten traditionellen Nutzungsrechte (Allmenden), auf die sich Gruppen von Jägern, Fischern und nomadische Hirten berufen haben. Sie waren diesen bestimmten Gemeinschaften allerdings nur von der vergeistigt gedachten Natur allenfalls „verliehen“ und sie selbst waren beseelte Teile der Natur. Die Nutzungsgründe selbst „gehörten“ im westlichen Sinne also der beseelten Natur. Der beseelten Umwelt gegenüber bestanden deshalb direkte *Tribut- und Dankbarkeitspflichten*.

Die beseelte Welt beherrscht die reale Welt. Insofern handelt es sich um eine frühe Form der Dualismus.

Aber die Tribut- und Dankbarkeitsbezeugungen kann man auch wiederum als einen Ausdruck der einfachen Wechselseitigkeit begreifen und von der reinen Unterwerfung trennen. Auch soweit sie als Bußen für Tabuverletzungen gedacht waren, gingen sie von einer Art der Verantwortlichkeit der Akteure gegenüber Geistwesen aus. Dieses Denken beinhaltet eine Art der „Rückbindung“, auch wenn die geistige (analog zur realen) Einbindung in die Umwelt außerordentlich groß ist.

Aus der westlichen Sicht steckt umgekehrt und zumindest auf den zweiten Blick auch im schillernden Satz von der Zuteilungsgerechtigkeit, jedem das „Seine zu gewähren“, neben dem eigenen (subjektiven) Recht erstens immer auch der gesamte Hintergrund des Gerechten. Zudem umfasst der Grundansatz der Zuteilung die Begrenzung des Seinen; er meint eine fortbestehende Sozialpflichtigkeit und ummantelt mit dem politischen Grundgedanken „des Tributes“, der einer Person selbst zusteht, auch eine Dankbarkeitsidee gegenüber dem fremden Geber. Denn er erspart zumindest den Streit und Kampf um das Seine.

Diese Höchstideen und ihre Grundstrukturen können wie die *Demokratie* einen dienenden Charakter besitzen. Sie können aber auch selbst zu übermächtigen Systemen ausreifen und zu Monokratien führen, die Solidarität für das Gemeinwohl erzwingen. Insofern erscheint es sinnvoll, der formalen Höchstidee der Gerechtigkeit, deren eigener Kern in der bloßen Wechselseitigkeit und fairen Gleichheit besteht, das mächtige Regime des Ordens zu übertragen.

Aus der Doppelsicht eines *säkularen Humanismus*, der sich vor allem als *humaner Individualismus* im Sinne des einzelnen würdigen Menschen begreift, gehört dazu dann auch, sich seiner eigenen höheren moralischen Identität zu unterwerfen und sei es auch nur, um sie nicht um seiner selbst willen zu beschädigen oder gar einzubüßen. Der eigenen Moral hat der autonom gedachte Mensch, also derjenige, der sich wirklich als selbstgerechter, vernünftiger Mensch begreift, ein „*Geschenk-Opfer*“ an Freiheit zu erbringen. Dieser gemischte Gaben-Tribut bedient und stärkt zunächst einmal die eigene Würde und Selbstachtung des Menschen. Denn jene ergeben sich vor allem aus der Idee der Selbstbeherrschung.

Aus der Sicht der „höheren Vernunft an sich“ gilt Ähnliches. Danach stellt sich dieser Tribut etwa als der ebenfalls gesamtstützliche Freiheitsverzicht im Sinne eines „*common sense*“ (als Suche nach „*consent*“³⁷⁸) oder als „*volonté générale*“ des zugleich *vernünftig, frei und sozial* gedachten westlichen Menschen dar. Aus der Sicht der Gemeinschaft der Vernünftigen ist dieses Opfer des Freiheitsverzichtes ferner zugleich auf ihrem Altar erbracht. An der Vernunft selbst aber hat jeder Mensch, mit seiner Grundfähigkeit dazu, seinen Anteil. Er ist Teil der auf der Idee der Freiheit und der Eigenverantwortung gegründeten Vernunftwelt.

Wie auch immer, auf diese Weise ist auch die westliche Rechtskultur Teil einer Geisteswelt, die sich an semireligiösen Leitideen ausrichtet, die man auch als Teil einer höheren Gerechtigkeit zu begreifen vermag.

2. Friedens- als Zivil- und als Verfassungsverträge

Das „Seine zu erhalten und auch selbst zu gewähren“, bedeutet dann auch, sowohl einen anderen Gleichen, als auch eine andere höhere Geberperson mit zu denken. Zur jeder „aktiven“ Rechtslehre gehört ferner eine „passive“ Pflichtenlehre. Auch umgekehrt erwächst aus jeder Grundpflichtenlehre der Anspruch auf großmütige Fürsorge und die Anerkennung wenigstens als ein untertäniges Mitglied, ein

³⁷⁸ Siehe zu Begriff und Bedeutung von „*consent*“ im angloamerikanischen Rechtskreis: Christiano, *Legitimacy*, 2012, 380 ff., 382 („... *how does one person acquire the moral power to impose duties on another? Consent does this in part by having the person impose the duty on himself, with the concurrence of the power holder, as one does with a promise.*“).

„Knecht“ (englisch gewandelt: zum knight), der an seinem Platze dem Gesamten dient. Ebenso „lebt“ jedes höhere, weil komplexere System vom wechselseitigen Austausch mit seinen vielen Subsystemen.

Einfache Formeln wie die Goldene Regel der Gegenseitigkeit und insbesondere die vielfältig deutbare Idee der halbfreiwilligen, halb-nützlichen „Gabe“ des jeweils „Seinen“ helfen also offenbar, die Grundmuster der menschlichen Zivilisation auf ihrer normativen Seite zu beschreiben.

Aber ebenso steht hinter diesen edlen Forderungen die (empirische) Erfahrung, dass dennoch, und zwar insbesondere über das jeweils Ihre, zwischen allen wichtigen Personen (oder auch Subsystemen) existenzbedrohende Konflikte bestehen sowie auch die Erwartung, dass diese wieder ausbrechen werden.

Hinzu tritt deshalb die auch aus evolutionsbiologischer Sicht naheliegende Grundannahme, dass Kooperation grundsätzlich vorteilhaft und jedenfalls der dauerhafte Krieg als Regelverhalten von Gruppen und Individuen offenbar als nachteilig zu vermeiden ist. Denn die Vorherrschaft einer allgemeinen Tötungsmaxime widerspricht schon binnenlogisch jeder Lebenslehre und mit ihr dem Gedanken der Selbsterhaltung.

Die großen Reichsreligionen neigen vermutlich deshalb auch dazu, zum Trost der Hinterbliebenen und zugleich mit Blick auf das Selbstopfer für den gerechten Krieg von einer ewigen Seele und einer unantastbaren Seelenwelt „der Gerechten“ auszugehen. Die westliche Welt der irdischen Rechte versucht analog dazu, die heiligen Nutzungs- und die sozialrealen Eigentumsrechte im Diesseits derart zu verewigen, dass mit ihnen ein Teil der Personalität des Trägers und des Kämpfers um sie auf seine Erben übergeht. Ebenso erscheint auch der Kampf für die Menschenrechte als gerecht. Militärische Maßnahmen in Form von Friedensstreitkräften erlaubt auch die Charta (lies: der Versöhnungs- und Rechtsvertrag) der Vereinten Nationen, Art. 42 UN-Charta. Ritueller Friedens- und auch asymmetrischer Tribut- und Schutzverträge vermögen, so scheint es, auf allen Ebenen des Streites die an sich gerechte „ewige Wiedervergeltung“, also die Kettenreaktion von ewiger Aktion und Reaktion zu unterbrechen. Sie droht insbesondere dann, wenn die Reaktion des Einen dem Anderen nach seinem Verständnis als neue Aktion erscheint, weil der Anfang sich sofort oder seit langem schon verdunkelt hat.

Das Marktzivile des „Do ut des“ beginnt mit der eigenen Gabe, also mit der Leistung des „Seinen“ durch den Freien. Der Freie vertraut auf die Gegenleistung und definiert damit auch zugleich seine Persönlichkeit, er ist einer, der vertraut und damit auch Kontinuität im Geben und Nehmen erwartet.³⁷⁹

Mit der Einforderung der Vorleistung enthält diese Gerechtigkeitsidee auch eine personale Selbstbindung an die Friedensidee, also die schlüssige Ablehnung des Gegenteils, das dann lautet: *„Ich nehme auch gegen deinen Willen, und zwar vermutlich, ohne danach zu geben“*. Das Problem der Ehrverletzung beginnt aber bekanntlich schon dann, wenn die Annahme der Gabe verweigert wird. Deshalb gehen allen Geschäften rituelle Vorsondierungen voraus, die schon mit der Begrüßung beginnen.

Auch der absolute Staat hat, so könnte man aus dem Blickwinkel einer reinen Staatsgeschichte erklären, mit der Zivilgesellschaft offenbar eine solche gemischte Versöhnungs-, Friedens- und Tributvereinbarung als „demokratischen Verfassungsvertrag“ geschlossen. Ebenso haben dann auch die Bürger, die an sich vor allem die Freiheit vom Staat wollten, auf diese Weise dann doch „ihren Frieden“ mit dem absoluten Staat gemacht. Ihrem nationalen Staat, den sie asymmetrisch als ihren mächtigen Diener begreifen, haben sie weiterhin vor allem die Verwaltung der Gewalt und den Schutz des Gemeinsamen überlassen. Damit haben die Bürger dem halbgezähmten Leviathan auch die Verwaltung der gesetzlichen, gerechten Gleichheit, etwa die Kontrolle des Binnenmarktes und das Ordnen der Notfürsorge als Solidarität übertragen. Sie verleihen dem demokratischen Staat ihre politischen Stimmen zur Nutzung, überlassen ihm real als das Seine, ihre Steuern und sind auch in Friedenszeiten notfalls zur Fronarbeit, etwa den Wehrübungen und der Katastrophenhilfe, aber auch zur Ausübung von Ehrenämtern, wie etwa dem richterlichen Schöffenamte, bereit.

Nach diesen allgemeinen Erwägungen sind einige einzelne Gesichtspunkte aufzugreifen.

³⁷⁹ Horn, N., Einführung, 2011, 247, zur Bedeutung des Vertrauens (fides) im christlichen Menschen- und auch schon im römischen Bürgerbild.

3. Zivilreligion: Allgemeines Verständnis, Kernthesen und westliche Staatsgeschichte

Zunächst ist auf den halb provokativen, halb selbstkritischen Gedanken der westlichen Zivilisation als „Zivilreligion“ einzugehen.

Mit dem gegenwärtigen, zumindest dem deutschen allgemeinen oder auch Vor-Verständnis von „Zivilreligion“ ist zu beginnen. Dazu ist zunächst einmal die Zusammenfassung in *Wikipedia* aufzugreifen und zugleich auch zu kommentieren. Danach ist diese Erläuterung im Sinne der hier gemeinten „Präambel-Zivilreligion“ fortzuschreiben. Das heißt auch, zunächst danach zu suchen, was die (ideale) *Allgemeinheit der Demokraten* wohl darunter versteht; denn sie bildet die Zivilgesellschaft.

Die Erklärungen von Zivilreligion beginnt bei *Wikipedia* negativ und in Abgrenzung von den klassischen Religionen: „*Die Diskussion folgt der Einsicht, dass Glaubensgemeinschaften wie das Christentum und der Islam keine in sich geschlossenen Gesellschaftsmodelle liefern.*“ Gemeint ist also eine pluralistische und damit auch religionstolerante Leitidee, die auf der demokratischen Idee von der „offenen Gesellschaft“³⁸⁰ beruht.

Danach bietet die Enzyklopädie sofort eine positive Beschreibung der Modelle der Zivilreligion:

„Vielmehr sind sie darauf angelegt, sich im Kontext jeweiliger Gegebenheiten aus ihren Quellen zu entfalten und auf die Probe zu stellen. Religion wird zum kommunalen Prozess eines Dialogs um gesellschaftliche Ideale; ein Dialog, in dem man sich auf das Andere bezieht (re-aliter) und dabei Wirklichkeit konstruiert (Re-alität).“

Kurz gefasst geht es also vor allem um „gesellschaftliche Ideale“. Diese entwickelt der Mensch jedoch mit seinen Mitteln und für sich selbst. Insofern handelt es sich um einen Akt der Selbstorganisation. Systemische gesehen handelt es sich um eine Re-Konstruktion einer kollektiven Identität mit Bezug auf die Umwelt.

³⁸⁰ Dazu aus Sicht des Verfassers: Montenbruck, *Zivile Versöhnung, Zivil4.*, 2016, 193 ff, Kap. 4, IV., 2.: „*Außerrechtliche Ethik, Sittengesetz der Verfassung und Drittwirkung*“.

Dass die Ausbildung der Ideale sich im „*kommunalen Prozess*“ entfaltet, greift zwar vermutlich die Vorstellung der religiösen Gemeinde auf. Dem ist insofern aus laizistischer Sicht zuzustimmen, als alle privaten Ethiken ihre soziale Wirkung zunächst einmal in den jeweiligen privaten Netzwerken entfalten. Vor allem was unsere primären und sekundären Bezugspersonen sagen mögen, also unsere Familienmitglieder, Kollegen und Freunde denken, bestimmt aus sozialer Sicht unser konkretes Handeln.

Aber die Idee der Zivilreligion erweitert gerade diesen Kreis sozialreal betrachtet in drei großen Stufen. Zum einen entspringt sie, wie auch schon das Judentum und das Christentum, einer zunehmenden Verallgemeinerung. Sie beginnt auf der Bundes-Ebene des nationalen Volkes und grenzt sich von Barbaren, den unzivilisierten Völkern ab. Dann entwickelt sie sich auf der und für die Ebene des demokratisch-individualistischen Westens. Faktisch setzt diese Sicht auch zur Universalisierung der Menschenrechte an, und zwar auf der internationalen Ebene der Vereinten Nationen.³⁸¹

Weiter heißt es bei *Wikipedia*: „*Zivilreligion wird somit zur Aufgabe der Mitglieder einer Gesellschaft, sich im Kontext dieser Wirklichkeit zu verantworten.*“³⁸²

Die entscheidenden Elemente stecken in der doppelten Idee von der Verantwortung, und zwar in „dieser Wirklichkeit“. Die Verantwortung, die zugleich eine gewisse Autonomie der Gesellschaft und ihrer Mitglieder voraussetzt, ist also auf die Diesseitigkeit ausgerichtet. Gemeint sind zudem auch nicht unterwürfige Mitglieder irgendeiner streng kollektivistischen Gesellschaft, sondern es handelt sich um die aktiven Teilnehmer, und zwar um die Sprechenden bei diesem „Dialog“. Dass der Dialog wiederum einen Versammlungsplatz, ein Forum, einen Meinungsmarkt benötigt, impliziert diese Sicht ebenso wie den Umstand, dass ein Dialog bereits ein Ritual darstellt, beziehungsweise er mit einem Rechtsbegriff ein „geordnetes Verfahren“ beinhaltet.

³⁸¹ Zur Menschenwürde im internationalen Recht siehe Valerius, Menschenwürde, 2013, 292 ff. , 292 ff.

³⁸² Wikipedia, „Zivilreligion“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Zivilreligion>), Stand: Dezember 2012, neue Monografien; Wörtliches Zitat: Schindehütte, Zivilreligion, 2006, 61 (geschrieben aus der Sicht der evangelischen Theologie).

Allerdings ist aus der Sicht der Rechtsphilosophie hinzuzufügen, dass zum (philosophischen) Dialog, dem (soziologischen) Diskurs, auch eine „Dezision“ hinzutritt. Die „Hauptverhandlung“, die deren Kern bildet, endet mit einem politischen Urteil. Das dialogische Verfahren schließt mit einer möglichst konsensualen, aber vermutlich unter freien Mitgliedern nie ganz unstreitigen „Entscheidung“. Der Dialog über die Ideale gerinnt zu einer Verfassungsidee. Diese Dialog-Konsens-Verfassungs-Deutung erweist sich im Übrigen aus der Sicht des Naturrechts schlicht als eine konstruktivistische Variante der (fiktiven) Idee vom „Sozialvertrag“.

Der Konsens, der den Kern des konstruktiv-kommunikativen Ansatzes bildet, hat die gesellschaftlichen Ideale also zum politischen Verfassungskonsens verfestigt. Aber er bedarf weiterhin zu seinem Fortbestand eines ständigen Bekennens zu seinen Grundideen. Erst auf diese Weise erhält und erneuert sich ein „*kollektives Bewusstsein*“. Dieses „Credo“, das zugleich das edle Ich des Glaubenden betont, ist dabei im Westen in der Regel in die Präambel einer heiligen Staatsschrift eingegangen. Das immer wieder zu belebende Ergebnis dieses Dialoges steckt dabei einerseits in der Präambel der Verfassungen und zum anderen in den akzeptierten Verfassungen, die diese Leitideen von Demokratie, Recht, Menschenwürde mit der Hilfe von nationalen juristischen Experten in eine sinnvolle Rechtsform gebracht haben.

Ein solcher Dialog folgt formal im Übrigen selbst schon den Grundprinzipien von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Im französischen Ursprungsinne umfasst die Solidarität zudem die Idee der hoch kommunikativen „Selbstorganisation“ eines Kollektivs, das sich über einen allgemeinen Volksgeist-Willen selbst erschafft.³⁸³ Das „horizontal“ angelegte Verfahren passt sich dabei dem Inhalt an. Zudem spiegelt der Dialog die Grundidee der Dialektik des Philosophierens (These, Gegentese und Synthese) wider. Dieser fiktive Weg zur westlichen Idee des Zivilen und dessen gleichzeitige Verherrlichung als Selbstschöpfung passen dabei zur Idee selbst. Es handelt sich eben um die demokratische „humane Selbstentwicklung einer Leitidee“, nicht die hoheitliche Offenbarung eines fremden höheren Geistes.

Ethnologen würden von einem Gründungsmythos sprechen. Sozialreal betrachtet und historisch gelesen ist zu bezweifeln, dass die zivil-ethischen Grundideen, wie Freiheit, Gleichheit und Solidarität, und

³⁸³ Zum Begriffstransfer von der französischen Solidarité zur deutschen Solidarität: Fiegle, *Solidarité*, 2003, 31 ff.

die politischen Grundmodelle der Herrschaft und die Arten der Gerechtigkeit kreativ im Dialog entwickelt werden. Vor allem dreht der Dialog sich darum, wie welche Idee zu gewichten ist und wer welche der bekannten Rollen wie ausfüllt. Aber die Ideen und Rollen müssen stets auch den insofern ungebildeten, aber bildungsbereiten „neuen“ Jungmitgliedern nahegebracht werden. Realiter handelt es sich also um einen „Bildungsdialog“, und zwar mit den Jungerwachsenen und unter den politischen Subkulturen. Der kommunikative Dialog über die Leitideen ist vor allem zur Bekräftigung und Tradition ebenso erforderlich wie für ihre kulturellen Sonderausprägungen.

Naturwissenschaftliche Anthropologen, die im Kern deterministisch ansetzen, werden umgekehrt argumentieren, und ihr Beitrag gehört auch zum Dialog. Zum einen ergäben sich die angeblichen gesellschaftlichen Ideale aus den biologischen und psychologisch zu deutenden Grundbedürfnissen des Menschen. Zum anderen passe jener sich und selbst seine vorgeblichen Ideale den jeweiligen realen Umständen an.

Dennoch ist es aus der Sicht der geisteswissenschaftlichen Anthropologie immerhin der denkende Mensch, der hier als Naturwissenschaftler, und zwar im Dialog mit Seinesgleichen, zu solchen Einsichten fähig ist. Mithilfe dieser Erkenntnisse hat der Mensch sich inzwischen eine eigene große Welt-Binnenkultur aufgebaut, die aus politischer Sicht in viele bunte Staatskulturen zerfällt. In dieser Sonderwelt lebt er inzwischen vor allem. Insoweit agiert und leidet er vor allem hoch arbeitsteilig unter Seinesgleichen. Folglich entwickelt er eine dazu passende Leitidee, die die eigene Vernunft verherrlicht.

Offenbar sind auch Zahl und Art der Ursprungsmodelle begrenzt. Vereinfacht kennen wir die Idee der Offenbarung einer höheren Vernunftmacht. Danach rückt der Mensch in eine Kindrolle. Sie bildet die vertikale hierarchische Gründungsidee der externen Rückbindung. Daneben steht die horizontale Sicht der vernunftbegabten Gleichen, die sich selbst organisieren. Das ist das Jung-Erwachsenen Modell. Das dritte Model verneint jede Subjektivität, sei es als Kind oder als Jungerwachsener. Es ist das mechanistische Physikdenken, das auch als animalisches Natur- und als Sklaven-Modell auftritt und das von der totalen Unterwerfung unter schicksalhafte Naturgesetze ausgeht.

Postmodern und pragmatisch betrachtet ist dann allen dreien ihre Berechtigung zuzuerkennen. Das dürfte im Übrigen dem Blickwinkel der voll erwachsenen Eltern am ehesten entsprechen. Nur ist eine

Dreifaltigkeit, gleich welcher Art, nicht geeignet, eine Einheit zu schaffen. Sie erlaubt keine klaren Ableitungen. Deshalb ist auch insofern *einem* Modell der Vorrang zu verleihen, und zwar im Zweifel für einen bestimmten Bereich und nicht für die gesamte Weltdeutung.

Mit Blick auf die meines Erachtens schlicht auch logische³⁸⁴ und zudem vorherrschende philosophische Meinung von der „Unbeweisbarkeit der Willensfreiheit“³⁸⁵ ist deshalb vorsichtig zusammenfassend zu formulieren: Entweder ist der Mensch deshalb für „seine Schöpfung“ tatsächlich verantwortlich, weil es die seinen ist, oder aber er muss zumindest im Westen an seine Selbstverantwortlichkeit glauben. Denn dieser zivilreligiöse „Glauben“ an die Selbstverantwortung begründet, unter anderem, erst die Menschenwürde und die Demokratie.³⁸⁶

Etwas anders gefasst, zumindest für seine kulturelle Schöpfung, die große humane Binnenwelt, ist der Mensch verantwortlich, so glaubt er wenigstens. Der Determinist könnte vermutlich der Sache nach dem Gerechtigkeitsgedanken zustimmen. Danach hat der Mensch für sein Handeln, einzeln und kollektiv, „Reaktionen“ zu „erwarten“. Sie kann er als Belohnungen oder als Strafen empfinden. Als ein lebendes biologisches System agiert der Mensch, jedenfalls in seiner Umwelt, friedlich oder auch kriegerisch. Er bietet anderen Systemen „das Seine“, aber er haftet dann auch mit „dem Seinen“.

³⁸⁴ Nachweisbar ist nur Ableitbares, also keine Höchstideen. Zudem sind naturwissenschaftlich nachweisbar nur empirische Modelle. Zum La Placeschen Weltgeist und dem letztlich kybernetischen Denkmodell der „Turing-maschine“: Wiener, *Persönlichkeit*, 1987, 92 ff., insbes. 98 ff.

³⁸⁵ Die üblichen Argumente aus der Sicht der gegenwärtigen Philosophie zusammenfassend: Pothast, *Unzulänglichkeit*, 1987, 315 ff., sowie: Pothast, *Rechtfertigungselement*, 1998, 135 ff., u.a. 146: allenfalls eine „*notdürftige Apologie unter gegebenen Bedingungen*“. Aus der Sicht der Menschenwürde: Luf, *Menschenwürde*, 1998, 307 ff., 311. Aus Sicht der Rechtstheorie: Röhl, K./Röhl, H., *Rechtslehre*, 2008, 120: „*Niemand kann beweisen, dass das falsch wäre. Aber auch das Gegenteil ist nicht beweisbar*“.

³⁸⁶ National gewendet siehe: die 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: „*Dem Schutz der Menschenwürde liegt die Vorstellung vom Menschen als einem geistig-sittlichen Wesen zugrunde, das darauf angelegt ist, in Freiheit sich selbst zu bestimmen und sich zu entfalten*.“

Damit ist die Kommentierung eines Beispiels für die wohl allgemeine Vorstellung von der Zivilreligion abzuschließen.

Zu fragen ist nunmehr, wie sich die Idee der Zivilreligion, die die Idee der Religion aufgreift, zu den großen Religionen verhält. In dreifach sachgerechter Weise, und zwar im Sinne des politischen Pluralismus, im Sinne der rationalen Selbstkritik und im Sinne der kulturellen Realität, ist jedenfalls die Idee die Zivilreligion des demokratischen Präambelhumanismus für die extern verankerten echten Religionen „offen“ zu halten. Auch deshalb ist sie ausdrücklich auf den staats- und rechtspolitischen Bereich des „Humanen“ zu beschränken.

Also wie denn der Mensch verankert ist, ob er etwa lediglich den Teil einer objektiven Natur darstellt, die er allerdings ansatzweise selbst zu erkennen vermag, ob es eine Welt von höheren geistigen Wesen gibt, die sich auch in ihm spiegelt oder aber ob ein allerhöchster allmächtiger Gott existiert, als Schöpfer und Lenker der Welt, der dem Menschen seine Seele verliehen hat, sollte offen bleiben. Zu betonen ist jedoch, dass der Mensch jeweils als beseelt gilt. Vereinfacht verfügt er also entweder über einen eigenen „Herrschergeist“ oder er ist von ihm bewohnt und beherrscht. Die Grundelemente von Geist und Herrschaft erweisen sich als dieselben.

Gemeinsame Schwierigkeiten haben die beiden geistig-subjektiven Sichtweisen, die zivile interne Vernunftlehre und die externe Religionswelt, mit den Naturwissenschaften und dem „objektiven“ Naturalismus. Insofern bietet es sich an, sich wie vorliegend zunächst weitgehend auf den „normativen Überbau“ zu beschränken und so dem klassischen Dualismus³⁸⁷ den ihm gebührenden Tribut zu leisten. Allerdings ist diese Sichtweise schon vorsorglich und postmodern mit

³⁸⁷ Siehe etwa Nida-Rümelin, *Naturalismus*, 2010, 3 ff, 5 „*Entweder ist man Naturalist oder Humanist – eine Zwischenposition gibt es nicht, ebenso wenig wie die Möglichkeit der Neutralität.*“ Dieses Diktum leitet er mit den Worten ein: „*Dieses Programm der Elimination des Intentionalen ist in letzter Konsequenz auch eines der Elimination der Geistes- und Sozialwissenschaften oder jedenfalls großer Teile davon. Von diesem naturalistischen Programm der Erklärung menschlichen Verhaltens möchte ich eine humanistische Position unterscheiden, die behauptet, dass diese Reduktion nicht möglich ist. So verstanden sind Naturalismus und Humanismus kontradiktorisch.*“ Damit ist offenkundig, dass er die „*Intentionalität*“ als einen Kern der Freiheit begreift. Aus der Sicht der Rechtsphilosophie siehe etwa Mahlmann, *Recht*, 2012, 47 ff. , 53 („*Man muss sich also zwischen dem Determinismus und dem Indeterminismus entscheiden*“).

einer kulturellen Ausrichtung zu versehen. Zudem war und ist weiterhin zur Unterstützung auf analoge Elemente und Modelle der Naturwissenschaft zu verweisen.

Wie lautet also die erste Hauptthese? Die westliche Idee der Zivilreligion „ersetzt“ die Aufgaben, die die Religionen in vielen Gesellschaften wahrnehmen. Deshalb und dazu, so lautet die zweite näher zu belegende Kernaussage, verwendet diese Leitidee dieselben Strukturen.

Den Hintergrund der Trennung von zivilen und religiösen Ethiken bildet – drittens – eine ethnologische und zugleich systemische Annahme. Gemeinsame Grundlage für beide Ansätze, den zivilen und den religiösen, dürften dieselben anthropologischen Anlagen des Menschen sein. Mehr noch spricht aus Sicht der säkularen Ethologie einiges dafür, dass es auch in religiös geprägten Kulturen immer schon halbautonome „Subkulturen“ mit diesseitigen Handlungsethiken geben hat. Zu den alten diesseitigen Handlungsethiken dürfte vor allem das „Do ut des“ des einfachen Tausches der Händler zählen. Bei Dauerbeziehungen, vor allem zwischen Nachbarn, hat es vermutlich schon immer die Rückversicherung über Pfänder gegeben, zu denen auch die Heiraten und vor allem die Mitgiften gehörten. Bei Verstößen, die vor allem Ehr- und Identitätsverletzungen darstellten, drohte die reaktive Vergeltung mit demselben. Diese Vertragsbeziehungen haben die Partner dann nur noch zusätzlich, etwa über heilige Eide, religiös verankert und damit an die jeweilige große Leitkultur zurückgebunden. Nunmehr aber hat sich diese „ökonomische“ Subkultur derart ausgeweitet, dass ihre diesseitige Ethik der freien Akteure das gesellschaftliche Regime übernommen und die alten extern verankerten Religionen zu Subkulturen zurückdrängt hat.

Aus der Rechts- und Staatssicht lässt sich die Entwicklung der Beziehung von externer Religion und staatlicher Zivilreligion hoch vereinfacht vielleicht folgendermaßen umreißen: Aus der Sicht des westlichen Staates wird die Religion als Rückbindung an eine überirdische Geistperson oder an die gesamte Geister- und Heiligenwelten in die Privatheit frei wählbarer Religions-, als zivile Sondergesellschaften verdrängt. Darin liegt insbesondere aus der Sicht traditionell zentralistischer und sozialpolitisch wirkender Kirchen, die die Buchreligionen auch geschaffen haben, eine Form der Häresie.

Die beiden christlichen Großkirchen des Westens und des Ostens bilden über mächtige Bischofs- und Klostersysteme, wie das Mittelal-

ter zeigt, wesentliche Bestandteile der Ordnung gesamter Großreiche. Vereinfacht hat nachfolgend der Katholizismus das französische Ideal der absolutistischen Staatsform gestützt, die östliche Orthodoxie die reichsähnliche Herrschaft des Zarismus abgesichert, der Lutherismus die frühstaatliche Macht³⁸⁸ von aufgeklärten Landesherren begründet und der Calvinismus den effektiven Ökonomismus von Stadtherren bedient.

Die neue westliche Zivilreligion des demokratischen Humanismus heiligt dagegen den autonomen Bürger. Diese Lehre verfügt seit der Französischen Revolution über das inzwischen zum menschenrechtlichen Glaubensbekenntnis erhobene Motto der revolutionären französischen Bürger, deren Bürgerrechts- und Menschenrechtscredo „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit (Solidarität)“ lautet. Ursprünglich war es fundamentalistisch, streng anti-katholisch und rein staats-laizistisch ausgerichtet.

Gelegentlich wurde es, zumal für Frankreich, auch schon offen als säkulare Ersatzreligion, und zwar auch wegen ihres christlichen Hintergrundes als eine Zivilreligion eingestuft.³⁸⁹ Auch die us-amerikanische Freiheitslehre heißt zunächst Freiheit von König, Kirche und Feudalwesen.³⁹⁰ Auf diese Weise ersetzte diese reine

³⁸⁸ Für die Zeit der Reformation bildet die institutionelle Macht der katholischen Kirche die Macht über die „beiden beherrschenden Institutionen sozialer Sicherung, Ehe und Zölibat, Haus und Kloster“: Hattenhauer, Rechtsgeschichte, 2004, Rn. 404. Macht ist im Verhältnis zur Gewalt am ehesten mit zwei Merkmalen zu kennzeichnen: (1) Sie stellt strukturelle oder mittelbare Gewalt dar, die (2) in einem System eingelagert ist, das intern von ungleichen Machtverhältnissen geprägt ist, Galtung, Theorie, 1980, 38 ff.; zustimmend: Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff., 644 f.

³⁸⁹ Zum französischen Typus der Zivilreligion als „eine laizistische Zivilreligion auf kulturellem Hintergrund christlicher Tradition“: Willaime, Zivilreligion, 1986, 147 ff., 158 ff.

³⁹⁰ 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 von der 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

Bürgerlehre den dreifachen Absolutismus von Königtum, nationalisierter Staatskirche und personalem Lehns- und Feudalwesen³⁹¹ und musste deren Aufgaben wahrnehmen.³⁹² Diese städtische Bürgerrechtsidee, die nach und nach den absoluten Staat übernahm, trat strukturell die Nachfolge der abgelösten drei alten Leitideen an, sobald sie den alten Staat übernahm oder einen neuen Staat aufbaute.

Hoch vereinfacht könnte man drei demokratische Wege trennen und die folgende Dreiteilung der Demokratisierung vornehmen:

(1) Im Liberalismus der Vereinigten Staaten „privatisierten“ die neuen Demokraten die Staatsmacht, die Kirche³⁹³ und die ökonomischen Eigentumsstrukturen.

(2) In den verschiedenen Formen der französischen Republiken trat eine Art der „politischen Kollektivierung“ der Herrschaft, des Geisteslebens und der Sozialstrukturen ein.

(3) In Deutschland begann sich der bürgerliche „Idealismus der Gleichheit“ in der Form der Rechtsstaatsidee und der Entwicklung der großen Gesetzbücher zu verbreiten. Später war die Würde als unantastbar zu begreifen, und mit einer Verfassung waren sowohl die Grundrechte der Bürger als auch die Staatsrechte gerecht zuzuteilen.

Aber alle drei Ausrichtungen zusammen, und manche mehr, ergeben erst die gesamtwestliche Meta-Kultur der „bürgerlichen“ (civis-) Selbst-Verherrlichung, auf die hier insbesondere abzustellen ist, die aber für sich allein eben nicht in beachtlichem Umfang existiert.

übermäßigen Verwicklung staatlicher und kirchlicher Belange als „*excessive enlargement*“ siehe: Funke, Religionsfreiheit, 2006, 124 ff., 160 ff.

³⁹¹ Zur historischen Entwicklung der Souveränität des neuzeitlichen Staates als Idee zur dreifachen Befreiung von König, Kirche und personalem Lehns- und Feudalwesen: Bertele, Souveränität, 1998, 9 ff.; zur Freiheitsvermutung als Folge der Souveränität: 51 ff.

³⁹² Aus völkerrechtlicher Sicht zur Religionsfreiheit und zur Idee der universellen Menschenrechte und zur kritischen Frage, inwieweit Menschenrechte und Islam miteinander vereinbar sind: Scheel, Religionsfreiheit, 2007, 20 ff. (Völkerrecht), 83 ff. (Religionsfreiheit im islamischen Recht), 177 ff. (Menschenrechtsverträge).

³⁹³ Zur Entstehung der „Öffentlichkeit“ in der anglo-amerikanischen Kultur, etwa bei den Puritanern in Neuengland und deren repräsentativen Ausrichtung: Ladeur, Staat, 2006, 21.

Mit den großen Kirchen können die säkularen Nationalstaaten deshalb gleichwohl folgerichtig auch völkerrechtsähnliche (Versöhnungs-) Verträge abschließen.³⁹⁴

Aus der staatsrechtlichen Sicht der funktionierenden westlichen Rechtsstaaten ist zwar davon auszugehen, dass die Religion im Kern eine Privatsache darstellt. Die Religionen bieten also nur eine Art von Reserve-Ethik. Aber damit können sie außerhalb der Verfassung etwa auch wieder auf der Ebene der Präambeln einen Gottesbezug neben einem Humanismusbezug aufnehmen.³⁹⁵ Offenkundig erscheint auch, dass innerhalb des Verfassungsstaats keine private Religion und keine sonstige Weltanschauung die Grundelemente des Staates existentiell bedrohen dürfen. Die Toleranz, also Duldsamkeit, erfordert von allen Demokraten, noch erträgliche Beeinträchtigungen hinzunehmen. Aber insofern gilt dann auch der ausgleichende Grundsatz der Gegenseitigkeit. Die Religionen haben auch die staatlichen und die trans-staatlichen Arten und Ebenen der Zivilreligion zu ertragen.³⁹⁶

³⁹⁴ Zum konkreten Verhältnis von Staat und Kirche aus der Sicht des „Vertragsstaatskirchenrechts“: Uhle, Codex, 2007, 33 ff.; sowie zum Thema „Staatsverträge mit Muslimen?“: Hense, Staatsverträge, 2007, 115 ff.

³⁹⁵ Speziell zum Gottesbezug in der Präambel zum deutschen Grundgesetz siehe etwa: Häberle, Gott, 1987, 3 ff., 14 (Gottesklauseln „dürfen und können die religiös-weltanschauliche Offenheit und Toleranz als essentielle Errungenschaft des Verfassungsstaates nicht in Frage stellen“.), sowie: Münch, I./Kunig, Grundgesetz, 2012, Präambel, Rn. 10 („keine allgemeine pro-christliche Auslegungsregel“ und „Die Anrufung Gottes in der Präambel bekräftigt das Grundrecht der Religionsfreiheit, modifiziert es aber nicht“). Ähnlich: Zuleeg, in: Alternativ-Kommentar, GG, 1989, Präambel, Rn. 14; man beachte auch die abweichende Meinung des Verfassungsrichters von Schlabrendorff: BVerfGE 33, 25 ff., 35 ff., 39 („dass der Verfassungsgeber die Pflicht zur Unterwerfung unter Gottes Gebot auch für den staatlichen Bereich bejaht.“).

³⁹⁶ Zur Toleranz mit dem treffenden Untertitel „Von der Zivilisierung der Differenz“: Walzer, Toleranz, 1998, 47 ff. Er bietet fünf Systeme der Toleranz an: (1) multinationale Imperien oder Reiche wie Rom, (2) internationale Gemeinschaften, die die jeweiligen Kulturgruppen tolerieren, und zwar jenseits vom Status der Gruppe oder der Souveränität eines Staates. (3) Konföderationen wie die Schweiz besitzen zudem das Band der gemeinsamen Staatsbürgerschaft. (4) Nationalstaaten tolerieren bestimmte Minderheiten unter ihrem „Gattungsnamen“. (5) Einwanderungsgesellschaften tolerieren die Individuen als solche. Walzer blendet allerdings die Rechtsstellung aller Menschen über die Menschenrechtserklärungen völlig aus. Erkennbar läuft seine gestufte Sys-

Formal schließlich stellt sich für die jeweiligen eigenen Standpunkte nur die übliche dreiteilige Frage, ob ein Begriff wie „Zivilreligion“

vielleicht doch nur eine bloße illustrative „Metapher“ darstellt und etwas weitgehend eigenständiges Neues bildet, das etwa die Religionen revolutionär ablöst hat,

ob Zivilreligion einer Art von Verwandtschaft aufzeigt, etwa eine echte „Analogie“ zu den Religionen, vor allem den Buchreligionen bedeutet³⁹⁷ und beide Ansichten einem gemeinsamen Dritten entspringen, etwa natürlich biologischen Vorgaben, die auch im belebenden Atem Gottes zu sehen sind³⁹⁸

oder ob es sich sogar um eine wirkliche Religion in einem weiten Sinne handelt, etwa wegen struktureller Gemeinsamkeiten und der gleichen politischen Aufgaben³⁹⁹ oder wegen der „Religiosität“, auf welche auch die Zivilreligion zurückgreift.

Alle drei Ausrichtungen erscheinen gut vertretbar. Zu wählen ist jedoch eine demokratische und damit zivile Antwort. Die mittlere Lösung, von einer Analogie auszugehen, dürfte vermutlich, sobald es um Konsens geht, unter westlichen Demokraten die Mehrheit auf sich vereinigen, weil sie das eigene Identitätsmerkmal der Toleranz in Glaubens- und Weltanschauungsfragen am besten beachtet. Aber

tematisierung vor allem auf die us-amerikanische Einwanderungsgesellschaft hinaus (insbes. 114 ff.).

³⁹⁷ Zum philosophischen Begriff der Analogie: Fischer, G., *Geometrie*, 2006, 59 ff., 61 (zum ursprünglich mathematischen Begriff), bis zur praktischen Erkenntnis, die er zu Recht in die Worte fast: „*Die Analogie nimmt folglich eine Mittelstellung zwischen der Äquivokität (Mehrdeutigkeit, völlige Sinnverschiedenheit bei bloßer Wertungsgemeinsamkeit) und Univokität (Eindeutigkeit, keine Sinnverschiedenheit) der Wortbedeutung ein. Die Elemente der Gemeinsamkeit und der Verschiedenheit, der Ähnlichkeit und der Unähnlichkeit machen im Begriffsgehalt selbst eine logisch nicht mehr trennbare Einheit aus.*“

³⁹⁸ Auch im Übrigen im Islam, dazu Heper, *Menschenwürde*, 2013, 369 ff., 373 (zur Sure 15, von der Beseelung des Menschen, Sure 32, zur Gabe des Wissens). Die Menschenwürde selbst werde allerdings zumeist als Teil der westlichen Menschenrechte betrachtet.

³⁹⁹ Zu diesem Begriff aus religionswissenschaftlicher Sicht zusammenfassend zunächst: 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 das Kollektive*“ verständlich zu machen).

politische Toleranz heißt für die Demokraten auch, die Wissenschafts- und Meinungsfreiheit zu beachten und notfalls zu ertragen. Zu fragen ist deshalb über die Analogie hinaus, inwieweit nicht doch auch inhaltliche Elemente der großen Religionen im verrechtlichten staatlichen Verfassungshumanismus zu finden sind.

Damit ist versucht, die Idee der Zivilreligion im Sinne des Präambel-Humanismus zu umreißen.

5. Kapitel

Systemische und rationale Hauptkonstruktion der Zivilreligion

I. Drei „eigene“ Ansätze anthropologischer, methodischer und rechtsphilosophischer Art

1. Ableitung aus dem familiären Ahnenkult, dem persönlichen Totenkult und der Frömmigkeit

Nachfolgend ist zu versuchen, die systemische Konstruktion der Zivilreligion zu aufzeigen.

Systemisch soll dabei bedeuten, dass eher nach der Funktion als nach dem Inhalt zu fragen ist und dass zivilisatorisch-ethnologische Erwägungen anzubieten sind. Dazu gehört es auch, die westliche Leitidee der Vernunft näher zu betrachten. Auf dieser Grundlage ist dann selbstkritisch nach der Rationalität von Vernunft zu fragen.

Mit drei „eigenen“ Ansätzen ist zu beginnen. Allerdings gibt es in den Geisteswissenschaften Eigenes bestenfalls als ungewöhnliche, aber doch nachvollziehbare Umdeutungen. Ansonsten besteht die Individualität einer Untersuchung darin, dass man unter fremden Gedanken nur bestimmte auswählt und diese kunstvoll in ein Gesamtkonzept einzupassen versucht, so dass man sich auf diese Weise also zumeist bewährtes fremdes Gedankengut zu „Eigen“ macht.

Die Idee des Religiösen erweist sich auf der Welt immer noch als so mächtig, dass einmal umgekehrt vorzugehen und nach dem „Zivilen im Religiösen“ zu fragen ist.

Der „Ahnenkult“, der „Totenkult“ und der Aspekt der „Frömmigkeit“ bilden drei wesentliche Elemente des Religiösen. Aber enthalten sie nicht zumindest auch Ansätze, die „diesseitig und human“ ausgerichtet sind, Eigenheiten, die einer bestimmten Verfasstheit einer Gemeinschaft Ausdruck geben und die damit auch einen zivilen Charakter besitzen?

Die *erste These*, die mehr eine Deutung enthält, lautet, dass der Ahnenkult, dort mächtig ist, wo das Kollektiv der „Familien“ die wesentliche „*diesseitige und humane*“ Lebensgemeinschaft darstellt.

Zum Beleg und zur näheren Erläuterung ist zu betrachten, was man denn in etwa unter einem Ahnenkult versteht, der immer auch einen Totenkult beinhaltet.⁴⁰⁰

*Wikipedia*⁴⁰¹ bietet die folgende Beschreibung:

„Ahnenkult, auch Ahnenverehrung oder Manismus genannt, (lat. manes „Geister der Verstorbenen“), ist ein ritueller Kult, bei dem tote Vorfahren verehrt werden. Die Ahnen stehen entweder in direkter familiärer Linie oder waren Oberhaupt einer Gruppe.“

Schon damit wird die Ausrichtung auf die „Familie“ sichtbar.

Die Art und Weise des Totenkultes symbolisiert, spiegelt, verfremdet und bannt den Verlust der familiären Nächsten:

„Fast immer wird der Ahnenkult in Verbindung mit einem Opfer praktiziert, z. B. einem Trank-, Speise-, Brand- oder Kleidungsopfer (in frühen Zeiten auch einem Menschenopfer).“

⁴⁰⁰ Wikipedia, „Totenkult“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Totenkult>), Stand: 1. 2. 2016: *„Der Begriff Totenkult ist weniger allgemein gefasst als der Begriff Ahnenkult. Dieser umfasst auch die Verehrung von mythischen Vorfahren, von denen man nur aus Erzählungen, Legenden oder Sagen weiß. Jeder Ahnenkult beinhaltet daher einen Totenkult; umgekehrt ist aber nicht jeder Totenkult auch ein Ahnenkult. Nach geläufiger Ansicht setzt Toten- wie Ahnenkult eine Vorstellung oder ‚Annahme‘ von einem Weiterexistieren – einem ‚Weiter-‘ oder ‚Fortleben‘ – von Verstorbenen und Vorfahren in anderer Form, auf andere Weise und an anderen Orten voraus bzw. einen im Laufe der Zeit mehr oder weniger ausformulierten Glauben daran. Diese Hypothese ist psychologisch nicht zwingend; Totenbestattungen könnten auch aufgrund affektiver Verbundenheit mit den Verstorbenen begonnen worden sein. Erst Grabbeigaben, insbesondere Nahrungsmittel legen nahe anzunehmen, dass die Weiterlebenden davon ausgegangen sein dürften, die Verstorbenen bräuchten diese auch in der Unterwelt bzw. im Totenreich.“*

⁴⁰¹ Wikipedia, „Ahnenkult“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Ahnenkult>), Stand: 1.2. 2016.

Auch bleibt das „Diesseits“ nicht nur nicht ausgespart, sondern es bildet einen wesentlichen und dialogischen Teil dieser Welt. Der Ahn lebt vor allem in diesem weiter. So heißt es:

„Die Verwandtschaftsgruppe umfasst sowohl die Mitglieder im Diesseits, als auch im Jenseits. Zeremonien sollen das Gefühl verstärken, dass der Ahn mit und bei seinen Nachkommen lebt.“⁴⁰²

Um seine Gegenwart zu verdeutlichen, wird der Verstorbene sichtbar gemacht:

„Fast jedes Volk kennt eine oder mehrere Möglichkeiten, den Ahn symbolisch sichtbar zu machen (z. B. Ahnenfiguren, Ahnenmasken etc.) oder auch die Wiedergeburt – auch durch Namensgebung – in alternierenden Generationen (Großvater im Enkel).“

Wesentlich und als „zivil“ erweist sich zudem, dass die Angehörigen beim Ahnenkult immer entweder reale oder aber zumindest real gedachte „Menschen“ und somit keine Götter und auch keine reinen Geister verehren. Insofern handelt es sich um einen „Humanismus“, der sich vor allem auf die „Familie“ bezieht.

Weiter heißt es dann, und zwar im Kern prä-nationalistisch:

„Jede Verwandtschafts- und Kultgemeinde verehrt Ahnen, die sie ausschließlich sich zurechnen. In Abgrenzung zum Totenkult werden beim Ahnenkult auch Vorfahren verehrt, die schon lange tot sind, sowie mythische Ahnen, die als Gründer einer Lineage oder eines Klans gelten. Das Opfer für die Ahnen ist eine regelmäßige Verpflichtung.“

Und:

„Die kultischen Zeremonien dem Ahn gegenüber projizieren meist das diesseitige soziale Verhalten gegenüber dem lebenden Ältesten. Der Ahnenkult ist oftmals kombiniert mit Vorstellungen, die das Jenseits als Fortsetzung oder Spiegelung des Diesseits begreifen.“

⁴⁰² Dazu aus religionswissenschaftlicher Sicht: Gulde, Tod, 2007, 46 ff.

Geheiligt wird, und zwar analog zum Volk und zum Verfassungsstaat, deren eigene Gründung, deren Erhalt und deren Zukunft, und zwar als höchste kollektive Verfasstheit.

Doch, es heißt auch: „*Der Ahnenkult ist ein weltweites Phänomen, er ist jedoch vor allem bei sesshaften, agrarischen Völkern anzutreffen; bei Wildbeutern wurde er nicht festgestellt.*“ Wildbeuter leben nicht in familiären Großstrukturen, sondern in Kleingruppen und vor allem noch weit naturnäher. Sie sehen die Umwelt folglich weit unmittelbarer als Teil ihrer selbst. Deshalb werden jene vor allem einen animistischen Totenkult pflegen.

Begreift man nun die westliche Zivilreligion als den „vernünftigen“ Glauben an die Grundelemente der westlichen Verfassungen, etwa die Menschenwürde sowie an Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, so entspricht der „Ahn“ zwar zum einen in etwa dem vor allem patriarchalischen Modell des „Freien“, des „Handelnden“ und des „Sorgenden“. Aber zum anderen dient der Ahn nicht sich selbst, sondern vor allem der „Verwandtschaft“. Verehrt wird mit ihm die Familie, die sich nach seinem Tode und auch mit dem Ahnenkult selbst wieder neu zusammenfinden muss. Die Ahnenverehrung begrenzt deshalb zugleich die Freiheit der Nachfolger, weil sie nach Kontinuität sucht und auf Tradition setzt.

Verallgemeinernd lässt sich jede Aufgabe einer herrschenden Religion, die der Selbst-Organisation des diesseitigen Lebens dient, als zivile Seite der Religion deuten. Das diesseitig-funktionale Wesen der Religionen haben schon die weltlich-sozialen Religionsbegriffe, wie sie etwa *Durkheim* und *Riesebrodt* anbieten, an den Tag gebracht. Wird nun aber diese zivile Aufgabe von den Erwachsenen einer Gruppe als solche erkannt oder wird sie zumindest von den politisch führenden Personen bewusst als einheits- und als friedensstiftend gepflegt, dann gewinnt das zivile Element den Charakter eines halbautonomen „Subsystems“.

Was politische Führer in vorschriftlichen Zeiten tatsächlich gedacht haben, ist nur zu vermuten, aber naheliegt, dass sie stets auch politisch gedacht haben. Dann und deshalb werden sie, wie im Mittelalter, einen doppelten Ansatz vertreten und immer auch auf die weltliche Macht gesehen und damit dann auch auf die weltliche Zivilisierung der Macht gesetzt haben.

Gewinnen Menschen ihre Macht, beziehungsweise ihre Rolle durch ein „Erbe“, so müssen sie ohnehin einen „Ahnenkult“ pflegen, um dieses zu erhalten und solche Art sozialer Herrenrollen auch zu bekräftigen. Entsprechendes gilt für das geistige Erbe, wie das besondere Wissen, etwa um handwerkliche Techniken. Eine Gesellschaft von Erben muss auf die Tradition und damit auch auf die Imitations- und Traditions-idee der „Nachfolger“ setzen. Jede Gesellschaft, die Wissen mit der Sprache übermittelt, wird deshalb also auch an die Toten denken.

Die *zweite These* lautet: Der Totenkult ist eher individualistisch ausgelegt. Jenseits seiner tröstenden Aufgabe, den seelischen Verlust der Nächsten kollektiv⁴⁰³ zu verarbeiten, bezeugt er dabei nicht nur die Persönlichkeit des Toten, sondern prägt und pflegt auch die Idee der „personalen Individualität“ überhaupt.

Auf den ersten Blick allerdings scheint der Totenkult untrennbar mit dem Jenseitigen verbunden zu sein. Dennoch erläutert *Wikipedia*⁴⁰⁴:

„Unter Totenkult versteht man jede Form des mehr oder weniger ritualisierten Ausdrucks der Anhänglichkeit, Hochschätzung oder Verehrung von Verstorbenen vor, während und vor allem nach ihrer Bestattung für einen dann mehr oder weniger oder auch nicht begrenzten Zeitraum.“

Typischerweise findet auch eine Verbindung mit einem dem Totempfehl ähnlichen Gegenstand statt. *„Verbreitet findet er an Grabmälern statt, mittels der das Ansehen und die Erinnerung an die Verstorbenen der Nachwelt erhalten werden soll. Es handelt sich bei Totenkulten um offensichtliche Formen einer Erinnerungskultur.“*

⁴⁰³ Aus der Sicht der Altertumswissenschaften zur „Welt der Rituale“ siehe aus soziokultureller Sicht im Überblick: Weinfurter, Welt, 2005, 1 ff., 3 f., zur Steuerung von Emotionen auch: Ambos, Emotionen, 2005, 9 ff. (mit Trauer betreffenden Beispielen). Zur Bedeutung der Totenklage in Ägypten: Kucharek, Tränen, 2005, 15 ff., 15 zum Tod als öffentliche Angelegenheit grundlegend: Freud, Totem, 1912/13, 163. er betont die *communio*, als die Identität von Menschen, Gott und Opfertier.

⁴⁰⁴ Wikipedia, „Totenkult“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Totenkult>), Stand: Dezember 2012.

Im Mittelpunkt des Totenkultes steht also die Erinnerung an die jeweilige Persönlichkeit des Verstorbenen und seine Bedeutung für die Lebenden. Mit diesem Kult wird zugleich die Idee der Besonderheit eines jeden Menschen, also die „humane Individualität“ als solche verehrt. Was überdies den Verstorbenen zum Zeitpunkt seiner Totenfeier geprägt hat, bestimmte dann zuvor auch schon den Lebenden. Damit kennzeichnet es das „Wesen“ aller anderen Menschen, zumindest solcher Personen, die dem Toten gleichrangig sind. Der Weg zum Ideenpaar der Menschenwürde und des allgemeinen Persönlichkeitsrechts zeichnet sich damit deutlich ab. Auch ist eine Trennung erkennbar, und zwar zwischen dem „realen Leben“, das vergangen ist und dem „normativen Ansehen“ des Toten, das in der geistigen Welt der Erinnerung fortexistiert.

Spätestens sobald sich eine Gemeinschaft dieses humanen und diesseitigen Wesens des Totenkultes bewusst ist, ihn also reflektiert, verschafft sie dem Totenkult den Rang einer „zivilen Subkultur“. Allerdings ist zu vermuten, dass sich in Zivilisationen, die durch Religionen mitbestimmt sind, andere Erwägungen vor- und dazwischendrängen wie etwa die Idee der Ewigkeit der Seele des Toten, wie die seiner Wiedergeburt oder die einer Seelenwanderung. Alle diese Vorstellungen lassen den Toten in irgendeiner Weise weiterleben. Sie erleichtern den Verlust und überdecken damit die Bedeutung des Erinnerns, indem sie eine Geisterwelt der Ahnen schaffen, etwa als Unterwelt oder als Paradies.

Aber eine säkulare Gesellschaft kann diese individualistische Seite des menschlichen Totenkultes herauschälen und sie mit der Idee der Subjektivität und der Autonomie des Menschen verbinden.

Aus der westlichen Sicht bergen bereits der kollektivistische Ahnen- und der individualistische Totenkult zwei wesentliche zivile Elemente eines diesseitigen Humanismus.

Schließlich enthält die Idee der Religiosität auch immer den Aspekt des „Frommen“, und zwar wenn auch nicht nur, so doch auch im Sinne von „Ehrfrucht“. Das Fromme wiederum prägt vielleicht auch das Zivilreligiöse.

Mit der Definition bei *Wikipedia*:

„Ehrfurcht ist ein hochsprachliches Wort für eine mit Verehrung einhergehende Furcht. Sie bezieht sich immer auf einen übermächtigen (erhabenen) Adressaten, ob real oder fiktiv. Sie kann individuell oder allgemein üblich sein. Sie empfinden zu können, wird zumeist als Tugend angesehen. ‚Ehrfurcht‘ ist stärker als ‚Scheu‘ oder ‚Achtung‘, schwächer als ‚Unterwerfung‘ oder ‚Anbetung‘.“

Die säkulare Verwendung folgt nach. So heißt es weiter: *„Im Brockhaus von 1896 wird die Ehrfurcht als ‚der höchste Grad der Ehrerbietung, das Gefühl der Hingabe an dasjenige, was man höher schätzt als sich selbst, sei es eine Person oder eine geistige Macht, wie Vaterland, Wissenschaft, Kirche, Staat, Menschheit, Gottheit‘“ beschrieben.*⁴⁰⁵

Die „Ehrfurcht“ bildet wohl das Hauptelement der Frömmigkeit. Diese meint eine eher passive, frag- und wortlose, blinde Unterwerfung, entspricht also dem hierarchischen Modell.

Die Frommen unterwerfen sich nicht nur in „Ehrfurcht“, sondern ihr alltägliches Handeln ist auch von diesem „übermächtigen (erhabenen) Adressaten“ bestimmt. Dieser personale Adressat oder aber auch diese Leitidee des Heiligen Geistes gibt zudem zugleich die „allerhöchsten Regeln“ vor. Die Ehrfurcht regiert die Frommen also mittels einer jeweils passenden „Ethik“. Sie gilt deshalb einem solchen höchsten Wesen, das einen Mangel an folgsamer Frömmigkeit zumeist auch „gerecht“ zu strafen vermag. Dazu vermag es Schuld- und oder Schamgefühle auszulösen und ruft dennoch auf diese Weise nach „Versöhnung“ mit seinem Wesen und seiner Ethik.

Aus der westlichen Sicht handelt es sich um den „frommen“ Präambel-Glauben, etwa transnational um den Dreiklang der ethischen Forderungen von Demokratie (der Freien), Recht (der Gleichen) und Humanität (der Solidarischen). Diese fast blinde Unterwerfung der Zivilisations-Gläubigen unter die Macht dieser Leitideen bildet den edlen und frommen Kern des „Verfassungspatriotismus“.

⁴⁰⁵ Wikipedia, „Ehrfurcht“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Ehrfurcht>), Stand: Januar 2012. Zur „Frömmigkeit“ heißt es: *„Frömmigkeit bezeichnet eine respektvolle Haltung im Sinne einer Ehrfurcht vor unlösbaren Rätseln wie auch vor vorgestellten Ordnungsmustern von Leben und Kosmos“*, Wikipedia, „Frömmigkeit“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Frömmigkeit>), Stand: Dez. 2012.

Eine solche semireligiöse Unterwerfung kennen wir auch unter die „wissenschaftliche Vernunft“ oder politisch unter „das Recht“. Das (ontische) Element der „Ehrfurcht“ stellt einen wesentlichen Grund dafür dar, eine Vernunft- und Rechtsphilosophie „Zivilreligion“ zu nennen.

Dritte These: Provokativ formuliert steckt hinter der Religiosität, sobald man sie einmal im Sinne von Frömmigkeit und Ehrfurcht versteht, eine naturalistische „Universalie“. Das Phänomen der Ehrfurcht der Frommen kennzeichnet eine vielleicht „unbewusste“, aber durchaus „vernünftige Art der menschlichen Selbstorganisation“, die in der Form einer humanen „Schwarm-Intelligenz“ auftritt. Im Christentum spiegelt sich diese Art der Frömmigkeit auch in der Metapher von den Gläubigen als den Lämmern und den Pastoren als den guten Hirten wider.⁴⁰⁶

An dieser Stelle ist allerdings nicht abubrechen. Das „Gefühl der Hingabe“ erweitert entweder oder es ergänzt das Bild vom blind Frommen. Die Hingabe enthält die Idee der bedingungslosen „Gabe“, die im Christentum mit den Begriffen der Barmherzigkeit und der Nächstenliebe zu verbinden ist. Dass diese Hingabe auch eine säkulare Ausprägung hat, etwa als Solidarität und Humanität im engeren Sinne, war schon im Zusammenhang mit der Deutung der Gerechtigkeit anzusprechen.⁴⁰⁷ Anzumerken ist in diesem Zusammenhang nur die human-säkulare Seite. Zumindest all diejenigen Gaben, die keine reinen Opfer darstellen, also aus christlicher Sicht diejenigen Liebesgaben, die an die Nächsten gerichtet sind, mögen den Bedürftigen zwar vor Gott und in seinem Namen gewährt werden. Aber sie dienen zunächst unmittelbar in „humanistischer“ Weise den Mitmenschen.

⁴⁰⁶ Zum Herden- und Hirtenbild siehe auch das Wort „lammfromm“, es greift vermutlich das Herden-Modell des guten Hirten als Pastor auf, das auch der Bischof mit seinem Hirtenstab symbolisiert. Siehe auch Montenbruck, Präambel-Humanismus, *Zivilreligion I*, 2015, 309 ff. (zum „Gerechtigkeits-Naturalismus“, u. a. zur Goldene Regel und zum Schwarmverhalten als evolutionäre Kooperationsprinzipien sowie zur teilweisen genetischen Befreiung des Menschen einerseits und zu seiner Fähigkeit, sich freiwillig „vernünftig“, und zwar nach analogen ethischen Regeln, aber schwarmähnlich zu verhalten, andererseits.)
Zudem: Montenbruck, *Zivile Versöhnung, Zivilreligion II*, 2016, 527 ff., Kap. 11, I., 6.: „Ergänzung durch Humanität (Gnade, Billigkeit, Barmherzigkeit, Vernunft, Liebe“.

Mehr noch, sobald ein Gläubiger überhaupt etwas „gibt“, befindet er sich auf einer zwar nicht gleichrangigen, aber doch dialogischen Ebene mit seinem Gott. Auch tritt der Gläubige dabei so aktiv auf, dass sich die Marktfrage nach der Erwartung von göttlichen (systemischen etc.) Gegenleistungen, etwa nach Frieden und Wohlbefinden, zumindest stellt.⁴⁰⁸

Vierte These: So ergänzen sich die beiden Modelle vermutlich, das des passiven, aber empathischen Frommen und das des aktiven (eventuell nur scheinbar) bedingungslos gebenden Gläubigen. Beides zusammen erscheint aus säkularer Sicht vielleicht als eine universelle Paarung und als ur-vernünftig. Die Religionen legen das Schwergewicht dabei auf die Seite der Ehrfurcht, kennen aber die Opfergabe. Die westliche Zivilreligion setzt auf die aktive Seite, insbesondere auf die gegenseitige Gewährung von Grundfreiheiten. Sie verehrt zudem etwa die eigene Demokratie und die eigenen humanen Menschenrechte. Aber an deren Vernünftigkeit glauben die Präambel-Demokraten fest und „ehrfürchtig“.

Somit ist die Idee der Zivilreligion auch aus dem familiären Ahnenkult, dem persönlichen Totenkult und auch aus dem religiös-humanen Element der Frömmigkeit abzuleiten.

2. Herleitung aus der Methode: *Radbruchs* offener Trialismus, Komplexitäts- und Trinitätsdenken

Aus der Sicht der Methoden des Denkens ist zunächst noch einmal auf die westliche Idee der Gesellschaft zu blicken: Die doppelte Aufgabe der inneren Sinnstiftung und der Über-Determinierung von demokratischen Normen ergibt sich also schon aus der säkularen Idee von Gesellschaft, und zwar bei näherem Hinsehen aus der einer Gemeinschaft. Eine Gemeinschaft ist dann eine Gesellschaft, die im Sinne einer kleinen Gruppe auch ihre individuellen Mitglieder respektiert, weil die Gruppe ohne sie nicht bestehen kann. In einer Gemeinschaft stehen die beiden Pole, das Kollektiv und das Individuum, gleichwohl in einem dialogischen Spannungsverhältnis. „Freiheit“ und „Solidarität“ rufen nach dem Dritten, dem versöhnenden „kulturellen Ausgleich“.

⁴⁰⁸ Zur Bedeutung der Gabe unter dem strafrechtlichen Aspekt des Sündenbocks, siehe: Montenbruck, Strafrechtsphilosophie, 2010, 81 ff., („*C. Sündenbock: Religiöse Wurzeln des säkularen Strafens und Zivilisation der Aggression*“), 88 ff. („*IV. Liberale Gabe und emotionaler Bund*“).

chen“, um auf diese Weise zum bestmöglichen wechselseitigen Nutzen zu gelangen.

Dahinter steckt die dialektische Art von methodischem „Trialismus“, die Radbruch beschrieben hat und die ich mir zu Eigen machen möchte.⁴⁰⁹ Er erweitert den methodischen Dualismus von Sein und Sollen um das dritte Element der Kultur. Damit geht er im Kern in dialektischer Weise vor und gelangt inhaltlich gewendet zu einer Trinität. Dieser methodische Trialismus ist nach ihm auch offen für die klassische Religion als einer „vierten“ allerhöchsten Stufe.

Der Gedanke der westlichen normativen Trinität von Freiheit, Gleichheit und Solidarität weist modellhaft offen auf einen ähnlichen Weg hin, und zwar denjenigen, mit der Trinität die einfachste Form einer Art immer weiter zunehmenden „Komplexität“ zu verkörpern. Aber jede Trinität zerfällt auch, wenn sie nicht durch irgendetwas „Viertes“ zusammengebunden wird, dessen drei Hauptelemente sie aber wiederum selbst bildet. Im Präambel-Humanismus dient dazu das überwölbbend gemeinte Wort vom „Humanismus“ selbst oder die ebenso ganzheitliche Idee von der „allerhöchsten Menschenwürde“. Doch auch diese Begriffe stellen methodisch betrachtet Arten dar, sich selbst gleichsam zirkelschlüssig mithilfe der eigenen Vernunft zu beschreiben.

Deshalb liegt es auch logisch nahe, die säkulare Heiligkeit oder Würdigkeit von humanen Idealen noch einmal zu verankern, und zwar jenseits jeder konkreten Kultur. Dazu bieten sich einerseits externe und immer „höhere“ Metasysteme an wie der „Weltgeist“ oder „die Natur“. Andererseits kommt auch die nach innen gerichtete „Vertiefung“ in Betracht. Dazu zählt die Idee, die Seele als Selbst oder als Teil der Selbstorganisation eines eigenständigen Selbst zu begreifen. Dazu gehört auch die Idee der Selbstbestimmung freier Selbst-Subjekte. Dieses nach innen ausgerichtete Denken läuft offenbar immer auf eine Art unteilbares (atomares) „Selbst“ hinaus, das alles zusammenhält. Idealisiert und verallgemeinert führt dieser Ansatz zur

⁴⁰⁹ Radbruch, Rechtsphilosophie, 1932/2003, § 1, 11 (3, 4). Zur zeitweiligen Verdrängung und Zuordnung der gesamten Rechtswissenschaft zur Kultur durch die Rechtswissenschaft selbst siehe unter dem Titel „*Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft*“: Seelmann, Rechtswissenschaft, 2007, 121 ff., 121. Seelmanns Fazit (132) lautet, wegen der Bezugnahme auf „*soziale Normen und Bewertungen in der Gesellschaft*“ und deren „*ständiger Reflexion ... in der Jurisprudenz*“ sei und bleibe „*die Rechtswissenschaft ein Kulturwissenschaft*“.

Idee vom Selbst „an sich“, das im nächsten Schritt auf die reine Idee des Selbst und damit auch auf ein „allerhöchstes Geist-Selbst“ Bezug nimmt.⁴¹⁰

Die Zivilreligion, die der Aufklärung entspringt, bekennt sich am Ende zu diesem semi-religiösen Selbst-Subjekt. Sie begnügt sich dabei mit dem Diesseits und mit dem, was sie mit der humanen Vernunft zu verstehen vermag. Die westliche Zivilreligion begreift sich postmodern brüchig und als kulturell gelebt. Sie ist für das Extern-Religiöse „offen“, und zwar nicht zuletzt aus ihrem eigenen Selbstverständnis heraus, weil die Vernunft auch Selbstkritik zulassen und betreiben muss und sie ihrerseits den Idealismus und mit ihm verbunden auch die Welt des Sollens kennt.

Im Dualismus, der Zwischenstufe zum postmodern Trialismus, gehört zum Sollen aber auch das Sein. Zu dem, was die Aufklärung inzwischen zu ermitteln vermochte, zählen auch die Naturgesetze. Historisch gewendet entspringt die Macht der Ausklärung überhaupt wohl erst der Entzauberung der Umwelt durch die Wissenschaften von der Natur. Insofern fußt die säkulare Sicht, die eine dritte und kulturelle ist, unabdingbar auch auf dem „Naturalismus“. Wie auch immer, die vierte Ebene mag es geben, sie muss es aber nicht geben. Die zivilisatorische Entscheidung darüber, ob eine solche Ebene kollektiv als Machtfaktor „anzuerkennen“ ist, trifft aus der säkularen Sicht die jeweilige nationale Binnenkultur, und zwar auf der Ebene der Präambeln. Aber die Ausprägung der Religionen und auch deren politische Macht hängen aus derselben kulturellen Sicht offenbar einerseits insbesondere von den Erkenntnissen der Naturwissenschaften ab und überdies andererseits vom Grad der Schriftbildung der Menschen in ihnen. Davon unabhängig scheint allerdings das Phänomen des ehrfürchtigen Glaubens an höchste Ideale selbst zu sein. Man kann auch nur an die Trinität von eigener und demokratischer Verantwortung, an die Heiligkeit der Grund- und Menschenrechte und an die Idee von der zivilgesellschaftlichen Solidarität glauben. Daraus kann man dann eben ein entsprechendes Selbstbild formen.

Aus der Sicht der aufklärenden Naturwissenschaft der Physik ist der Gedanke der Emergenz⁴¹¹ heranzuziehen. Bei dieser handelt es sich im Kern um die Begründung von dreierlei,

⁴¹⁰ Zum Umfeld solchen Denkens siehe: Kühnlein, Religion, 2008, vgl. unter anderem 104 (zur Verinnerlichung religiöser Elemente bei Taylor und auch Kant).

- dem Werden eines (existenten kosmischen) „Weltalls“, das sogar die dialektische Idee einer physikalischen Antimaterie kennt,
- der „Energie“, die die räumliche Ausdehnung im Sinne einer Eroberung und Verdrängung des scheinbaren Nichts, und zwar durch kreative Selbstschöpfung von Raum und Zeit bewirkt und
- das innere Phänomen der zunehmenden „Komplexität“.

Alle drei Elemente gehören zusammen, und sie sind es auch, die wir mit einem religiösen „allerhöchsten Wesen“ verbinden.

Der alte nächste Schritt hin zum Humanismus ist in etwa derjenige von *Descartes*. Ich denke, also bin ich, und zwar ist mein „Ich“ dann das eines „Humanisten“. Dieses Ich ist gespeist vom Geist der kollektiven Bildung.

Mit ihm gibt es eine Person, die höchstpersönlich über dieses Wissen und Denken, also die Vernunft verfügt und die mit anderen, gleichen Ich-Personen kommuniziert. Das Ideal des Humanismus heiligt insofern die eigene Vernunft und Schöpferkraft. Man kann insofern von einer „Vernunftreligion“ sprechen, allerdings einer, die vor allem auf das Diesseits ausgerichtet ist.

Die menschliche Vernunft erweist sich als eine individuelle Art von „Spiegelung“ der Emergenz, vor allem von deren „Komplexität“. Aus der Sicht des Naturalismus ist es vor allem die Komplexität, die eine Art von objektivem „säkularen heiligen Weltgeist“ darstellt.

Die Neurophilosophie wiederum belegt, dass sich die Komplexität der Welt im menschlichen Gehirn widerspiegelt. Wer etwas erkennt, der steht, jedenfalls nach der klassischen europäischen Methode der Subjekt-Objekt-Spaltung, zumindest auch „über“ dem Erkannten. Wie er denkt, so deutet der Humanist sein Handeln auch. Er versteht sich, jedenfalls vorrangig, ontologisch als der sozialreale Schöpfer der eigenen Binnenwelten. Aus historischer Sicht auf die soziale Entwicklung des Menschen sind es zwar mutmaßlich erst, aber immerhin die

⁴¹¹ Anderson, *Physics*, 1995, 6653 ff. („*This principle of emergence is as pervasive a philosophical foundation of the viewpoint of modern science as is reductionism.*“). Zur Emergenz siehe auch Montenbruck, *Präambel-Humanismus, Zivilreligion I*, 2015, 309 ff. („*Eigene*“ *natur-ethische Grundlagen*).

eigenen Stadtwelten und die Schrift, die der Ich-Personen ihre Ausbildung und ihr stolzes Selbstbewusstsein erlauben. Ein solches intersubjektives „Selbstbewusstsein“, das sich auch tatsächlich gesamte Binnenwelten erschaffen hat, trägt die Züge eines Bekenntnisses. Es beruht auf dem Glauben an die Macht und die Verantwortung des eigenen Selbst, und zwar vor allem im zwischenmenschlichen Binnenbereich.

Dieses höchstindividuelle Selbst, diese Selbst-Subjektivität bestimmt das vorherrschende westliche Selbst-Bild des Demokraten. Diese Selbst-Person zeigt sich zudem im Handeln als Akteur und begreift seine eigene zivile Verfasstheit und diejenige der anderen mit den Worten würdig, frei, gleich und solidarisch. Die Demokraten erhalten und pflegen dieses wechselseitige, kollektive und universelle Selbst-Bekenntnis, indem sie die nationalen Grund- und allgemeinen Menschenrechte mit den teilweise schmerzhaften Verwaltungs- und Gerichtsverfahren (lies Riten) und auch mit der allgemeinen semi-scholastischen „Vernunftausbildung“ in Schule und Universität gelegentlich feiern und täglich nutzen.

Methodisch gesehen ist die Zivilreligion also aus drei miteinander verwandten Ansätzen herzuleiten, aus *Radbruchs* Idee vom offenen Trialismus, der den Dualismus um die Kulturidee erweitert, aus dem universellen physikalischen Komplexitätsaspekt und aus dem auf der Dialektik gründenden (offenen) Trinitätsdenken.

3. Deduktion von Ausgleichsidee, Natur-Gerechtigkeit und Säkularität

Für die Idee des Ausgleichens ist zunächst noch einmal das Trinitätsdenken aufzugreifen, das eine „statische“ Form des an sich dynamischen dialektischen Denkens darstellt und das damit ein Wesen des rationalen Denkens ist.

„Einheit und Vielfalt“ bilden die beiden Pole. Beide stellen zugleich die Negationen des anderen dar. Die Idee der Einheit erlaubt das abstrakte und das deduktive Denken. Die Vorstellung der Vielheit nötigt dagegen zur konkreten Sicht und Induktion. Dem begrifflichen Idealismus steht der empirische Naturalismus gegenüber. Damit ist ebenfalls etwa der Dualismus von Sein und Sollen oder die Trennung von Subjekt und Objekt gemeint.

Den „Ausgleich“ und die grobe „Mitte“ zwischen der „Einheit“ und der „Vielfalt“ bildet in Anlehnung an *Radbruchs* Trinitarismus das Trinitätsdenken. Allerdings geht ein Trinitätsmodell nicht von Stufen der Erkenntnis aus, sondern von einer jedenfalls grundsätzlichen Gleichheit der drei Ideen, auch wenn eine davon als *primus inter pares* auftritt.

Die Trinität bildet einerseits die kleinste Form der Komplexität. Insofern ist sie die einfachste „Reduktion der Komplexität“, ohne deren formalen Grundcharakter ganz aufzugeben. Andererseits hat auch die Trinität, zumeist jedenfalls, mit dem ersten Begriff ein sie regierendes einheitliches Leitprinzip, wie etwa die Freiheit im Dreiklang von Freiheit, Gleichheit und Solidarität.

„Einheit und Vielfalt“ werden dabei mit dem Dritten, dem Ausgleich zwischen ihnen in der Form der Trinität wiederum zu einer Art von Dreifaltigkeit. Ihre „Mitte“, die Idee des Ausgleichens symbolisiert damit zugleich die Dreifaltigkeit von „Einheit und Vielfalt und deren Ausgleich“. Sie stellt deren „Geist“ dar.

Außerdem beinhaltet das Prinzip des Ausgleichens aus der Sicht der Rechtsphilosophie betrachtet, den Kern der „Gerechtigkeit“. Auch sie kann man wiederum trinitär aufbrechen, etwa in

- die eher freiheitliche Austauschgerechtigkeit und
- die eher solidarische Zuteilungsgerechtigkeit.

Diese lassen sich jeweils als von einer vagen metaphysisch-rechtskulturellen Leitidee durchdrungen ansehen, wie der des Menschenrechts-Humanismus.

Wer nun aber eine Trinität noch einmal zu etwas Viertem zusammenfasst, der bezieht die Stufe des Allumfassenden noch mit ein, das Selbst, den synthetisierenden dritten Teil, den Geist des Ausgleichs, der noch einmal beide Pole verbindet. Diese Vorstellung von einer „Super-Komplexität“ führt das rationale Denken in den semi-religiösen Bereich des Unbegreifbaren, auf den im nachfolgenden Abschnitt noch einmal im Sinne einer rationalen Selbstkritik einzugehen ist. Aber mit der Mathematik wiederum ist der Mensch fähig, mit dieser vierten und weit mehr Dimensionen wenigstens zu rechnen. Auf diese Weise vermag die theoretische Physik auch, wie etwa mit den

String-Theorien, Mehr-Welten-Modelle zu entwickeln. Dabei erweist sich die Mathematik jedenfalls insofern als eine Wissenschaft, die vor allem auf „Gleichungen“ setzt. Die zwei Seiten jeder Gleichung bilden und beschreiben etwas Drittes, das einen eigenen Sinn ergibt.

Das Grundmodell der menschlichen Gerechtigkeit entspricht zumindest dem „objektiven“ Organisationsmodell der Natur. Dessen beide Grundregeln, die Wechselseitigkeit und Solidarität beherrschen den Ordnungsteil.

Allerdings handelt es sich nicht um ein starres Ordnungsprinzip, denn jeder einfache Tausch setzt bereits Individualität, sichtbar in der Andersartigkeit der Leistungen, voraus. Die Freiheit vom genetisch systemgerechten Verhalten kennt die Natur mit ihrem Rückgriff auf Mutationen ebenfalls. Deren Wirkung steigert sie mit dem Elternprinzip der Zweigeschlechtlichkeit noch einmal, weil sie damit individuelle Kinder hervorzubringen vermag. Mit beidem, dem Interesse an Mutationen und der Zweigeschlechtigkeit eröffnet sich die belebte Natur die Innovationschance und führt für ihren Bereich zu einer weiteren Beschleunigung der Komplexität der Einheiten.

Dieses natürliche und objektive Grundmodell des Gerechten hat der Mensch entweder geerbt oder anlog selbst entwickelt. Entweder hat er es von der Natur als genetisches Angebot mitbekommen und verfeinert es als Ethik nur, weil er von genetischen Vorprogrammen relativ weitgehend befreit ist, oder er begreift sich, zumindest zunächst einmal, als ein reines Vernunftsubjekt und sagt sich, die Gerechtigkeit ist vernünftig, deshalb beuge ich mich ihren Ordnungsprinzipien freiwillig. Denn ich weiß und erlebe bei anderen, dass auch ich hätte anders handeln können.

Die *Küingsche* Religionsidee vom universellen Weltethos⁴¹², die schon *Kant* als universelle Vernunftreligion der Moral⁴¹³ herausstellt, verfügt

⁴¹² Dazu zum Beispiel: Küng, Projekt, 1990, 113 (Die Führer aller Religionen müssten sich zu ihrer Mitverantwortung für den Weltfrieden, Nächstenliebe, Gewaltlosigkeit, Versöhnung und Vergebung bekennen). Zusammenfassend: Hasselmann, Weltreligionen, 2002, 300 ff. Grundsätzlich kritisch, unter anderem weil dieser Ansatz dem europäischen Denken verhaftet sei: Spaemann, Weltethos, 1996, 891 ff., 891 ff.

⁴¹³ Kant, Frieden, 1795, AA, VIII, 367: (Hervorhebungen nicht im Original): „Verschiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck! gerade als ob man auch von *verschiedenen Moralen* spräche. Es kann

auf diese Weise über eine naturalistische und damit auch „naturgesetzliche“ Begründung. Im Sinne des Animismus bildet die „Gerechtigkeit“ den heiligen Geist eines jeden komplexen, das heißt symbiotischen Seins.

Der Mensch begreift sich aus der weltweit inzwischen wohl wieder ganz vorherrschenden Glaubenssicht zunächst einmal als ein Teil der Natur. Aber er verfügt aus der Sicht der Säkularität, wie er selbst glaubt und als Demokrat glauben muss, auch über eine Teilsubjektivität und mit ihr über die Vernunft. Die Subjektivitätsidee und die Vernunft bedingen einander dabei. Beide legen ihm nahe, zunächst eine (Teil-) Freiheit von der Natur als solcher zu verehren.

Die Freiheit verfestigt sich gegenüber den anderen Freien zum Recht auf „das Seine“. Diese Vorstellung schließt die Haftung des Freien für das Seine, also auch seine unvernünftigen Taten, mit ein. Mehr noch, die Idee der Selbstverantwortung bildet dann wiederum den Kern seiner Subjektivität. Aber zur politischen Freiheit des Souveräns müssen dann etwa noch die zivil-politischen Ideen von Gleichheit und Solidarität hinzutreten, um den Freien in den Stand eines auch politisch vernünftigen Menschen zu erheben.

Persönlich überzeugt sein muss der Demokrat also vom zivilgesellschaftlichen Credo von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Freiheit und eigene Vernunft bedeuten für den vernünftigen Freien insofern und mit religiösen Worten auf den ersten Blick fast unerträglich zugespitzt: *„Ich habe jedenfalls für meinen Verantwortungsbereich und zumindest zunächst einmal keine anderen Götter neben mir - aber ich habe die Fähigkeit zur Vernunft in mir.“* Wer die Vernunft jedoch wie im Hochmittelalter als etwas Göttliches begreift, der wird als Christ das Bild vom Atem Gottes und imago dei Modell heranziehen und mit diesem Wort leben können.

wohl verschiedene Glaubensarten historischer, nicht in die Religion, sondern in die *Geschichte* der zu ihrer Beförderung gebrauchten, ins Feld der *Gelehrsamkeit* einschlagender Mittel und ebenso verschiedene Religionsbücher (etwa Zendavesta, Vedam, Koran) geben, aber nur *eine einzige für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion*. Jene also können wohl nichts anders als nur das *Vehikel der Religion*, was *zufällig* ist und nach *Verschiedenheit der Zeiten und Örter* verschieden sein kann, enthalten.“. Damit bezieht er sich auf die mannigfaltigen Kulturen, die sich ausprägen um der Universalherrschaft entgegen zu wirken.)

Das Ausmaß der Freiheit der Freien muss nicht einmal groß sein. Bei komplexen und ausbalancierten Systemen genügt nach dem randchaotischen Wolken-Wettermodell der Flügelschlag eines Schmetterlings, um am anderen Ende der Welt einen Sturm auszulösen. Deshalb reicht es in einem relativ geschlossenen System wie dem der belebten Natur aus, wenn ganz im Sinne der zunehmenden Komplexität ein Akteur wie der Mensch „zusätzlich“ auch nur ein geringes Maß an Freiheit und Wissen erwirbt, um das System gleichsam „von außen“ beeinflussen und es damit mit beherrschen zu können. Zudem wird der derart von der herkömmlichen Natur befreite Mensch in eine eigene systemische Sondergruppe hineingeführt, die auf dieser höheren Ebene eine Selbstorganisation zu ethischen Kulturen erfordert, mit denen er seine verkümmerten Instinkte ersetzt und individualisiert.⁴¹⁴

Doch zum Ausgleich seiner Freiheit, insbesondere im „Binnensystem der Freien“ und damit gegenüber den anderen derart Freien muss der säkulare Mensch sich darauf einlassen, die insgesamt drei Prinzipien der Natur-Gerechtigkeit freiwillig einzuhalten.

Die Reihung der drei Prinzipien, die sich objektiv allerdings wohl nicht klar begründen lassen, lautet für den Freien: (1) die ökonomische Wechselseitigkeit, (2) die empathische zuteilende Solidarität und (3) die Ordnung der Kulturalität. Zum heiligen Geist aber gehören alle drei und viertens auch noch ihre innere Verbindung. Das dritte Element, die Kultseite des Menschen, bietet Symbole und Riten, also hoch kommunikative Verfahrensweisen, die nicht nur den Alltag des Austausches regeln, sondern die mit dem „Heil und Unheil“ (Geburt und Tod und den persönlichen Verbindungen und Trennungen) umgeht und die auf menschliche „Ungerechtigkeit“, Tabu- und Normbrüche reagiert und für sie eine Art der Verarbeitung bereitstellt.

Wie auch immer, die Vorstellung, dass die Gerechtigkeit einen Teil der Natur darstellt, ist sowohl dem naturnahen Animismus, als auch dem Grundgedanken des europäischen Naturrechts eigen. Die einfa-

⁴¹⁴ Gehlen, *Mensch*, 1966, 400 ff. Aufgegriffen auch von: Riesebrodt, *Cultus*, 2007, 239 (Durkheims Ansatz und Gehlens philosophische Anthropologie böten die beiden sich gut ergänzenden phylogenetischen Grundlagen für sein Religionsverständnis). Zum wirkungsmächtigen Menschenbild von Gehlen aus der Sicht der Rechtstheorie: Rethmann, A.-P., *Nutzen*, 2000, 113 ff., 119 f. In Gehlens Sinne, aber aus philosophischer Sicht modernisiert: Griffel, *Determination*, 1994, 96 ff., 107. Ausführlicher: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 3. Hauptteil, II., 3. („*Mensch und rituelle Tötungshemmung*“).

chen Regeln der Ethik scheinen sich zudem in allen großen Religionen widerzuspiegeln. Auch deren Kultuspraktiken ähneln sich, wie *Riesebrodt*⁴¹⁵ herausgearbeitet hat. Denn sie schlagen die Brücke von der geistigen Idee zum sozialrealen Menschsein, indem sie die heilige Askese, also das Modell der Selbstaufopferung mit einem irdischen Menschen, dem Asketen verbinden. Aber man benötigt die Religionen und das Beispiel ihrer radikal asketischen irdischen Heiligen nicht mehr, jedenfalls nicht mehr zwingend, um die Prinzipien der Ethik „extern“ zu begründen. Für das Christentum bedarf es deshalb auch nicht mehr des asketischen Protestantismus. Der gegenwärtige Naturalismus bietet inzwischen einen hinreichenden eigenen „naturgesetzlichen“ Begründungsstrang für das zivile westliche Verhaltensmodell.

Aber die Idee der Zivilreligion setzt ohnehin noch bescheidener an. Sie möchte die „We, the people“ Binnenwelt vor allem von innen erklären. Sie will auf ihre Weise die Idee der „asketischen Selbst-Zivilisation“ des Menschen ausrufen und diese Offenbarung vor allem dem autonom gedachten Demokraten normativ als evident und sinnstiftend erklären. Auch wenn der Mensch aus der Sicht des Naturalismus mutmaßlich nur ein geringes Ausmaß an Freiheit von den Naturprogrammen erlangt hat, so hat sich das Ausmaß an Freiheit im größeren Verbund von Menschen miteinander für diese Binnenwelt gesteigert. Beginnend mit den Städten und der Schriftkundigkeit hat sich die Freiheit des Menschen von der Natur, und zwar auch diejenige seines Geistes, potenziert. Parallel dazu und aufgrund der Arbeitsteilung, lies: der zunehmenden Binnenkomplexität, ist auch die schlichte Zahl der Menschen explodiert. Der geistige und hoch vernetzte Binnenraum für die Idee der westlichen Zivilreligion hat sich damit ganz erheblich erweitert.

Auch die Normativität, die Sollensidee, also der Kernansatz der säkularen Geisteswissenschaft „als solcher“ beinhaltet schon ein Element einer Zivilreligion. In der westlichen Welt geht die Normativität von Menschen aus, die sich als Subjekte betrachten. Dieser Mensch selbst

⁴¹⁵ Siehe zum Teilaspekt der radikalen Selbstaufopferung als Askese, die im Übrigen zugleich ein eigenes Selbst schafft und die das Heilige für die Menschen auf die Welt bringt, weil sie es in einem „heiligen Menschen“ verkörpert: Riesebrodt, *Cultus*, 2007. Unter der Überschrift „*Radikale Heilssuche: Praktiken asketischer Virtuosen*“ betrachtet er die großen Religionen, „*Schamamen*“ (184 ff.), „*Christen*“ (188 ff.), „*Juden*“ (196), „*Muslimen*“ (197 f.), „*Buddhisten*“ (199 ff.), „*Japanische Virtuosen*“ (203 ff.), „*Daoisten*“ (206 ff.), und zur „*Logik von Virtuosenpraktiken*“ (209 ff.).

sucht und stiftet nicht einen Sinn für Seinesgleichen. Auf der Basis des modernen Dualismus von Sollen und Sein, von Subjekt und Objekt erkennt er als Subjekt auch einen objektiven Sinn. Der aufgeklärte Mensch deutet sein Verhalten vorrangig selbst, aber nicht ohne Zweifel, von anderen mitbeeinflusst und schon deshalb nicht ausschließlich als selbstbestimmtes Tun.

An die Stelle des „mittelalterlichen“ Vorrangs von religiösem Fremdzwang tritt mit der Neuzeit ein Ideenpaar, das sich aus der modernen Subjekt-Objekt-Spaltung ergibt, das im Übrigen von Anfang an die vage Idee vom Humanismus aus heutiger Sicht postmodern ganzheitlich zusammenfasst. Aus der nunmehr „subjektiven“ Sicht ist die Verinnerlichung des Zwanges als humanistischer „Selbstzwang“ zu verzeichnen, und zwar aus ideeller Sicht zunächst als Autonomie des Individuums und gleich danach auch als Gemeinschaft der Demokraten. Man unterwirft sich dabei auch aus Gründen der „Vernunft“ freiwillig dem „Recht“ („Rule of Law“). Das Recht beinhaltet dreierlei: die bloße Verkehrsordnung im weiten Sinne, das eigene nationale demokratische Eingriffs- und Lenkungsrecht und drittens das höchste angeborene, also das natürliche Menschenrecht, kurz: das Naturrecht, das den materiellen humanistischen Kern der „Minimaethik im Recht“ bildet.⁴¹⁶

Das Bild vom Selbstzwang, der auf der Verherrlichung des natürlichen Prinzips der Selbstorganisation beruht, bildet den Kern der westlichen Zivilreligion. Der „Fremdzwang“ durch die Natur bleibt zwar, aber sie wird ihres religiösen Wesens beraubt. Aus säkularer Sicht wird die Natur ihrer Einkleidung als übermächtiger Naturgeist entledigt und als bloße, allerdings dennoch absolute physikalische und biologische Naturmacht gedeutet. Statt auf einen einzigen Gott oder auf eine Vielheit von dämonischen Geistwesen abzustellen, wird also eine objektive Sicht entwickelt, und zwar diejenige auf die Natur und ihre von den Ich-Menschen selbst erkannten Gesetze.

Postmodern erkennen wir nun die ethnologische Art und Bedeutung gelebter Kulturen. Ohne „Sinn“-Stiftungen, gleichgültig wie oder von wem der Sinn auch immer gestiftet, offenbart oder aufgeklärt sein mag, kann offenbar keine Art von humaner Lebens- und Überlebensgemeinschaft existieren.

⁴¹⁶ Dazu ausführlicher: Montenbruck, *Zivile Versöhnung, Zivilreligion II*, 2016, 362 ff., Kap. 8., I., 4.: „Höchste Rechtsideen (Freiheitsverzicht und Gesellschaftsvertrag, Minimaethik und Toleranz)“.

Die Säkularität, auf die sich die Idee von der Zivilreligion gründet, zeigt sich vor allem im normativen Vorrang von drei Elementen, dem Blick auf das „Diesseits“, der Ausprägung von „privatem Rechten“ und dem Vorrang der geistigen „Freiheit des Einzelnen“ vor dem kollektiven geistigen Zwang einer verbindlichen Sozialethik, also im Streben um Offenheit als Pluralität und in der Idee der religiösen Toleranz. Aber das alles hat sich im Rahmen des öffentlich-rituellen Streitens um das Vernünftige abzuspielen. Die Säkularität führt deshalb zugespitzt zu einer säkularen „zivilreligiösen Basisideologie“. Sie bildet eine humanistische Art der „Vernunftreligion“ des Freien.

Zu deduzieren ist die Idee der Zivilreligion also schließlich auch aus einem weiteren Dreiklang, aus der politischen Ausgleichsidee, der universellen Natur-Gerechtigkeit und der Säkularität als Vernunftreligion.

Damit ist die bunte Kette der Ableitungen, der Abgrenzungen und der Bezüge abzuschließen. Überzugehen ist auf die selbstkritische methodische Höchstebene des Nachdenkens über letzte Fragen.

II. Zivilreligion als rationale Selbstkritik

1. Vernunft und Ratio: Höchstbegriff und Bezug zur Demokratie

Das Wort und die These von der „Zivilreligion“ beinhalten aber vor allem eine Art der rationalen Selbstkritik. Dieser eher negative Aspekt relativiert, allerdings mit den Eigenmitteln der dialektischen Vernunft, das stolze ontologisch-normative Selbstbild des Menschen von sich. Dabei ist insbesondere der Gedanke zu verfolgen, dass die westliche Zivilreligion auf „Evidenz“ setzende Letztbegründungen anzubieten scheint, die Offenbarungen gleichen, und zwar deshalb, weil mit ihnen die Grenzen des rationalen Denkens erreicht sind.

Aus der Sicht der Vernunft, die den inhaltlichen Kern der westlichen Zivilität bildet, lautet die erste Frage, weshalb kann die Vernunft sich selbst als eine Vernunftreligion bezeichnen?

Zunächst einmal sind die recht eng verwandten Begriffe der Vernunft und der Ratio zu umreißen.

Aus der Sicht der Wissenschaften ist, wie immer beim Verständnis von Höchstbegriffen, die naturgemäß hoch abstrakt sind, zu erwarten, dass jede Fachrichtung ihren eigenen, dann auch etwas konkreteren Ansatz anbietet. Am Ende steht dann eine insgesamt kaum noch überschaubare, aber mit ihren Beispielen dann eben dennoch hilfreiche Zusammenstellung von Definitionen. Dabei ist die Frage weiter mit zu beachten, inwieweit die Idee der Vernunft bereits in unserer Vernunftkultur anerkannte semi-religiöse Züge trägt.

Zunächst ist mit dem Blick in eine Enzyklopädie zu beginnen: Was bedeutet denn Vernunft in etwa überhaupt?

„Academic“, die Sammel-Enzyklopädie,⁴¹⁷ bietet dem gebildeten Demokraten die folgende Beschreibung an:

„Mit Vernunft als philosophischem Fachbegriff wird die Fähigkeit des menschlichen Geistes bezeichnet, von einzelnen Beobachtungen und Erfahrungen auf universelle Zusammenhänge in der Welt zu schließen, deren Bedeutung zu erkennen und danach zu handeln – insbesondere auch im Hinblick auf die eigene Lebenssituation (vgl. Nous). Die Vernunft ist das oberste Erkenntnisvermögen, das den Verstand kontrolliert und diesem Grenzen setzt, beziehungsweise dessen Beschränkungen erkennt. Sie ist damit das wichtigste Mittel der geistigen Reflexion und das wichtigste Werkzeug der Philosophie. Dieses als Diskussionsgrundlage immer noch maßgebliche Verständnis von Vernunft steht in der Tradition der Philosophie Immanuel Kants.“

Hinzu tritt zumindest als Konnotation auch der *religiöse Charakter der Vernunft*. So heißt es weiter:

„Neben dieser menschlichen, subjektiven Vernunft (theoretische oder epistemologische Vernunft) nahmen einige Philosophen die Existenz einer objektiven Vernunft an, ein die Welt durchwaltendes und ordnendes Prinzip (metaphysische oder kosmologische Vernunft – Weltvernunft, Weltgeist, logos, Gott). Zu diesen Philosophen gehören zum Beispiel Heraklit, Plotin und Hegel. Die Debatten um die Existenz oder Nichtexistenz einer solchen Weltvernunft und ihre eventuelle Beschaffenheit sind ein bedeutender Teil der Philosophiegeschichte.“

Außerdem gehören Vernunft und Verstand eng zusammen:

⁴¹⁷ Academic dictionaries and encyclopedias, <http://de.academic.ru/dic.nsf/dewiki/1457427> (Stand März 2015).

„Der Begriff ‚Verstand‘ wird heute in Abgrenzung zur Vernunft dann verwendet, wenn ein Phänomen gesondert, abgetrennt von einem größeren Zusammenhang, betrachtet wird. In der Umgangssprache werden die beiden Begriffe allerdings nicht streng voneinander getrennt.“

Auch das weitere Wort von der „Ratio“, das zum „Rationalismus“ führt und auf diese Weise den selbstkritischen Rationalismus in sich birgt, gehört dazu.⁴¹⁸

Die vage Idee der Vernunft vermag dabei sowohl die empirischen Wissenschaften, als auch die Ethik zu umfassen. So heißt es weiter:

„Zum einen wird sie als die Grundlage für Erkenntnis und Erkenntnisgewinn betrachtet. Sie schafft die Voraussetzung für Erkenntnis, indem sie eine Systematik und einen Bezugsrahmen für Wissen vorgibt. Von der Vernunft unterschieden wird gewöhnlich der Verstand als Erkenntnisvermögen oder als das Zusammenwirken vieler verschiedener kognitiver Fähigkeiten.“

Zum anderen wird Vernunft in der Bedeutung von vernünftigem Handeln verwendet. In diesem Sinn begründet Vernunft eine normative, philosophische Ethik, die keine Berufung auf andere Instanzen eingesteht. Sie findet sich zum Beispiel bei *Aristoteles* als das rechte Maß oder bei *Kant* als der kategorische Imperativ. In seiner Universalgeschichte beschreibt *Voltaire* eine stetige Entwicklung der Menschheit von primitiver Barbarei zur Vorherrschaft der Vernunft.“

Im Sinne der hier gern verfolgten Dreiteilung wird zudem noch eine *überwölbende Idee der Vernunft* gemeint, etwa als Vernunft an sich:

„Schließlich wird Vernunft in der Bedeutung von ‚einer höheren Ordnung gemäß‘ verwendet. Diese Sichtweise trägt meistens die Züge

⁴¹⁸ Zum Begriff der ratio, siehe zusammenfassend: Buchwald, Begriff, 1990, 15, Fn. 3, u. Hinw. auf die Erklärungsversuche für den Bereich der theoretischen empirischen Rationalität: Hilpinen, Rationality, 1980; für die metaphysischen Theorien: Kekes, Rationality, 1973, 124 ff.; für rationales Handeln: Bennett, Rationality, 1964; für soziologische und ökonomische Rationalitätskonzeptionen: Acham, Rationalitätskonzeptionen, 1984, 32 ff., mit umfangreichen Literaturhinweisen; für den Bereich der praktischen Philosophie: Dearden/Hirst/Peters, Education, 1972; Höffe, Sittlichkeit, 1974, 1348 ff.

einer religiösen Überzeugung, und auch im deutschen Idealismus ist die Vernunft das ‚Denken Gottes‘.“

Angefügt wird eine säkulare Art des imago dei Denkens, nach dem der Menschen ein Ebenbild Gottes ist, wenn es weiter heißt:

„Der Mensch und die ganze Menschheit hat im Idealismus Anteil an dieser Vernunft, aber sie vollzieht sich eher an ihm, als dass er einen Einfluss darauf hat. Auch ohne einen traditionellen religiösen Bezug sind noch heute viele Menschen überzeugt, in der Welt einer höheren Vernunft der Schöpfung zu begegnen (vgl. Intelligent Design). Physiker wie Erwin Schrödinger waren von der Existenz einer übernatürlichen, vernünftigen Ordnung überzeugt.“

Dem ist aus der Sicht der Physik anzufügen, dass sich, sobald diese sich auf Gesetze stützt, die zudem auf Gleichungen und Naturkonstanten beruhen, zumindest das kosmologische Modell eines sich ständig erweiternden Metasystems ergibt, das in sich „logisch“ und zumindest insofern sinnvoll zu sein scheint.

Am Ende erweist sich der Begriff der Vernunft also als ein anderes Wort für den „Geist“. Gemeint ist je nach Sichtweise der Geist des Menschen, der Außenwelt, des Guten oder des gesamten kosmischen Systems. Man kann auch davon sprechen, dass die Vernunft die westliche Art der „Sinnsuche“ darstellt oder das „Wesen“ zu begreifen sucht.

Hoch vereinfacht und postmodern gewendet handelt es sich bei der Idee der Vernunft also um eine *weltliche Art des Animismus*.

Der Begriff der Zivilreligion assoziiert für die westliche Sicht zunächst einmal die Gedanken der Offenbarung und der Allmächtigkeit eines Gottes, den die Buchreligion vertreten, allen voran das wirkungsmächtige europäische Christentum, und überträgt sie auf die bürgerlichen Vorstellungen vom Humanismus und der Demokratie als Zivilität in der Form der Bürgerherrschaft. „Demokratie und Recht“ sowie „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ bilden den Kern des „guten Verhaltens“. Ihr innerster und monistischer Kern, aus dem sich alles ergibt und der alles in sich aufsaugt, besteht dabei offenbar in der Würde des Menschen. Diese Art der Zivilität ist die höchste und höchstevidente politische (Binnen-)Vernunft, die wiederum die Würde des Menschen begründet.

Der Ausgangspunkt für diese demokratische Vernunft ist dabei spätestens seit dem Naturrecht der andernfalls drohende Bürgerkrieg. Den zweiten Ansatz bildet die Idee der arbeitsteiligen und gerechten Kooperation, die allen nützt, aber Gewaltverzicht voraussetzt und den Tausch des „Tit for tat“ (Do ut des) einfordert. Drittens, so scheint es, bildet die Absolutheit der persönlichen Würde des Menschen, also seine weltliche Geistseele, eine weitere Höchstidee des Naturrechts⁴¹⁹.

Das Gute jedoch stellt in der Politik das Vernünftige dar. Spätestens an dieser Stelle ist die Brücke zur Vernunft an sich zu schlagen. Die dreifaltig gedachte Demokratie, die auf Freiheit, Gleichheit und Solidarität setzt, kann diese Ebene beibehalten. Sie kann diese Dreifaltigkeit dann auch absolut setzen und die Vernunft auf sie beziehen. Vernünftig wäre es dann, ihr jeweiliges „Wesen“ oder ihre „Natur“ zu beachten. Danach gäbe es drei Formen demokratischer Vernunft, die durchaus Sinn ergeben:

- die freie und höchstpersönliche Vernunft, also die „subjektive Vernunft“, etwa im Sinne der Meinungs- und Weltanschauungsfreiheit,
- die gleiche und gerechte Vernunft (Dabei handelt es sich um die zumindest systemgerechte Vernunft. Bezieht sich die Gleichheit nicht nur auf die Menschen, sondern auf alle naturwissenschaftlichen Systeme, dann ist die universelle natürliche Vernunft gemeint. Sie bildet eine strenge Art von „objektiver Vernunft“. Vor allem die wertfreien Naturgesetze stehen dafür.),
- die solidarische Vernunft, also die des Verzeihens, der Mitmenschlichkeit, der alten Barmherzigkeit oder auch der Versöhnung sowie
- die „demokratische Vernunft an sich“. Sie bestünde danach in der vernünftigen Vereinigung aller drei Vernunftformen. Monistisch gelesen gerinnen alle drei politischen Vernunftarten in der Idee vom würdigen Menschen zu einer Synthese, und zwar dann, wenn jener denn auch tatsächlich menschenwürdig denkt und handelt.

Die „demokratische Vernunft“ ist also schon danach nicht eindeutig zu umreißen. Diese Einsicht beinhaltet einerseits eine herbe Selbstkritik. Aber andernfalls wäre der Mensch sklavenhaft einer klaren Vernunftorder unterworfen. Angebliche Repräsentanten, wie die platonischen Philosophen, dürften die Vernunft notfalls mit heiliger Gewalt

⁴¹⁹ Montenbruck, Naturrecht, 2010, 135 ff.

einfordern. Aus diesem Grund führt die Unfassbarkeit dieser demokratischen Sicht der Vernunft wieder zurück zur Autonomie des Menschen. Vereinfacht führt sie zur ersten Leitidee, der Freiheit.

Die Vernunftidee selbst reicht aber auch, wie etwa Soziologie und Evolutionsbiologie zeigen, viel weiter. Schließlich gehört auf der letzten Ebene des Denkens auch die wissenschaftstheoretische Selbstkritik der Vernunft mit zum Wesen der Rationalität. Als kritische Wissenschaft geübt, bindet deshalb die Vernunft das wertfreie Bedenken des Wesens die Negation von allen Begriffen und Ideen mit ein, hier der drei bürgerlichen Höchstwerte als Un-Freiheit, als Ungleichheit und Nicht-Solidarität. Verkürzt hat womöglich auch die Unterwerfung von Menschen durch Menschen einen „Sinn“. Das Recht und das gesamte Rechtspflegesystem beruhen jedenfalls auf der Existenz von Unrecht. Der Vertrag bedient unterschiedliche Interessen zum gemeinsamen Nutzen. Jede soziale Ordnung lebt auf der negativen Seite von der Drohung mit den Gefahren sozialer Unordnung.

Diese Art von Vernunft „an sich“ als den Maßstab für das Gute oder als Gottesgeist zu verehren, liegt auch für den weltlichen Menschen nahe.

Die Vernunft als solche bildet jedenfalls aus der westlichen Sicht über den Verstand eine humane Grundfähigkeit, die in ihrer unfassbaren komplexen Art dem Menschen zumindest schattenhaft oder gottebenbildlich eigen ist und die ihn auszeichnet. Dem biologischen homo sapiens (sapiens⁴²⁰) verleiht die Vernunft im westlich-weltlichen Glauben seine politische Weisheit, über sie die Freiheit zur Selbstbeherrschung und zugleich auch seine Würde.

Die Grenzen des Denkens sind im Groben etwa mit den Worten Idee und Vernunft aus der Sicht *Kants* zu umreißen. Aus der Fernsicht einer theologischen Ethnologie wird also ein Auszug aus einer gleichsam heiligen Schrift zur Vernunft verwendet, um die Binnensicht der Individualreligion, genannt westliche Philosophie, aufzuzeigen und danach mit ihren eigenen Mitteln zu deuten.

⁴²⁰ Von „homo sapiens (sapiens)“ spricht jedenfalls schlüssig aus der Sicht seiner „*historisch kulturellen Anthropologie*“: Wulf, *Anthropologie*, 2009, 45 ff., siehe auch: seine *Schlussthesen*, 353 ff.

So schreibt *Kant* in seiner Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft:⁴²¹

„Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der Vernunft. In diese Verlegenheit gerät sie ohne ihre Schuld. Sie fängt von Grundsätzen an, deren Gebrauch im Laufe der Erfahrung unvermeidlich und sie zugleich durch diese hinreichend bewährt ist.“

Die Grundlage der Vernunft bildet also die Erfahrung. Aber *Kant* fährt dann fort:

„Mit diesen steigt sie (wie es auch ihre Natur mit sich bringt) immer höher zu entfernteren Bedingungen. Da sie aber gewahr wird, dass auf diese Art ihr Geschäft jederzeit unvollendet bleiben müsse, weil die Fragen niemals aufhören, so sieht sie sich genöthigt, zu Grundsätzen ihre Zuflucht zu nehmen, die allen möglichen Erfahrungsgebrauch überschreiten und gleichwohl so unverdächtig scheinen, dass auch die gemeine Menschenvernunft damit im Einverständnisse steht.“

Vernunft ist also unvollendet, und stets verbleiben Fragen. Eine Vernunftreligion bildet also *keine* feste Überordnung, sondern geht mit der *geistigen Freiheit* einher.

Kant beschreibt die Probleme als geistigen Kampfplatz:

„Dadurch aber stürzt sie sich in Dunkelheit und Widersprüche, aus welchen sie zwar abnehmen kann, dass irgendwo verborgen Irrthümer zum Grunde liegen müssen, die sie aber nicht entdecken kann, weil die Grundsätze, deren sie sich bedient, da sie über die Gänze aller Erfahrung hinausgehen, keinen Probirstein der Erfahrung mehr anerkennen. Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik.“

⁴²¹ Kant, r. Vernunft, 1787, AA, Vorrede 7. Aufgegriffen etwa auch von: Creutzfeldt, Modelle, 1991, 89 ff., 117 f. Er verweist auch auf: Gödel, Sätze, 1931, 173 ff., der für das System der Zahlentheorie formuliert habe, Aussagen eines Systems über sich selbst führten zu unentscheidbaren Aussagen; dazu: Hofstadter, Braid, 1984; Holz, Anthropodizee, 1982, insbes. 371 ff.

Die Vernunft zeichnet sich also durch den Kampf um die rechten Ideen aus. Mit einem Wort, sich im Sinne *Kants* zur wahren Religion der Vernunft zu bekennen, heißt, *sich zum Denken, sich also zur Philosophie zu bekennen*. Der Mensch nimmt sich selbst als „homo sapiens (sapiens)“ wahr.

Auch definiert *Kant* zum Beispiel den für die Philosophie so heiligen Begriff der Idee mit den folgenden Worten:⁴²²

„Ich verstehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Also sind unsere jetzt erwogenen reinen Vernunftbegriffe transscendentale Ideen. Sie sind Begriffe der reinen Vernunft; denn sie betrachten alles Erfahrungserkenntniß als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen, sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben und beziehen sich daher nothwendiger Weise auf den ganzen Verstandesgebrauch.“

Danach ist die Idee selbst nicht über eine Art Sinn als Vernunftsinne wie ein Gegenstand zu erfassen. Aber dennoch scheint es *Kant* geboten, den Begriff Idee vom Bild, das wir uns von den Gegenständen der realen Welt machen, abzugrenzen. Irgendeine Art von Nähe scheint also dennoch zu bestehen. So stellen auch Symbole eine Art Bilder dar. Und im Übrigen beschreibt auch *Kant* mit der Schrift und deren geistig-kulturellem Umfeld die reine Vernunft.

Andererseits entspringen die Ideen für *Kant* auch keiner Willkürlichkeit im Sinne des frei gestaltenden Subjektivismus. Aufgegeben sind sie für ihn durch die „Natur der Vernunft“. Die Natur stellt dabei das „Wesen“ dar. Aber andererseits wird auch erkennbar, wie eng, jedenfalls für die Sprache dieser Zeit, Natur und Vernunft zusammengehören. Die Vernunft selbst bildet dabei für *Kant* gleichsam den Himmel für die einzelnen Ideen. Um aber jene vernünftig zu erfassen, ist, und es folgt ein weiteres Wort *Kants*: der „ganze Verstandesgebrauch“ vonnöten. Damit weist *Kant* dann doch auch wieder auf den Menschen und dessen Verstand zurück. Ebenso liegt auch das willkürliche Erdichten, also der Konstruktivismus, nicht so fern, dass *Kant* sich nicht ausdrücklich davon abgrenzen müsste. Formal betrachtet ordnet *Kant* schließlich jedenfalls seine „reinen Vernunftbegriffe“ als „trancendentale Ideen“ ein.

⁴²² Kant, r. Vernunft, 1787, AA, III, 254.

In seiner Metaphysik muss *Kant* zudem „das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“.⁴²³ Mit seinem „Dogmatismus der Metaphysik“ überschreitet er bewusst die Grenzen des Wissens. Allerdings beschränkt *Kant* auf diese Weise umgekehrt auch die Erkenntnisse zugleich auf die „Physik“. So kann er diese Lehren nicht mehr als Erkenntnisgewinn verstehen. Am Ende entspringt *Kants* „reine Vernunft“ dabei einem an *Descartes* erinnernden Schluss eines Ich-Denkens. Jener ist auf ein unerforschlich allerhöchstes „Wesen aller Wesen“ gerichtet.

So führt *Kant* für die dritte Form seiner Art der *Dialektik* aus:

„Endlich schließe ich nach der dritten Art vernünftelnder Schlüsse von der Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt, sofern sie mir gegeben werden können, zu denken, auf die absolute synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem bloßen transscendentalen Begriff nicht kenne, auf ein Wesen aller Wesen, welches ich durch einen transscendenten Begriff noch weniger kenne, und von dessen unbedingter Nothwendigkeit ich mir keinen Begriff machen kann. Diesen dialektischen Vernunftschluß werde ich das Ideal der reinen Vernunft nennen.“⁴²⁴

Auf diese Weise und nicht zuletzt mit dem Hinweis auf die „synthetischen Einheit aller Bedingungen“ verleiht *Kant* zudem dem „Ideal der reinen Vernunft“ den semi-religiösen Charakter eines reinen Übergeistes.

Das „Wesen aller Wesen“ entspricht zumindest formal in etwa demjenigen des „Weltgeistes“. Wer Wesen als System liest, gelangt mit der Idee des Wesens des Wesens formal zu einem Höchstsistem. Auch entspricht das Wesen des Wesens wohl in etwa dem „Heiligen Geist“ im christlichen Sinne. Damit und insoweit entspricht die reine Vernunft einem heiligen Geist ohne Gott und Kirche. Aber für *Kant* ist sie offenbar mit einem menschlichen Denker verbunden. Aus der Sicht der christlichen Trinität wird also vor allem die staatsnahe Idee des

⁴²³ Kant, r. Vernunft, 1787, AA, III, 19: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstehenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist“.

⁴²⁴ Kant, r. Vernunft, 1787, AA, III, 274 f.

patriarchalen Gottvaters herausgebrochen. Jenen allerdings spiegelt *Kant* dann in seiner praktischen Vernunft vor allem mit der Idee der Legalität als komplementäres Modell zur Moralität des vernünftigen Subjekts.

Wesentlich sind die Begriffe, die einander wechselseitig stützen oder gegen die es sich abzugrenzen gilt: *Idee, Vernunft, Natur (Wesen), Transzendenz, Erfahrung, Verstand oder aber die empirische Bildhaftigkeit und das freie Erdichten*. Das Allerhöchste scheint dabei für *Kant* die Natur der Vernunft zu sein. Sie sei von transzendentaler Art. Sie muss dem Menschen entweder irgendwie offenbart sein, er muss als „weiser Mensch“ zumindest an ihr seinen geistigen Anteil haben oder aber sie steckt als sein Wesen in ihm dem Menschen selbst.

Zum (Selbst-) Verständnis der Leitidee von der Vernunft aus der Sicht der Philosophie half damit zunächst die enzyklopädische Ebene etwas weiter.

2. Vernunft: Vielfalt und Bezug zum Naturrecht

Weitere Schlaglichter sind zudem auf bestimmte fachwissenschaftliche Definitionen der „Vernunft“ zu werfen, die nachfolgend vielfach als „Ratio“ bezeichnet wird.

Zu beginnen ist mit dem Begriff der Rationalität, der das westliche Menschenbild und zugleich das Zeitalter der Moderne kennzeichnet. Vielfältige Facetten weist er auf, und er gilt, wie schon vorwegzunehmen ist, als unbestimmt. Offenbar ist schon die Rationalität rational nicht vollständig zu erklären, aber immerhin vermutlich hinreichend „evident“.

Im Einzelnen ist zunächst die Art und Weise, wie das Wort Ratio in der Neuzeit zumeist verwendet wurde, im ganz Groben aufzuzeigen:⁴²⁵ Einmal bezeichnet es etwas, was den Menschen vorteilhaft vom Tier unterscheidet, das heißt graduell oder qualitativ. Insofern schließt Ratio im Sinne von Vernunft Verstand und freien Willen ein. Dieses Bild vom vernünftigen Menschen begründet auch seine Würde⁴²⁶. Dadurch beruht die Vernunft auf einer Grundlage, deren Voraussetzungen nicht nachweisbar sind, auf der Idee des Indeterminis-

⁴²⁵ Dazu: Specht, *Vernunft*, 1984, 70 ff.; Buchwald, *Begriff*, 1990, 17 f.

⁴²⁶ Specht, *Vernunft*, 1984, 70 ff., 72.

mus. Zudem bezeichnet Ratio das Vermögen, Theorien zu bilden, also obere Prinzipien und Ideen.

Die Ratio bestimmt die Idee der Aufklärung und mit ihr das Denken zum Beispiel von *Aristoteles*, *Kant*, *Weber* und *Petev*.

Aristoteles definiert seinen Begriff der Vernunft mit einem Kanon von fünf Eigenschaften, Fähigkeiten oder Dispositionen. Er trennt zunächst zwischen künstlerischer Technik (*techne*), rationalem Wissen (*episteme*), ethischer Klugheit (*phronesis*), intellektueller Einsicht (*nous*) und ganzheitlicher Weisheit (*sophia*). Aber als deren verbindendes Element sieht er die Aktivität oder auch Energie an sich an (*energeia*).⁴²⁷

Kant trennt Verstand von Vernunft. Verstand sei das Vermögen der Begriffe oder Regeln. Vernunft sei das Vermögen der Prinzipien oder Ideen. Hinzu komme die Urteilskraft als das Vermögen der Einordnung des Besonderen in das Allgemeine.⁴²⁸

Max Weber unterscheidet drei Arten von Rationalität: Zweck-, Wert- und materiale Zweckrationalität oder aber: formale und materiale Rationalität einerseits und Zweck- und Wertrationalität andererseits.⁴²⁹ Die Trennung von Sinn und Zweck bei der teleologischen Auslegung von Rechtsbegriffen hat auf dieser Ebene ihren Ursprung.

Petev verweist auf die folgenden besonderen Rationalitätsbegriffe und nähert sich damit wieder der *aristotelischen* Vielfalt an: Es gebe die *kognitiv-empirische (technische) Rationalität*. Hinzu gesellten sich die *evaluative*, die *instrumentale* und die *institutionelle* Rationalität. Dazu gehöre dann aber auch die *moralische* Rationalität.

Für das Recht schließlich sei zwischen „*formeller, materieller, systematischer und prozeduraler Rationalität*“⁴³⁰ zu unterscheiden.

⁴²⁷ Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, 430 a, 10 ff., a 17 – 18; Buchwald, *Begriff*, 1990, 15 ff.

⁴²⁸ Dazu: Buchwald, *Begriff*, 1990, 15 ff.

⁴²⁹ Weber, *Wirtschaft*, 1922/1976, 12 ff., 44 f., siehe dazu: Höffe, *Sittlichkeit*, 1974, 1348 ff.; sowie: Habermas, *Theorie*, 1981, Bd. 1, 239 ff.; Buchwald, *Begriff*, 1990, 15 ff.

⁴³⁰ Petev, *Rationalität*, 2000, 111 ff., 115, Peters, *Rationalität*, 1991, 167 ff., 183 ff.

An dieser Stelle ist abzubrechen. Offenkundig verfügt jede Fachwissenschaft und auch noch jede ihrer eigenen Unterformen über eine eigene Ausprägung des für sie vernünftigen Denkens. Jedes Sub-System oder jede Subkultur entwickelt nicht nur eine eigene Sprachweise, sondern organisiert sich ständig selbst. Damit bringt sie unvermeidlich über ihre „Grundfunktionen“ ein relativ konstantes „Selbst“ hervor. Dieses „Selbst“ wird sich auch „selbst behaupten“.

An der Vernunft des Sub-Systems werden sich seine Akteure und Kommunikanten in semi-religiöser Weise immer wieder zurückbinden, um auch rollenkonform zu handeln. Die Fachvernunft des Mediziners unterscheidet sich zum Beispiel von derjenigen des Ökonomen.

Fragt man nach der Sinnhaftigkeit dessen, was zunächst mit den Worten der Systemtheorie als „Selbstorganisation“ beschrieben wurde, so zeigt sich eine bestimmte „Sach-Logik“. Andere Worte dafür sind: Idee von etwas, dessen Wesen, innere Ordnung, Struktur, Identität oder auch Verfasstheit.

Für die Gegenwart ist der fachwissenschaftlichen Zusammenfassung von *Specht* zu folgen. Denn er bietet in enger Anlehnung an *Kant* eine Art Dreiklang der „Vernunft“:

Die theoretische Vernunft in diesem Sinne stelle erstens das Vermögen der obersten theoretischen Prinzipien und Ideen dar. Damit ist – auch – der Einstieg in den formal-logischen (selbstkritischen) Rationalismus eröffnet, der mit dem Problem der Letztbegründung gesondert aufzugreifen sein wird.

Die praktische Vernunft sei dann das Vermögen der obersten praktischen Prinzipien und Ideen, deren Inbegriff das „*natürliche Gesetz als Regel des Naturrechts*“ bilde.⁴³¹

Drittens meine Vernunft das Vermögen, von etwas auf etwas Anderes zu schließen. Es kennzeichne das Vermögen, theoretischen Systemen die Gründe (rationes) zu geben. In der Praxis bedeute es, Vermögen, Handlung und Handlungsfolgen zielgerichtet zu verknüpfen. Insbesondere stehe eine Wertrationalität einer Zweckrationalität gegenüber.

⁴³¹ Specht, Vernunft, 1984, 70 ff., 73.

Dieses Vermögen bildet unter anderem die Grundlage der Urteilskraft des vernünftigen Entscheiders, die auch dem Rechtswesen eigen ist.⁴³² Jeder Entscheider versteht sich zumindest auch als „Herr“, zumindest über seine Handlungen. Insofern gilt auch der Satz: „Auctoritas, non veritas facit legem“ und es bestimmt die „Autorität, nicht die Wahrheit“ auch das Handeln des autonomen Menschen, der sich seine Gesetze selbst gibt. Insofern stellt der „vernünftig–liberale Dezisionismus“ eine Form der „Reduktion der Komplexität“ der „theoretisch möglichen Abwägung“ für die Bedürfnisse der alltäglichen Praxis dar.

Solch ein Entscheider tritt dabei im Kleinen ebenbildlich einem Gott auf, dessen Handlungen von Anfang an als vernünftig gelten. Der „Geist“, auf den sie zurückgeführt werden, hat an einem heiligen „Weltgeist“ teil.

Ausführlicher zu beleuchten ist die mittlere und inhaltliche Ebene des Naturrechts einerseits und des Zweckdenkens andererseits.

Erkennbar ist zunächst die Aufspaltung in (zumindest) zwei letztlich auch fachwissenschaftliche Systeme, der Suche nach rationalen Zwecken und der Suche nach dem ethischen Sinn, also dem Selbst- oder Endzweck. Diese Trennung erscheint aus heutiger Sicht vielleicht vor allem als die Abspaltung der Wissenschaft der Soziologie von der (idealistischen) Philosophie. Die Soziologie setzt auf das wertfreie(-re) Zweckdenken und trennt sich damit vom vor allem individuellethischen Naturrecht mit seiner Konstituierung von Rechten und Rechtspersonen aus dem Wesen des Menschen.

Hoch vereinfacht sieht das Naturrecht den einzelnen Menschen und seine demokratischen Kollektive als „Vernunftsubjekte“. Das Zweckdenken funktionalisiert und verobjektiviert den Menschen und seine Gemeinschaften dagegen. Sie „dienen“ einem Zweck, dem sie „unterworfen“ sind. Mit anderen Worten Idealismus und Realismus, Sollen und Sein trennen sich voneinander. Zu suchen ist nur nach irgendeinem abstrakten, zumindest aber nicht fassbaren „heiligen Geist“, der (künstlichen und kunstvollen) Synthese, die beides verbindet.

⁴³² Dazu und grundlegend: Lübke, H., *Dezisionismus*, 1978, 61 ff., unter anderem 73 (mit der Einforderung der praktischen Vernunft, auch, um überhaupt handlungsfähig sein zu können).

Im Kern handelt es sich um eine alte dialogische Paarung. Denn historisch betrachtet stellt auch das Naturrecht, etwa bei *Bodin*, bereits eine Antwort auf den rein machtpolitischen Ansatz von *Machiavelli* dar.⁴³³

Dessen Grundansatz greift dann wiederum das frühmoderne Herrschaftssystem des Absolutismus auf.⁴³⁴ Verwandt mit dem politischen Zweckdenken ist zudem die ökonomistische Individualethik des Utilitarismus.

Sogar die Herrschaftsform der Demokratie denkt, schon als Art der Herrschaft, – auch – in diesen mechanistischen Kategorien der Macht. So greift die Demokratie den Gedanken des Gewaltmonopols des Staates auf und bricht ihn dann mit der Idee der Gewaltenteilung intern wieder auf. In der Regel steht dabei nicht der einzelne Mensch, sondern ein Kollektiv und dessen Gemeinwohlinteressen im Mittelpunkt. Auch die EU-Grundrechtecharta spricht von Gemeinwohlinteressen, die die Bürgerrechte einschränken können (Art. 51).

Eine praktische Vernunft im Sinne demokratischer Rechts- und Staatsphilosophie hat also beide Ansätze aufzugreifen. Dabei hat sie die Vernunft (oder Idee) der individualethischen Menschenrechte zu beachten und die Vernunft (oder Idee) der kollektivistischen Staatsorganisation zu bedenken.

Die Demokratie kann und wird dann versuchen, beide Sichtweisen – kunstvoll und künstlich – mit und auch über die Vernunft, etwa des common sense, zu vereinen. Dazu bedarf es aber einer Form. So wird die Demokratie sich auf das Rechtsprinzip stützen und vor allem die Wege des Rechts (Legislative, Judikative und Exekutive) nutzen.

⁴³³ Zur Bedeutung der politischen Schriften Machiavellis für den Frühabsolutismus: Stolleis, *Staat*, 1990, 23 ff., insbes. zur prägenden Metapher von Löwe und Fuchs bei: Machiavelli, *Principe* (Merian-Genast), 1513/1961, XIX. Auf Bodin (1529/30-1596) gehen die Idealisierung des absoluten hoheitlichen Staates und der Gedanke der Effektivität zurück. Bodin antwortet dabei seinerseits auf den unethischen, aber effektiven Naturalismus des Oberitalieners Machiavelli (1469-1527), der noch den Stadtstaat im Blick hatte und den Krieg der Stadtfürsten untereinander als „politischen Imperativ“ ansah. Sein machtpolitisch agierender Fürst lebt in der ummauerten Handelsstadt. Er tritt selbst als politischer Händler sowie als Kriegs- und Schutzherr auf.

⁴³⁴ Münkler, *Krieg*, 2002, 34 ff. („*Kriegsführung als politischer Imperativ*“ und bereits schon die „*Trennung von Innen und Außen*“).

Gerade für die demokratische Rechtsphilosophie erweist sich die Deutung der praktischen Vernunft mit dem Naturrecht als maßgeblich. Denn die Menschenrechte sind das „natürliche“ Recht eines jeden Menschen oder auch sein Naturrecht.

*Marcic*⁴³⁵ unterstreicht zum Beispiel einsichtig, dass das Naturrecht sehr wohl auch als „Seinsrecht“ verstanden werden könne und fügt an, schon *Kelsen* habe erklärt, dies bedeute dasselbe wie „*Gottes Recht*“⁴³⁶. Trotzdem differenziert *Marcic*, trennt noch sachgerecht zwischen Gott und seiner Schöpfung, dem Sein, und beruft sich dazu auf *Thomas von Aquin*⁴³⁷. Auf diese Weise droht allerdings die Gefahr, zwei Höchstwerte zu konstituieren, die miteinander kollidieren können. Die ebenso bedenkenswerte Gegenthese, die eine Auflösung bringt, lautet deshalb: „Gott und Natur“ sind eins. Alle Dinge und Ideen gehören danach im Sinne eines ganzheitlichen „pantheistischen Substanzmonismus“ zusammen.⁴³⁸

Dieser bereits stoische Grundansatz findet seine säkulare Fortsetzung in der postmodernen Systemtheorie. Aber auch das pragmatische Rechtsargument der „Natur der Sache“⁴³⁹ versucht faktisch, Sein und

⁴³⁵ Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff., 46 ff.

⁴³⁶ Kelsen, Rechtslehre, 1960, 162 ff., dazu auch: Marcic, Gottesbild, 1961/62, 425 ff.

⁴³⁷ Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff., 48 u. Hinw. auf: Aquin, Summa theologica, 1273/1953, qu 1-13; 11, 13; Pieper, Hinführung, 1958, 191 f. und die Frage von: Verdross, Rechtsphilosophie, 1963, 217 f., 249 ff., weshalb Marcic von Seinsrecht und nicht (gleich) von Gottesrecht spreche. Vgl. 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, 59, verweist auch auf: Welzel, Naturrecht, 1962/1980, 96 ff., sowie 198.

⁴³⁸ Hofmann, Menschenrechte, 2002, 31 ff., 41 f.

⁴³⁹ Zum Gesichtspunkt der „Natur der Sache“ als Brückenschlag zwischen dem Sollen und dem Sein, siehe: Welzel, Abhandlungen, 1975, 283 ff.; sowie: Welzel, Naturrecht, 1962/1980, 243 f. Maihofer, Natur, 1965, 52 ff., sowie insbes.: Kaufmann, A., Analogie, 1982, insbes. 18: „*Recht ist die Entsprechung von Sollen und Sein*“, sowie 44 ff.: „*Die ‚Natur der Sache‘ ist der Typus, in dem sich Sein und Sollen begegnen. Sie ist der methodische Ort der Bindung (‚Entsprechung‘) von Norm und Wert*“, u. Hinw. auf: Tammel, Natur, 1963, 236 ff.; Kwun, Entwicklung, 1963; siehe zudem: Kaufmann, A., Analogie, 1982, 74 ff.; Dreier, R., Begriff, 1965, etwa 125, u. Hinw. auf: Ellscheid/Hassemer, Naturrechtsproblem, 1989, 143 ff., 200 ff. sowie: Baumann, Einführung, 1989, 9; Zudem: Ballweg, Lehre, 1963, etwa 64 (mit dem Stichwort der „*seienden Ordnungen*“); Stratenwerth, Problem, 1957.

Sollen zu überbrücken.⁴⁴⁰ Es hat seinen Ursprung in der Forderung Spinozas „nach den Gesetzen der eigenen Natur“⁴⁴¹, also vernünftig zu handeln. Aber auch die oben beschriebene Sachlogik der einzelnen Wissenschaften folgt diesem Weg.

*Herold*⁴⁴² zum Beispiel erinnert scheinbar gegenläufig an *Horkheimer* und *Adorno* und meint dennoch im Kern dasselbe: Sie sähen den „Kern aller zivilisatorischen Aufklärung vielmehr in der Verleugnung der Natur im Menschen“. *Herold* fügt an, bei *Kant*, *Sade* und *Nietzsche* als den Vollendern der Aufklärung lasse sich die „Unterwerfung alles Natürlichen unter das selbtherrliche Subjekt“ aufzeigen. Aber auch sie beschreiben auf diese Weise die Vergöttlichung der Menschenrechte. Der, der sein eigener Herr ist, kennt eigentlich keinen „Herrgott“ neben sich; er setzt sich an seine Stelle.

Sich auf die Natur, und zwar allein diejenige des Menschen zu berufen, birgt überdies nicht mehr als eine münchhausenische *petitio principii*. Man definiert etwas, um sich dann darauf berufen zu können. Stattdessen kann man auch das paradoxe Wortbild von der Selbstorganisation verwenden. Auch Begriffe wie Naturrecht, Menschenwürde und Menschenrechte verbinden die Welt des Sollens (Würde, Recht) mit der des Seins (Natur, Mensch).

Die Vorstellung, Einsichten seien vorrangig durch Denken, also rational zu erlangen, hat sich seit der sogenannten Achsenzeit⁴⁴³ (ca. um 500 v. Chr.) weltweit entwickelt, für das Abendland in der griechischen Antike⁴⁴⁴. Aber vielen gleichfalls alten und auch heute noch

⁴⁴⁰ Zudem: Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 1932/2003, § 2, 13 (6,7); Neumann, *Methodendualismus*, 2015, 25 ff., 25 ff.

⁴⁴¹ Hofmann, *Menschenrechte*, 2002, 31 ff., 42 f.

⁴⁴² Herold, *Vormundschaft*, 1993, 41 ff., 43, Erl. 3, unter Hinweis auf: Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, 1944/1997, 5. So fasst Herold, *Vormundschaft*, 1993, 41 ff., 65, Kants Thesen über das Verhältnis von Mensch und Natur zusammen: Nur der Mensch verfüge dank seiner Vernunft über das Vermögen, Zwecke zu setzen. Damit mache er sich insofern zum Herrn über die Natur, als er diese in den Dienst nehme und auf sich selbst als Zweck beziehen könne, unter Hinweis auf Kant, *Urteilkraft* (Weischedel), 1975, § 83, V., 553 f.; dazu auch: Krämling, *Rolle*, 1985).

⁴⁴³ Zum Begriff der Achsenzeit vgl.: Wells, *Geschichte*, 1948, aufgegriffen von: Ciompi, *Außenwelt*, 1988, 14 ff. (angeblich ein Sprung auf eine höhere Verstehensebene).

⁴⁴⁴ Eine eingehende Untersuchung der Methoden des wissenschaftlichen und damit rationalen Forschens und Argumentierens bei Aristoteles:

gepflegten Religionen⁴⁴⁵, wie etwa dem Buddhismus, widerspricht es, Erkenntnisse nur rational erlangen zu wollen. Sie sehen den Menschen ganzheitlich. Die Offenbarungsreligionen (Judentum, Christentum, Islam) verlangen den Glauben an den einen Gott und sehen seine Allmacht als ein Dogma und zugleich als Letztbegründung.

In der westlichen Welt hat die wissenschaftliche Art des Denkens, also die Rationalität, die Angebote der Religionen für die Begründung von sozialen Verhaltensweisen an den Rand gedrängt. Dieser Umstand legt es nahe, die Wissenschaft selbst als eine Ersatzreligion anzusehen, als den Glauben an die ihr eigene Vernunft. Man spricht dementsprechend zu Recht bildhaft von Wissenschaftsgläubigkeit und Fortschrittsglauben. Die Priester dieses Glaubens sind dann die Theoretiker, also die Natur- und Geisteswissenschaftler. Religionen enthalten kollektive Bekenntnisse. Der Glaube definiert danach zum Beispiel das Sein.⁴⁴⁶ Dass der Mensch sich zum „Maß aller Dinge“, also am Ende auch des Seins, erhebt,⁴⁴⁷ führt zu und entspringt selbst der Grundform der Menschenwürde. Aber auch wer von der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott ausgeht oder dem Menschen bescheidene schöpferische Kräfte zubilligt, überhöht, transzendiert und „heilig“ ihn.⁴⁴⁸

Haft/Hilgendorf, *Argumentation*, 1993, 93 ff., 94, u. Hinw. auf: Kneale, W./Kneale, M., *Development*, 1984, 23 ff.

⁴⁴⁵ Vgl. die Anmerkung von: Ciompi, *Außenwelt*, 1988, 242, „religere“ bedeute verbinden, insofern könne jede Religion als Versuch der Herstellung eines Gesamtzusammenhanges oder aber eben eines Weltbildes verstanden werden.

⁴⁴⁶ Zur „säkularen Rechtsphilosophie“ und zum Verhältnis von Glauben und Vernunft seit der Scholastik, siehe die Skizze von: Llompant, *Rechtsgeltung*, 2003, 971 ff., 974 ff.

⁴⁴⁷ Dazu, dass dies ein Kennzeichen der Neuzeit sei, siehe: Jüngel, *Gott*, 1992, 20; (vorsichtig) aufgegriffen von: Zöllner, *Menschenbild*, 1996, 123 ff., 140 (Fn. 41).

⁴⁴⁸ Dazu, dass sämtliche wichtigen juristischen Begriffe säkularisierte theologische Begriffe sind: Schmitt, *Theologie*, 1979, 49; siehe: Kaufmann, M., *Rechtsphilosophie*, 1996, 59. Die Frage ist aber auch, ob nicht die Theologie, weil und sobald sie als Dogmatik auftritt, ihrerseits die Antike und ihre Begriffswelten aufgegriffen und für sich transformiert hat.

3. Methode: Ideale Letztbegründung und reales Kleinstereignis

Als Teil der Vernunft gilt uns zu Recht das Rationale, das wir mit der selbstkritischen Methodik zu hinterfragen suchen. Dabei geht es um das „Letzte“, „Höchste“ oder auch „Abstrakteste“ aber auch um weitere verwandte Fragestellungen, wie nach dem „Kleinsten“ und der „Mitte“.

Der Idealismus und das Höchste: Auch die Vernunft als Suche nach der höchsten Idee birgt, wie schon mehrfach anzudeuten war, die formale Seite des Höchsten in sich. Damit geht es zunächst einmal von der Abstraktion hin zu einem „Vernunftmonismus“.

Aus der weltlichen Sicht des (selbst-)kritischen Rationalismus handelt es sich auch bei der Gottesidee nur um die letzte Abstraktion und „Letztbegründung“.⁴⁴⁹

Kant hat bekanntlich nicht nur unbedingte Sollensforderungen aufgestellt, „a priori“ und „kategorisch“. Er hat auch die unaufhebbare Endlichkeit des Menschen beschrieben.⁴⁵⁰ Damit trennt er nicht nur die höhere Vernunft vom Menschsein, sondern weist auch auf die Grenzen der Erkenntnis hin. Diese zeigten sich unter anderem darin, dass dem Menschen der direkte Zugriff auf die Dimensionen des

⁴⁴⁹ Zum Münchhausen-Trilemma der unbegründbaren Letztbegründungen: Albert, Traktat, 1980, 13 ff.; vgl. auch: Albert, Wissenschaft, 1982, 9 ff., 58 ff. Zum kritischen Rationalismus in seiner empirischen Ausrichtung noch einmal: Popper, Logik, 1989, 56, Popper, Vermutungen, 1996; Popper, Erkenntnis, 1984, etwa 237; m.w.N. Zur Übertragung auf die juristische Argumentationslehre: Neumann, Argumentationslehre, 1986, etwa 37; Alexy, Argumentation, 1991, 222, 223; Hempel, Aspects, 1965, 245; Buchwald, Begriff, 1990 (zum Münchhausen-Trilemma etwa 223 ff.). Zur auch daraus folgenden Problematik der Willkürlichkeit des Argumentierens, siehe: Bydlinski, Rechtsgrundsätze, 1988, 133 f., u. Hinw. auf das „Münchhausen-Trilemma“ sowie auf die rationale Diskurstheorie von Alexy (der meint, man könne die Forderung nach immer weiterer Begründung einer Aussage durch eine weitere Aussage dadurch ersetzen, dass man eine Reihe von Anforderungen an die Begründungstätigkeit selbst stelle: Alexy, Argumentation, 1991, 223, zusammenfassend auch die „Tafel“, 361). Aber aus der Sicht der, allerdings von vornherein nur intersubjektiven, Kommunikationslehre des idealen Dialoges kritisch zum Münchhausen-Trilemma: Habermas, Diskursethik, 1983, 53 ff., 90.

⁴⁵⁰ Dazu aus der Sicht der Rechtsphilosophie: Schwartländer, Autonomie, 1981, 20 ff.; Bielefeldt, Gerechtigkeit, 1990, 108 ff., 110 f.

Unbedingten entzogen sei. Er könne sie nur indirekt, also analogisch zur Sprache bringen und verwirklichen.⁴⁵¹ Anders gefasst, wirkliche rationale Letztbegründungen sind dem Menschen, wie der vernunftbegabte Mensch selbst eingestehen muss, (fast) verschlossen.⁴⁵² Die moderne, also rationale Kritik am Rationalismus ist insbesondere durch die Thesen von *Albert* (Münchhausen-Trilemma)⁴⁵³ und *Popper*⁴⁵⁴ (bloße Falsifizierbarkeit, keine Verifizierbarkeit von Theorien) geprägt. Dieses Wissenschaftsverständnis stellt vor allem eine Selbstkritik dar. Insofern ergänzt es seinerseits den Glauben an die eigene Vernunft durch Selbstzweifel.

Dabei bleibt seltsamer Weise zum einen zu fragen, ob die Negation nicht das Grundelement der Freiheit darstellt. Zum anderen wählt die „negative Theologie“⁴⁵⁵ den einfachen Weg, Gott damit zu beschrei-

⁴⁵¹ Zur kritisch-analogischen Denkungsart Kants, siehe: Schwartländer, Mensch, 1968, 154 ff.; Böckerstette, Aporien, 1982, 325 ff.; sowie Bielefeldt, Freiheitsrecht, 1990, 93 ff. Zu Kants Vorstellungen vom Verhältnis von Religion und Vernunft, siehe: Kant, Religion, 1968, 96. Bielefeldt, Gerechtigkeit, 1990, 108 ff., 110, meint, diese Indirektheitsstruktur zeige sich auch darin, dass wir Menschenwürde oder Menschenrechte nur negativ beschrieben: Die Menschenwürde sei unantastbar, das Menschenrecht sei unveräußerlich.

⁴⁵² Dazu: Pfordten, Kohärenz, 2012, 111 ff., 112 f. (Es gebe zwar Begründungen von Prinzipien, aber keine Letztbegründungen. Zudem mit den Erwägungen, dass der kantsche Verallgemeinerungstest nicht zwingend eine weitere Abstraktion verlange. Auch müsse bei der Freiheit wegen ihrer fundamentalen Bedeutung der Gegenbeweis verlangt werden. Ohne Nachweis eines Widerspruchs im Rahmen des Verallgemeinerungstestes sei deshalb die Handlung nicht verboten. Insofern könne man „Kants Verweis auf ein „Faktum der Vernunft“ und das „moralische Gesetz in mir“ vielleicht als einen derartigen Vorschlag zur Lösung des Münchhausen-Trilemmas verstehen... (Kant, 1788, 34, 161)“)

⁴⁵³ Albert, Traktat, 1980, 13 ff.; vgl. auch: Albert, Wissenschaft, 1982, 9 ff., 58 ff.

⁴⁵⁴ Siehe erneut: Popper, Logik, 1989, 56, Popper, Vermutungen, 1996; Popper, Erkenntnis, 1984, etwa 237; m.w.N. Zur Übertragung auf die juristische Argumentationslehre: Neumann, Argumentationslehre, 1986, etwa 37; Alexy, Argumentation, 1991, 222, 223; Hempel, Aspects, 1965, 245; Buchwald, Begriff, 1990 (zum Münchhausen-Trilemma etwa 223 ff.).

Kritisch zum Münchhausen-Trilemma: Habermas, Diskursethik, 1983, 53 ff., 90, der allerdings vereinfacht für die Wahrheit nur einen „kulturellen Konsens“ verlangt, dem ein idealer Dialog zugrunde liegt.

⁴⁵⁵ Westerkamp, Via, 2006 („Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie“), 185 ff. („Negative Theologie im Diskurs der Mo-

ben, was er nicht und deshalb unerforschlich ist. So „existiert“ er zwar, ist aber etwa weder „gut noch böse“.

Mit dem Fragen nach dem Letzten hängt wiederum das Bild von der Selbstschöpfung zusammen.

Mit dem Bild vom „Münchhausen-Trilemma“ wird von den *drei* jeweils irrationalen Möglichkeiten, sich „am eigenen Schopfe aus dem Sumpf“ zu ziehen, mit der Zivilreligion die pragmatische gewählt. Zur Wahl stehen:

(1) der unendliche Regress, also nunmehr doch die unmögliche ständig neue Ableitung aus einem immer höheren System zu versuchen, die aber bei wirklichen Letztbegründungen versagt ist,

(2) der elegante Zirkelschluss, dasselbe nur mit anderen Worten auszudrücken und

(3) die offene Unterstellung eines Axioms als Glaubenssatz.

Ein gutes Beispiel bildet die Idee der Menschenwürde. Die Menschenwürde kann etwa mit dem verdeckten Zirkelschluss begründet werden, dass der Mensch eine Subjektstellung besitzt oder damit, dass er autonom handeln kann, also selbst-gesetzlich. Aber die Subjektstellung meint gerade, der höchste und sich nur „selbst unterworfen Herr“ (ein Paradoxon) zu sein.

Den infiniten Regress kann man nur andeuten. Danach stellen sich die Menschenwürde und ihre weltliche „Selbstwirklichkeit“ etwa als Gabe eines höheren Gottes dar. Dieser kann sie von einem „heiligen Geist“ erhalten haben.

Ebenso kann man andererseits den Weg der Soziobiologie wählen und dazu bei der „Natur“ ansetzen. Aus dieser kann man sich die Gedanken der zirkulären „Selbstorganisation“ und der genetischen Technik der Tradition von Wissen, etwa von den Zellen, ausleihen. Der Mensch steigert dann nur noch diese Fähigkeiten des Lebens, wenngleich in einem Maße, das sie zu einer neuen sozialen Qualität erstar-

derne"- Lévinas – Derrida - Marion), 215 ff. ("Maimonides und die endlose Kette der Negationen (Putnam)").

ken lässt. Er verbleibt aber innerhalb des Großsystems der belebten Natur.

Allerdings erscheint auch das Münchhausen-Trilemma *selbst* als eine Art von Letztbegründung, und zwar mit rein *negativem* Ausgang.

So müsste wiederum das (kretische Lügen-) Paradoxon gelten, das dann eigentlich auch auf das Münchhausen Trilemma anwendbar sein müsste. Damit öffnet sich dieses Trilemma und wird „emergent“. Ihm erwächst also eine Art von Transzendenz oder Geist, der grundsätzlich auch positive Antworten zulässt.

Auch kann man aus logischer, also ebenfalls aus vernünftiger Sicht, sich bereits der Logik der *Abstraktion* ganz oder teilweise verweigern und *im Konkreten* das eigentlich Wahre sehen.

Der Realismus und das Kleinste. Dieser *realistische* und damit auch *naturalistische* Ansatz ist zunächst wieder einmal aus der Sicht der Philosophie durchzuspielen: So verweist Wellmer⁴⁵⁶ auf Adorno⁴⁵⁷ und jener auf Nietzsche: „Die Logik ist geknüpft an die Bedingung: Gesetz, es gibt identische Fälle (...), das heißt: Der Wille zur logischen Wahrheit kann sich erst vollziehen, nachdem eine grundsätzliche Fälschung alles Geschehenen angenommen wird.“

Dahinter verbirgt sich der alte Satz, dass alles fließt und niemand zweimal in denselben Fluss steigt. Jede Begrifflichkeit, und damit auch jede Symbolisierung, führt zur Vereinfachung. Bloß *Ähnliches* abstrahieren wir zu etwas Identischem. Jeder Begriff enthält an seinem Rand offen erkennbar so eng mit anderem Verwandtes⁴⁵⁸, dass wir seinen Randbereich ebenso den benachbarten Begriffen zuordnen oder in einen neuen Sonder-Begriff fassen könnten. Jeder, der von einer Sprache in eine andere übersetzen will, steht regelmäßig vor diesem Dilemma. Die völlige Rückkehr zur Konkretheit führte mutmaßlich dazu, dass eine Phänomenologie des Gefühlten und Erlebten aufblühen würde. Damit würde man sich einer Art von Animismus nähern. Oder es könnte sich eine meditative Askese ausbilden, die etwa in einem buddhistischen Sinne zu einem triebfreien höchsten Nirwana-Zustand führen würde.

⁴⁵⁶ Wellmer, Adorno, 1985, 135 ff., 148.

⁴⁵⁷ Adorno, Dialektik, 1977, 18.

⁴⁵⁸ Mit Adorno: „Der Schein von Identität wohnt (...) dem Denken selber in seiner puren Form inne.“, Adorno, Dialektik, 1977, 18.

Die Ideenwelt des Abstrakten kennt das Problem der Letztbegründung, das Konkrete bietet dazu die Negation, es kennt keinerlei Begründungen, weil alles einmalig ist, aber es zerfällt auch in immer noch kleinere Teilereignisse. Diese erweisen sich als umso zahlreicher und komplexer, je größer die Lupe ist, die wir über sie halten. Selbst die Atome zeigen sich noch einmal als ein Lebensraum von Elementen und deren Quantenteilchen.

Ein „Ereignis“⁴⁵⁹ (von neuhochdeutsche „eräugen“, also mit den Augen erfassen) ist eine Erscheinung, ein Phänomen und mit den -objektiv-neutralen- Begriffen von Sache, Objekt, Ding und auch dynamischer von Fall, Sachverhalt, Tatbestand zumindest eng verwandt. Die Frage, was denn ein Kleinstereignis ist, ist dabei zum einen im Sinne der Physik als ein empirischer Raum-Zeit-Punkt zu beantworten. Zum anderen meint ein Ereignis aber auch eine prozesshafte Veränderung in der Außenwelt. Bei einem Prozess geht es um Veränderungen. Ein Ereignis ist insofern eine Reaktion einer kleinsten Einheit auf seine Umwelt, so die deterministische physikalische Sicht, oder auch von einer Aktion, so eine einfache biologische Sicht, die auf Bewegungen eines (halbautonomen) Akteurs beruht. Man kann auch übergreifend von einem aktiven oder reaktiven Kleinst-System sprechen.

Die wichtigsten Reaktionen bilden dabei die Zerstörung oder die Entstehung einer Kleinsteinheit. Daneben geht es um den Austausch mit der Umwelt und den stabilisierenden Erhalt etwa eines Körpers, eines Atoms, Quantenteilchens in seiner Umwelt.

Was ist also die Realität, was ist das Konkrete, was ist ein Ereignis? Die Handlung eines Menschen ist zusammengesetzt aus unendlich vielen realen Ereignissen. Das vom Hirn geleitete Auge, das die Erscheinungen erfasst, konstruiert überhaupt erst eine Realität. Das Konkrete, das der Mensch, nach seinen mittelgroßen Menschenmaßstäben bemisst, stellt bereits eine „verfestigte Idee“ dar.

So ergibt sich im Konkreten und Realen eine Spiegelung des Letztbegründungsproblems, das jede Abstraktion in sich birgt, wie im Übr-

⁴⁵⁹ Siehe <http://de.wikipedia.org/wiki/Ereignis/> 1. 5. 16 (Ereignis in der Ontologie, der Systemtheorie, der Relativitätstheorie, Ereignis in der Psychologie der Medizin, der Chemie, Ereignis in der Mathematik, Astronomisches Ereignis, in der Informatik, in der Versicherungswirtschaft, Ereignis als Veranstaltung, Event).

gen auch jedes naturwissenschaftliche Gesetz, das wir von einem generelleren Gesetz ableiten wollen. Es handelt sich dann um das „Kleinstereignis-Trilemma“ des Realismus.- *Der unendliche Regress*, also nunmehr doch die unmögliche ständig neue Spaltung hin zu einem immer noch kleineren System zu versuchen, der aber das Erreichen der wirklich letzten unteilbaren kleinsten Einheit (etwa als fiktive physikalische String-Einheit im Sinne der Stringtheorie) versagt ist.

- Der *elegante Zirkelschluss*, dasselbe nur mit anderen Worten auszudrücken, etwa wer oder was selbstständig handelt, bildet zumindest in der Biologie die kleinste Einheit. Dabei ist im Wortteil „selbst“ schon der Begriff der Einheit versteckt. Oder auch, der „Körper“ bestimmt den naturalistischen Teil des „Körper-Geist“-Problems, und ein Körper ist der meist feste Füllstoff eines „Gegenstandes, Dinges oder Objektes“.

- Die offene *Unterstellung* eines Axioms als Glaubenssatz, etwa das *Individuum* (lat. Unteilbare) ist die kleinste Einheit oder in der physikalischen Welt das „Atom“ (griechisch das Unteilbare) bildet eine solche.

4. Methode: Pragmatik als Vagheit, Typus, Mitte, Kultur, Kunst

Der Pragmatismus und die Mitte. Nahe liegt es dann, zusätzlich und drittens einen *Mittelweg von Deduktion und Induktion* zu suchen, mit dem die beiden Trilemmata der Abstraktion und der Individualität entschärft werden könnten, wobei allerdings zu vermuten ist, dass sich dann ein weiteres logisches Problem ergäbe.

Vagheit (Vagueness). Mit dem philosophischen Anthropologen *Keil* ist die „Vagheit“ oder Unschärfe von Begriffen als ein eigenständiges Phänomen anzusehen.⁴⁶⁰ Sie ist nicht, zumindest nicht allein, das

⁴⁶⁰ Keil, Introduction, 2013, 149 ff. , 149 ff (“Introduction: Vagueness and Ontology, im Sammelband “Vagueness and Ontology” Hervorhebungen nicht im Original, aus dem Abstract: "The article gives an overview and relates the idea of *ontic vagueness* to the unquestioned phenomenon of fuzzy spatiotemporal boundaries and to the associated “*problem of the many*”. It briefly discusses the question of whether ontic vagueness can be spelled out in terms of “*vague identity*”, emphasizes the often neglected role of the difference between sortal and non-sortal ontologies and suggests a deflationary answer to

Ergebnis einer schlechten Interpretation oder auch „Aufklärung“, so wie es das Höhlengleichnis von *Platon* nahelegt. Vielmehr kann man mit *Aristoteles* eben auch annehmen, dass die jeweilige *Ausformung* einer Idee das Maßgebliche ist.

Anzufügen ist aus dieser Sicht dann, dass alle Ausformungen zum einen immer als *individuell* erscheinen (kein Sandkorn gleicht dem anderen). Zum anderen aber stellen auch sie noch nicht einmal Ausformungen im Sinne einer unteilbaren Einheit dar. Denn auch sie bilden, sobald man eine Lupe über sie hält, eine kulturelle Art von *Gesellschaft* von Elementen und endlosen Unterelementen, aus denen sie zusammengesetzt sind, beziehungsweise hervorgehen. Aber sie bilden dann doch auch „mehr als die Summe ihrer Einzelteile“; sie zeigen sich als etwas Besonderes, auch wenn sie wiederum selbst nur Untersysteme von mehreren verschiedenen größeren Systemen darstellen. Schon für die physikalische Welt gilt, dass *kein Sandkorn und keine Schneeflocke der anderen gleichen*. Zudem bildet in Bezug auf die Umwelt schon die Zugehörigkeit zu mehreren Gesellschaften oder etwa Arten einen Teil der eigenen Autonomie von Subsystemen.

Dabei lässt sich der Gedanke, dass das Ganze mehr ist als die Summe der Einzelteile, auch hinterfragen und dazu rückwärts lesen: In den Einzelteilen einer Summe ist offenbar bereits die *Fähigkeit* zur Entwicklung zu einem größeren Ganzen vorhanden, und zwar aufgrund der Individualität. Jedes kleinere Teil, lies jedes Individuum, beinhaltet also je nach Sichtweise und Gegenstand schon die Anlage zur Evolution, zur Komplexität, zur Emergenz oder eben auch zur Transzendenz. *Im Kleinen steckt schon das Große*. Auch erscheint es zumindest aus physikalischer Sicht, als ergebe sich alles Komplexere erst aus dem Einfacheren.

Auch deshalb ist die Definition der Teile mit Unschärfen verbunden.

Ferner hängt die Wahl der „großen Welt“ bekanntlich auch vom Standpunkt des Beobachters und seiner Kultur ab. Er sieht alles perspektivisch und ist trotz aller Verfremdung und Verobjektivierung auch selbst Teil eines größeren Systems.

Deshalb liegt die Unschärfe der Sprache auch in der Individualität der Gegenstände, sodass es bei der sprachlichen Erfassung auch darum

the ill-conceived question of whether the “ultimate source” of vagueness lies *either in language or in the world*.”⁹.

geht, die „Einheit in der Vielheit“ nicht nur zu finden, sondern auch sich selbst als Beobachter mit seiner Position zu bestimmen. Erkennt jener zumindest mit dem Dualismus von Ideen und Natur auch an, dass auch er irgendwie ein Teil der Natur ist, dann stellt die Unschärfe nicht nur eine Eigenschaft der Natur dar, sondern ist womöglich auch eine Eigenschaft von ihm selbst und seiner Sprache. Aber sie bildet mit der Individualität dann auch ein Grundelement seiner *Freiheit*, und zwar im Denken wie im Sprechen oder im absichtlichen Handeln.

Rückblickend genügt schon die Möglichkeit, beide Wege beschreiten zu können, den idealistischen des *Platon* und den pragmatischeren *Aristoteles*, um die Unschärfe begründen zu können. Innerhalb von begrenzten fachlogischen Systemen ist dann wiederum ein erhebliches Maß an Klarheit möglich und wissenschaftlich auch erstrebenswert. Je mehr sich ein Ideengebäude von der „konkreten Welt“ entfernt, in der „alles mit allem zusammenhängt“, desto in sich logischer und konsensualer lassen sich seine Unterbegriffe definieren.

Typus. Insofern ist zunächst aus der pragmatischen Sprachphilosophie die *Typuslehre* aufzugreifen: Typen (lat. *typus* von griech. *τύπος*: „Gestalt, Schlag, Gepräge“) bezeichnen Mischgebilde wie „abstrakte Gegenstände“⁴⁶¹ und werden vor allem seit *Peirce* in der Sprachphilosophie als *kennzeichnende Form*⁴⁶² diskutiert. Über das Element des

⁴⁶¹ Zum Thema „*abstrakte Gegenstände*“ siehe die ebenso betitelte Monographie von Künne, *Gegenstände*, 2007, vgl. etwa 180 ff. sowie http://de.wikipedia.org/wiki/Token_und_Type (4. 6. 15).

⁴⁶² Peirce, *Prolegomena*, 1906, 530 ff. , 537 (Hervorhebungen nicht im Original) „Es mag etwa zwanzig ‚the‘ auf einer Seite geben und natürlich werden sie als zwanzig Wörter gezählt. In einem anderen Sinn des Wortes ‚Wort‘ gibt es aber nur ein Wort ‚the‘ in der englischen Sprache; und es ist unmöglich, dass diese Art Wort sich sichtbar auf einer Seite befindet oder gehört werden kann, da es kein einzelnes Ding oder Ereignis ist. *Es existiert nicht, sondern bestimmt nur Dinge, die existieren. Eine solche definiert kennzeichnende Form möchte ich ‚Type‘ nennen. Für einzelne Ereignisse, die einmalig geschehen und deren Identität auf das eine Geschehen begrenzt ist, oder ein einzelnes Objekt oder Ding an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit, solch ein Ereignis oder Ding, das nur dort, wo und wann es erscheint, signifikant ist*, so wie dieses oder jenes Wort in einer einzelnen Zeile einer einzelnen Seite eines einzelnen Exemplars eines Buches, möchte ich die Bezeichnung ‚Token‘ einführen. Ein undefiniert bestimmtes Zeichen wie den Ton einer Stimme kann man weder Type noch Token nennen. Ich schlage als Benennung eines solchen Zeichens ‚Tone‘ vor. Wenn man *einen ‚Type‘ nutzen möchte, so muss es als ‚Token‘ verkör-*

Kennzeichnens schlagen sie die Brücke zum Symbol, dem Sinnbild. Auch Worte wie im literarischen der „Charakter“ und die „Figur“ oder wie philosophisch das Wesen oder die *Essenz*⁴⁶³ sind mit dem Typus verwandt. Im hier gemeinten Sinne soll er vor allem eine bestimmte, allerdings dann auch eine *normativ übliche und zugleich auch empirisch häufige Formung* bedeuten.

Es geht darum, *Ähnliches* zu *Gruppen* zu bündelt, also in einem Verbund zu sehen, indem man etwas ihnen Gemeinsames normativ aufrückt, den „Dingen“ aber zugleich ihre *Selbstständigkeit* zugesteht. Mit dieser Art von Typus ist eine Art von Grundstruktur gemeint, die sich auch in der Demokratie findet. Deshalb lässt sich dieses Verständnis umgekehrt auch gut im Bereich des westlichen Humanen verwenden. Wäre diese Auslegung von Typus bewusst darauf zugeschnitten, so handelte es sich um eine teleologisch (juristische) Auslegung mit zum Teil zirkulärem Charakter, die allerdings vom allgemeinen Wortsinn von Typus noch gut miterfasst ist: Menschen sind oder gelten als *autonom*, aber sie bilden gern eine „*Allgemeinheit*“. Es gibt jedoch auch Einzelgänger. Sie werden als *Allgemeinheit nicht* von einer Gesellschaft aus betrachtet, deren Glieder sie auch sind, und zwar obgleich sie sich typischer Weise an die allgemeinen Regeln halten. Erst recht werden demokratische Menschen nicht von einem Staat, lies von einem festen Begriff, dominiert. Demokraten begreifen sich als dessen Untertan, obgleich sie typischerweise Staatsbürger sind. Andererseits sind Typen auch von *Idealen* mitgeprägt, Menschen werden sich (üblicherweise allerdings wiederum) nicht als typische Regelbrecher bezeichnen, obwohl gerade darin ihre Handlungsfreiheit zum Ausdruck kommt und kaum jemand mit Recht von sich sagen kann, er habe niemals Regeln gebrochen.

Mit dem großen deutschen Rechtsphilosophen *Arthur Kaufmann* bildet der Typus ein Hauptmerkmal des praktischen Rechts.⁴⁶⁴ Dort

pert werden, der ein Zeichen des Types sein soll und dadurch des Objektes, das durch den Type gekennzeichnet wird.“

⁴⁶³ Zur *Essenz* generell und in etwa im hier gemeinten Sinne siehe unter dem Titel: "*Essential vs. Accidental Properties*": Robertson / Atkins, *Essential*, 2013, p- 1. ("*The distinction between essential versus accidental properties has been characterized in various ways, but it is currently most commonly understood in modal terms: an essential property of an object is a property that it must have while an accidental property of an object is one that it happens to have but that it could lack.*")

⁴⁶⁴ Siehe erneut, jetzt aber in Bezug auf den Typus: Kaufmann, A., *Analogie*, 1982, insbes. 44 ff.; Tammelo, *Natur*, 1963, 236 ff., 236 ff.

werden Einzelfälle zu Typen, die dann zu Gruppen zusammengefasst und von Leitfällen regiert oder auch vom Gesetzgeber zu gesetzlichen Tatbeständen geformt werden, aber sich immer auch an einer „Sache“ oder einem „Tatbestand“ ausrichten. Dabei bilden sogar die Einzelfälle auf den zweiten Blick schon eine normative Auswahl und die Zusammenschau von vielen Einzelereignissen.

Der Typus, jedenfalls im hier verstandenen Sinne, verbindet das Sein, also das konkrete und individuelle der *Realität*, die sich nie vollständig wiederholt und immer nur Ähnliches kennt, mit dem abstrakten *Sollen*. Die Norm stellt zwar mit *Nietzsche* eine Verfälschung der Wirklichkeit dar. Aber als weicher Typus einer solchen teilfingierten und stets neu auszudeutenden „Halbidee“ beruht sie zugleich auf empirischen Grundlagen in der Art von statistischen *Wahrscheinlichkeiten*.

Auch die methodische Einsicht von der „*Reduktion der Komplexität*“ dürfte ihren Ursprung in der Erkenntnis haben, dass der Mensch die Welt nicht in ihrer Wirklichkeit, sondern nur durch Vereinfachungen in der Form von Abstraktionen begreifen kann.

In diesem Zusammenhang kann man andererseits sehr wohl überlegen, ob nicht eigentlich jeder *Körper* eine Art von *Reduktion der Komplexität* beinhaltet, weil er seiner Umwelt Widerstand (auf Zeit) entgegengesetzt. Schon in der Natur existiert und (*re-*) *agiert* diese Art der Vereinfachung. Die Reduktion der Komplexität bildet also nicht nur ein menschliches Hilfsmittel zur Rekonstruktion der Welt, sondern sie verfügt auch über reale Ausprägungen.

Ferner kann man den existenzialistischen „Realisten des Konkreten“ darauf verweisen, dass sich die Natur selbst bis in ihre kleinsten Untersysteme mithilfe von *verschiedenen* physikalischen wie biologischen *Gesetzen*, also *normativ* organisiert. Diese *Normen* prägen sich, nicht zuletzt deshalb individuell und konkret aus, weil sie von unterschiedlicher Art sind. Sie widersprechen oder ergänzen sich, und die naturwissenschaftlichen Gleichungen verwalten stets *mehrere Elemente*. Auch existiert das ganz Konkrete immer nur auf *kurze Zeit* und dann auch nur mit steten kleinen *Veränderungen*. Das Konkrete ist genau betrachtet überhaupt nur in seiner jeweiligen Gegenwart mit sich selbst identisch und tauscht sich ständig mit seiner jeweiligen Umwelt aus. Es „ist“ also niemals für sich ganz allein. Auch nach innen beinhaltet jede konkrete Einheit in der Regel eine Art von Symbiose, die Kommunikation und Kooperation voraussetzt.

Die belebte Natur kennt und pflegt schließlich seit langem die *Vorstufe der Sprache* mithilfe der in den Genen verankerten *Informationen*. Diese sind weit beständiger als das körperliche Konkrete. Aber Informationen sind *sachbezogen* und gelten umgekehrt immer auch nur für ihren Bereich und ihr Umfeld.

Auch das Naturwesen Mensch des Realisten, das sich selbst organisiert und mit seiner Umwelt kommuniziert, ist also nicht einmal nach *innen* ganz konkret manifestiert, sondern stets in Bewegung. Deshalb bildet und „ist“ es auch *nach außen* in und für seine Umwelt trotz aller Individualität zunächst einmal nur eine Art *Typus*. Es besetzt vor für andere biologische Akteure in seiner Umwelt dabei eine *typische Rolle*, die es allerdings individuell-unberechenbar ausfüllt. In der Physik des Alltags zum Beispiel ist jeder Körper zunächst einmal energetischer Widerstand in einer Raum und Zeit Einheit und von einer bestimmten Art und Form. Solche Vertypungen bestimmen und schaffen eine eigene recht *stabile soziale Realität*. Ihr „entsprechen“ (korrespondieren) beim Menschen die Struktur der sprachlichen Symbole in Form von Typen.

Aus der Sicht der Philosophie beinhaltet und verlangt etwa jeder Begriff unserer Sprachen zu seiner Deutung einer kleinen Bindestrich-Philosophie. Dabei ist es der Ich-Sprecher, der als Autor jedem Wort über das Typische hinaus noch einmal seinen ganz konkreten Sinn verleiht, und der Ich-Empfänger muss diesen Sinn deutend rekonstruieren. Die Idee und ihre Aufgabe, also die Natur der Sache erlauben das intersubjektive Verstehen. Auch gestatten sie erst die Zusammenschau von vielen einzelnen Ereignissen.

Stets helfen das Vorverständnis, die Idee und ihre Funktion dabei, diese konkreten Erscheinungen überhaupt erst aus dem Strom der Ereignisse heraus zu filtern und zu umgrenzen (zu definieren). Insofern erschaffen die Idee und ihre Funktion die konkrete Sache auch erst. Das gilt insbesondere bei komplexeren Erscheinungen und Gruppen von Ähnlichem, wie etwa einem Schwarm oder einer Gesellschaft. Aber ohne die Sache und ihre Wirkungen in der Welt gäbe es auch nicht die Vertypungen (wie vage Begriffe oder deutbare Symbole).

Diese beiden Vorgänge gehören also zwei Welten zu, hier der empirischen konkreten Wirklichkeits- und der abstrakten Ideenwelt. Aber sie stehen in einer kaum fassbaren (synthetisch-methodischen) Wechselwirkung.

Die Wechselwirkung zwischen den beiden großen dualen Ansätzen belegt und zeigt etwa die Art und Weise, wie wir als Kleinkinder unsere Sprache erlernen oder aus der Sicht der Evolutionsbiologie, wie sich die Informationsträger, die Gene, nach und nach in und für eine bestimmte Umwelt herausgebildet haben. Aber, so ist gleich hinzuzufügen, wie sie diese Umwelt über Milliarden Jahre damit auch ihrerseits kultiviert haben.

In der Spannung zwischen beiden Welten oder auch Polen, hinter denen die alte und so hilfreiche Subjekt-Objekt-Trennung steht, bildet sich dann ein Drittes, die Welt des Pragmatischen, für das vor allem unsere Sprache steht, wie auch sonst jede Art von verkörperter und tradiert Information, wie die Genen. Sprache „vermittelt“; sie verkörpert die heilige, aber als solche unfassbare Mitte.⁴⁶⁵

Mitte, Kultur und Kunst. Die Mitte bildet ebenfalls eine Art von Letztbegründung.

Die Mitte ist aber offenbar, wie wir mit und seit *Aristoteles* wissen, jedenfalls auf abstrakte Weise nur indirekt und über ihre *Extreme* zu ermitteln. Sie ergibt sich also aus einer Art von ständigem dialogisch-dialektischem Verfahren, das aus naturwissenschaftlicher Sicht dem Lichtmodell der Bipolarität nahesteht und sich der Augenmetapher des Erkennens bedient. Hinzu tritt die Buntheit oder Mehrdimensionalität aus der sich die Mitte oder des Kerns von Etwas „ermitteln“ lässt. Eine solche Mitte wird nach diesem Denkmodell einerseits von den (meist mehreren) Extremen erst gebildet und von ihnen ständig neu aufrechterhalten, andererseits setzen Extreme ihrerseits bereits denknotwendig eine Mitte voraus. Was war nun zuerst da, das Huhn oder das Ei?

Mit einer soziobiologischen *Metapher* sind die beiden Elternteile im Rahmen der Zweigeschlechtlichkeit über ihre Kinder definiert. Ihre (meist mehreren) Kinder gleichen keinem von ihnen vollends. Die einzelnen Kinder erweisen sich jeweils als individuell, indem sie ihre Gaben, die genetischen, die sozialen und diejenigen der natürlichen Umwelt, zu einer sich ständig wandelnden Identität oder Seele verschmelzen lassen. Dasselbe gilt erst recht für die kollektive und intersubjektive Kultur einer *Eltern-Kinder-Familie*, der idealen

⁴⁶⁵ Siehe noch einmal: „*Die Extreme scheinen einander gegenüber zu stehen, weil die Mitte keinen Namen hat.*“ Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999, 1125b.

Kleinstform einer gesellschaftlichen Einheit. Diese soziale Einheit ist aber immer noch von Großeltern und deren Kinder und auch von Freunden und gelegentlichen Gästen umrankt und wird von ihnen ebenso aufgebrochen wie von den Verlockungen und den existenziellen Bedrohungen der Außenwelt. Diese und viele andere Standardrollen und Gegebenheiten bilden die durch Kommunikation und Interaktion ausfüllungsbedürftige Grundstruktur einer sozialen „Mitte“ und erklären deren lebendige „Offenheit“.

Auch ist zumal in den Kulturwissenschaften davon auszugehen, dass die Methoden des Denkens von ihrem Gegenstand mit beeinflusst werden, dass sich also zumindest bei ihnen *Form und Inhalt* aufeinander beziehen und ausprägen, dass also beide zumindest auch *Extreme* darstellen. Das Familienbeispiel hilft über seinen *Inhalt*, die Idee der Mitte, und zwar wenigstens als Element der Kultur, zusätzlich zu erklären.

Die Mitte etwa von Abstraktem und Konkretem, von Idealismus und Realismus, von Geist und Körper sucht der *halbwissenschaftliche* und damit auch *halbemotionale* Pragmatismus, der sich auf eine Mischung von *Aufklärung* und *Glauben* beschränkt. Er ist von der Sprache geprägt, die zumindest im Westen in jedem Sprecher eine *Ich-Person* sieht. Politisch ist der Pragmatismus auf den *vorgebildeten Demokraten und seine offene Zivilgesellschaft* ausgerichtet. Dieser gebildete Laie ist beides in einer Person, das bildungsgläubige Schaf und auch sein eigener Hirte. Die Fachwissenschaftler sind selbst kaum viel mehr als gebildete Laien in Bezug auf andere Wissenschaften, können allenfalls induktiv deren Wahrheiten errahnen, und sie wissen, dass jede Fachwissenschaft ihre eigene Hochsprache entwickelt hat. Aber sie müssen am Ende also an die „Wissenschaft als solche“ oder auch erweitert an die Vernunft und Aufklärung glauben. Im Übrigen sind die Fachleute nur Ratgeber in Einzelfragen, aber keinen Oberherrn. Auch und gerade der Philosoph, der über *das Ganze* nachdenkt, bietet dabei nur eine Sichtweise und er ist sich mit *Sokrates* deshalb seiner Grenzen bewusst, weil sie eines der Hauptthemen der Logik bilden und der Weise sich dazu wiederum von der Welt zu entfernen hat.

In der Mitte steht also „der“ selbstgebildete und sich selbst organisierende Demokrat. Er *bündelt* verschiedene biologische, soziale und personale Rollen, er pflegt deren Subkulturen und vereint sie zu einer (etwa nationalen) Gesamtkultur, wobei er stets für Neues offen sein muss, und wenn nicht er selbst, so zumindest seine Kinder.

Umgekehrt lässt sich das Dritte als das Prämoderne und Animistische ausmachen, das das holistisch gefühlte und erlebte Ganze betrifft, aber wegen seiner begrenzten Rationalität überhaupt erst zur Methode der Trennung von etwa Geist und Physik oder Subjekt und Objekt geführt hat. Die Natur ist danach untrennbar mit der bunten Welt des Geistes im Sinne des „Naturgeistes“ verbunden, an dem auch das Naturwesen Mensch seinen Anteil hat und als dessen Teil er sich fühlt. Körper und Geist sind über das unbewusste oder auch unterbewusste Gefühl oder die Seele vereint. Man kann und wird alle drei Elemente absolut setzen, die Extreme von Körper und Geist sowie die Mitte etwa als Seele.

Das Wesen der Mitte bildet in Gemeinschaften jedenfalls die jeweilige Kultur. Deren höchste und individuellste Form ist die intuitive Kunst. Diese Deutung ist aus der humanistischen Sicht nicht ungewöhnlich. Denn die Kulturwissenschaften schließen mit einem „Magister Artis“ ab. Das Recht galt schon den Römern als die Kunst des Gleichen und Guten („Ius est ars aequi et boni“).⁴⁶⁶

Kunst aber arbeitet mit Symbolen, Figuren, Charakteren, mit Rollen, Stücken und Fällen und eben auch mit Typen. Die Kunst ist vor allem eine schöpferische Fähigkeit zum Formen.⁴⁶⁷

Insofern bildet der Kulturalismus der ständigen „Synthesen“ einen dritten Weg, aber er bedingt seinerseits die großen und vielen kleinen Extreme. Bei der Kultur handelt sich um eine weltliche Ausprägung des Heiligen Geistes, und zwar zumindest bezogen auf den menschlichen Binnenkosmos⁵. **Methode: postmoderne Trinitäten und Vernunft-Monismus, Konsens und Kohärenz; Identität und Seele**

Diese modellhafte Drei-Welten-Lehre versucht mithilfe der Methode der Trinität, einer Form der Dialektik, eben das unfassbare hoch komplexe Ganze, hier nun als vierte oder noch höhere Stufe gemeint,

⁴⁶⁶ Ulpian, Digesten, 1. Buch, 1. Titel, 1. Fragment.

⁴⁶⁷ „Das Wort Kunst bezeichnet im weitesten Sinne jede entwickelte Tätigkeit, die auf Wissen, Übung, Wahrnehmung, Vorstellung und Intuition gegründet ist (Heilkunst, Kunst der freien Rede). Im engeren Sinne werden damit Ergebnisse gezielter menschlicher Tätigkeit benannt, die nicht eindeutig durch Funktionen festgelegt sind. Kunst ist ein menschliches Kulturprodukt, das Ergebnis eines kreativen Prozesses.“
http://de.wikipedia.org/wiki/Portal:Kunst_und_Kultur (06.06. 2016).

zu erfassen. Über diesen Ansatz ist im Folgenden weiter nachzudenken.

Auch lassen sich auf dem Wege hin zum Abstrakten - und damit auch wieder zurück zum Ganzen - Subsysteme oder Gruppen von Typen (oder von Fällen oder Sachverhalten) bilden und erkennen und aus den Fällen somit induktiv gesamte Ideenfamilien und Funktionssysteme aufbauen. Umgekehrt kann man aber auch aus den ganz einfachen und deshalb viel umfassenderen groben Typen deren Unterarten und Elemente heraus analysieren.

Auf der Ebene der einfachsten *Höchstbegriffe* und der Letztbegründungen ist formal etwa mit *Apel* und *postmodern* zu überlegen, ob nicht eine pragmatische und dabei nicht widerspruchsfreie, *bruchstückhafte* und *topische* Transzendentalphilosophie viel aussagekräftiger sein kann als eine einzige hoch abstrakte allumfassende Letztbegründung.⁴⁶⁸ Das ist im Kern zu bejahen.

Um aber dann doch noch einmal diese Bruchstücke grob zu ordnen, bietet sich für die höchste Ebene der klassische Weg der „*Trinität*“ an. Man muss für die Gesamtheit der weltlichen Trinität anstelle des Worts „Gott“ nur das Wort „Vernunft“ oder „Ratio“ verwenden oder von „Natur“ oder „Kosmos“ im allumfassenden Sinne sprechen. Auch die weltliche Dreifaltigkeit beginnt mit dem klassischen *Dualismus* von Sein und Sollen und führt dann zum „heiligen Geist“.

Dieser Geist besteht etwa in der toleranten und kritischen Vernunft des würdigen Menschen. Jener hat die Fähigkeit zu dieser Trinität zunächst einmal in seiner eigenen (freien) Person verinnerlicht. Animistisch gelesen bekennt sich der reale Mensch zu seinem eigenen freien Doppelgänger, dem Vernunftgeist. Zugleich erkennt er den Vernunftgeist als den ihm Gleichen an. Auch glaubt er ebenso fest an die ganzheitlich-objektive Geist-Idee der Vernunft als solche, die alles durchdringt und überwölbt. In Anlehnung an *Hegel* scheint die Vernunft der Freien das Grundprinzip des Verfassungsstaates zu bilden und ihn damit zu bestimmen.

⁴⁶⁸ Apel, *Standpunkt*, 1986, 225 ff., 225; Seelmann, *Rechtsphilosophie*, 2010, § 9, Rn. 41; so auch: Trapp, *Utilitarismus*, 1988, 172. Kritisch zum Münchhausen-Trilemma: Habermas, *Diskursethik*, 1983, 53 ff., 90. Siehe zudem: Buchwald, *Begriff*, 1990.

Als wichtig erweist sich dabei der possessive Zusatz des „Freien“. Denn seine Würde erlangt der westliche Mensch nicht dadurch, dass er blind der Vernunft unterworfen ist, dann wäre er ein bloßer (gleichsam insektenhafter) Vernunftsklave. Der Mensch „verfügt“ als autonomer Herr über das Vermögen der Vernunft. Die „Freiheit“, und zwar von der Vernunft und zur Vernunft, bestimmt das westliche Menschenbild, und etwa auch die Trennung von Recht und Unrecht. Aber auch das Recht selbst ist von dem Umstand geprägt, dass es Sein und Sollen verknüpft. Vertypeten Sachverhalten werden bestimmte Rechtsfolgen zugeschrieben. Der Ausgleich von Unrecht ist ebenso mit Opfern verbunden wie die Einräumung von Status-Rechten. Sie gelten als vernünftig, und zwar zumeist im Sinne eines höchsten Gemeinwohls oder einer Sozialordnung.⁴⁶⁹

Diese Art des dialogischen Denkens beruht formal auf den Grundelementen von *Habermas* (und anderer) „Konsensstheorie“⁴⁷⁰ der Wahrheit und Richtigkeit. Die lebenden Vernunftsubjekte (lies: die Demokraten und ihre ihnen helfenden Sachverständigen) führen auf alten wie neuen Foren einen ewigen Dialog. Dieser Diskurs entspricht dem alten Palaver der steinzeitlichen Kleingruppe am abendlichen Feuer und an rituellen Feiertagen. Ewig ist ein solcher Dialog schon, weil sich alle Ideen nur auf diese Weise zu Kulturen verfestigen lassen. Aber schon die Form des kommunikativen Austausches, eines der Grundelemente der Gerechtigkeit, und des fairen Verfahrens prägt und legitimiert im Sinne von *Luhmann* diese Meinungsbildung.

⁴⁶⁹ Adorno erklärt gar, das Recht sei das „*Urphänomen*“ irrationaler Rationalität, weil die rechtliche Subsumtion unter generelle Normen die Differenz der einzelnen Fälle unterdrücke und deshalb der Ungleichheit Vorschub leiste. (Adorno, *Dialektik*, 1977, 301 ff.; Peters, *Rationalität*, 1991, 153 f.). Allerdings beschäftigt sich jedesfalls das Richterrecht nur mit bestimmten Falltypen. Das ideale „blinde“ Gesetzesrecht sucht zwar zu verallgemeinern, aber es trennt ebenfalls Falltypen; es setzt nur einen politischen Rechtsrahmen, den die Gerichte im Streitfall mit einer dialogischen Hauptverhandlung und in Kenntnis weiterer konkreter Umstände ausfüllen können und müssen. Vielmehr offenbart sich im Recht das Dilemma des Dualismus. Es gilt, eine Brücke vom wertfreien Sein zum menschlichen Sollen zu schlagen (und auch umgekehrt).

⁴⁷⁰ 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.

Grundlegend neue Erkenntnisse bringen dem Demokraten der westlichen Zivilisationen vermutlich dabei nur die Naturwissenschaften. Dort kann man bei konkreten Fragen mit *Popper* auch den – negativen – methodischen Weg beschreiten, Irrtümer wenigstens durch „Falsifizieren“ zu ermitteln und andernfalls an plausiblen (oder gar selbstevidenten) Theorien festzuhalten.⁴⁷¹ Aber in geisteswissenschaftlichen Grundfragen handelt es sich vielfach nur um ein sich wiederholendes und damit rituelles Denken. Nicht umsonst vermögen wir in philosophischen Fragen immer noch, auf die Schriften antiker Denker zurück zu greifen.

Zugleich werden Kulturen, die auf die überlebensnotwendige Gruppen-Identität ausgerichtet sind, auch ganzheitlich ansetzen. Dazu werden sie sich etwa eines rückkoppelnden Kohärismus⁴⁷² im Sinne von *Nida-Rümelin*⁴⁷³ bedienen. Kohärent meint zusammenhängend. Systemtheoretisch heißt Kulturen im Sinne von Kohärenzen zu denken, sich um Verwandtschaften und deren Assimilierung zu bemühen.⁴⁷⁴ Den Preis für diese Art der *Harmonisierung* haben die Kulturen, die vor allem durch Sprachen bestimmt werden, in der Form von fachwissenschaftlichen Unklarheiten zu entrichten. So formen Kulturen gesonderte, sich selbst vernetzende „Binnenwelten“, bei denen Inhalt und Form einander stützen.

„Wahr“ und „kohärent“ ist danach, was für eine Kultur „systemisch“ am besten passt. Insofern kann man auch von einem kulturellen *Binnenglauben* an eine Art von systemischer Offenbarung sprechen und nach Bekenntnissen verlangen. Dieser Glaube richtet sich letztlich an den jeweiligen Leitideen, hier der abwägenden Vernunft und des Humanismus, aus und an dem emotionalen Bedürfnis nach Identität, hier der einenden Kraft der Nach-Aufklärung oder auch der demokratischen Postmoderne.

Gibt es also nichts vollständig Identisches, so ist es überdies schwierig, das mit der Abstraktion miterfasste *Gleichheitsgebot* umzusetzen. Gleiches gibt es nur *in Bezug auf* bestimmte wichtige Eigenschaften: Äpfel und Birnen sind zwar sprichwörtlich ungleich, aber gleicherma-

⁴⁷¹ Popper, *Logik*, 1989, 56, Popper, *Vermutungen*, 1996; Popper, *Erkenntnis*, 1984, etwa 237; Hempel, *Aspects*, 1965, 245.

⁴⁷² Beauchamp/Childress, *Principles*, 1994, 14 ff.

⁴⁷³ Nida-Rümelin, *Begründung*, 1994, 306 ff., 310.

⁴⁷⁴ Dazu: Zoglauer, *Normenkonflikte*, 1998, 291 ff., 297 ff., 301 ff.

ßen Früchte⁴⁷⁵, sie können das gleiche Gewicht und den gleichen Preis haben.

Erneut ist auf das Rechtsdenken zu verweisen.

Der idealen Abstraktion ist im Recht als Gegenpol die reale Individualität der Sachverhalte und vor allem im Verfassungs- und Strafrecht auch die Individualität der bestrafenden und agierenden Mitmenschen entgegenzuhalten.

„Gleichheit“ und „Allgemeinheit“⁴⁷⁶ sind im Recht solche Produkte der reinen Abstraktion. Blind, ohne Anschauung der Person zu urteilen, führt zum Beispiel zur abstrahierenden Gleichheit des allgemeinen Geschehens. Ihr ist aber zumindest durch die Individualität der konkretisierenden Entscheidung der Gerichte zu begegnen. Es erscheint zwar problematisch, eine metaphysische Über-Person der „Allgemeinheit“ oder des Volkes zu erschaffen, deren Rechtstreue es zum Beispiel mit dem Strafen zu erhalten gilt, weil dies einen künstlichen Prozess darstellt, dem ein angeblich einheitlicher Wille zugrunde gelegt wird. Aber die Demokratie erzwingt diesen einheitlichen Willen notfalls mit dem Mehrheitsprinzip. Denn ohne ihn wäre ein Staat nach innen und nach außen handlungsunfähig.

Noch undurchsichtiger ist der Einsatz der Allgemeinheit als letztbegründender allgemeiner Wille, etwa als Volksgeist, weil dieser nur die Art der „Kultur“ oder „Zivilisation“ dieser menschlichen Gemeinschaft widerspiegelt.

Schließlich ist auch die für das menschliche Handeln notwendige Folgerung von Vergangenen auf Zukünftiges noch durch das Problem der Prognose belastet. Erfahrenes wiederholt sich niemals exakt. Dennoch gibt es und regeln Menschen typische Tatbestände. Auch das Strafgesetzbuch regelt zu erwartendes künftiges Verhalten, mit dessen Eintritt der Gesetzgeber aufgrund entsprechender Erfahrungen in der Vergangenheit rechnet. Mit Hilfe einer vagen Gesamtwürdigung der

⁴⁷⁵ Zu dem Problem, dem Gleichheitsgebot gerecht zu werden, obwohl Menschen und Sachverhalte niemals identisch sind, siehe: Kirchhof, Objektivität, 1989, 82 ff., 98, 104: mit Hilfe der sprachlich vorgegebenen Abstraktion, also den Begriffen, würden verschiedene Personen und Dinge zusammengefasst, u. Hinw. auf: Leibniz, Abhandlungen, 1962, Kapitel XII; sowie: Austin, Wort, 1975, 245 ff.

⁴⁷⁶ Zum definitorischen Problem der Allgemeinheit aus sozialetischer Sicht: Montenbruck, Wahlfeststellung, 1976, 102 ff.

einzelnen Umstände durch individuelle Einzelfallgerechtigkeit hat anschließend der individuelle Richter die Nachteile der abstrakten Gesetzgebung auszugleichen.

Zu fragen ist schließlich, ob und inwieweit nicht auch der alte Weg der Dialektik oder seine Fortschreibung zum Trinitätsdenken hilft, der „Vernunft“ zu dienen. Dabei handelt es sich um eine Mischung von einem erweiterten Zirkelschluss und einer Summe von Teildogmen. Auch stehen die drei Ideen, die diese Dreifaltigkeit bilden, partiell im Widerspruch zueinander. Insofern fordert jede Trinität von Dogmen auch dogmatische Toleranz ein.

Die säkulare Trinität bildet den wiederum dreifaltig darstellbaren (ontischen) Dreiklang, der „die Vernunft“ insgesamt in etwa erläutern dürfte. Diese nur modellhafte und damit offene Dreifaltigkeit besteht im demokratischen Westen in der nachfolgenden Reihung:

- Sollens-, Subjekts- und Freiheits-*Dogmen* von vorrangig normativer Art,
- Seins-, Objekts- und Gleichheits-*Beschreibungen* von vorrangig deskriptivem Charakter und
- Kultur-, Konsens- und Solidaritäts-*Bekennnisse* von semi-religiösem Typus.

Aus kultureller Sicht betrachtet bietet zum Beispiel auch *Kant* mit der Definition des Verstandes als höchste Idee nur seine philosophische (subjektive) Ansicht an. Er setzt sich fair von anderen Meinungen ab, hält seine Ansicht aber, mit seinen Argumenten, für die (objektiv) Richtige. Mit seinen Schriften wirbt er zugleich für ihre solidarische (kulturelle) Akzeptanz in der europäischen Philosophie. Für derart selbstevident, dass es zu seinem Verständnis der Idee keiner Erläuterung bedürfe, hält er seine Deutung jedenfalls nicht. Getragen wird sie sogar erst durch sein gesamtes Denkgebäude, das wiederum ohne die europäische Tradition nicht zu verstehen wäre. Deshalb will und kann auch *Kant* nur am ewigen Diskurs der westlichen Philosophie, hier zu Fragen von Idee und Vernunft, teilnehmen.

Die Erkenntnis der Grenzen, die der rationalen Wissenschaft gesteckt sind, nötigt also zur Bescheidenheit, aber nicht zum Verzicht auf

rationale Wissenschaft. Die Alternative wäre die Gläubigkeit an das Schicksal, an mächtige Geister und Dämonen.

Nach allem bietet sich ein nunmehr gottähnliches Bekenntnis zum (Grundmodell eines höchsten) „Vernunft-Monismus“ an. Die Unfassbarkeit der Ganzheitlichkeit wird mit der oben umrissenen Trinität näher definiert und über sie auch geheiligt. Hinter ihr steckt aber ebenso auch die antike Idee der dialogischen Dialektik.

Auch ist weiter zurückzugehen. Schon der Animismus kennt die Doppelwelt von Irdischem und Geistigem⁴⁷⁷ und damit auch deren Verbindung zum beseelten Wesen. Der aufgeklärte Naturalist wird darauf hinweisen, dass die schöpferische Natur die „dialogische Dialektik“ und die Idee der Trinität bereits seit und mit der uralten Erfindung der Zweigeschlechtlichkeit verwendet. Aus der Versöhnung zweier eigenständiger Wettbewerber, lies der Vereinigung von Vater und Mutter, ergibt sich etwas Drittes. Damit zeugen sie nicht etwa ein bestimmtes Kind. Die Vereinigung der Eltern bringt vielmehr eine bunte Schar von Kindern hervor, die alle in individueller Weise ihren Nutzen aus dem Erbgut beider Elternteile ziehen. Dass der Mensch die Dinge nicht nur „binär“ nach dem physikalischen Modell von Licht und Nichtlicht aufklärt, sondern gern auch dialogisch denkt, ist also für den Naturalismus ein (genetisches) Geschenk der belebten Natur. Für den davon freien Vernunftmenschen liegt es zumindest nahe, diese hoch kreative Methode der Natur als eine recht hilfreiche Denktechnik entweder frei selbst zu erfinden oder in einfühlsamer Korrespondenz mit der Natur zu entwickeln.

Diese drei alten Ansätze und Welten, die Trennung von Sollen und Sein und ihre pragmatische Aufhebung in den Leitideen des bunten Kulturellen prägen die Aufklärung und die Postmoderne. Diese drei säkularen Fundamentalismen regieren gemeinsam den Säkularismus. Sie zeigen sich ihrerseits als drei starke, deutlich greifbare und im Alltag fast schon autonome, eigene „Vernunftwelten“. Vernunft meint dabei an dieser Stelle insofern, dass die Großsysteme über irgendeinen, meist allerdings einen höheren „Sinn“ oder auch „Selbstzweck“ verfügen.

⁴⁷⁷ Zum Überblick, siehe: Käser, Animismus, 2004; u. a. 94, zudem: Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2015, 171 ff. („Religion, Geistseele und Naturrecht“).

Der Leitgedanke des „Vernunftmonismus“ bildet zwar gewiss auch eine idealistische Konstruktion. Diese Neigung zum „höheren Sinne“ selbst mag man aus weltlicher Sicht auch mit Emergenz, Energie oder Transzendenz begründen oder umschreiben. Die Dinge der Welt müssen vielleicht auch keinen Sinn haben, aber dann doch irgendeine Kraft, die ihr Inneres für eine bestimmte Zeit zusammenhält. Lebewesen müssen zudem agieren und reagieren. Insofern ist die Idee des höheren Sinns, dem Streben des westlichen Menschen nach allgemeingültigen Gesetzen und möglichst umfassenden Erklärungsmodellen geschuldet. Die Suche danach entspringt aber mutmaßlich dem Bedürfnis des Menschen, für sich selbst überhaupt „eine Einheit“ darzustellen und nicht nur eine multiple soziale Persönlichkeit zu sein, die bei näherer Betrachtung in unterschiedliche soziale Rollen zerfällt. Auch alle Arten von Kulturen verfügen über eine, dann allerdings kollektive Identität.

Welche der drei Trinitäten, die Welt des Seins, die des Sollen oder die der bunten Kultur der Erscheinungen, auch immer zugrunde gelegt wird, alle drei lösen sich vom Jenseitigen und neigen erkennbar zu einem weltlichen „Vernunft-Monismus“, bei dem die jeweilige *Vernunft der drei Welten* sich in dem *Geist der Gesetze* zeigt, und zwar denen der belebten und unbelebten Natur, denen der Ethik und dem Begründen sowie der Form nach in Gleichungen und Analogien, in Harmonien und Toleranzen, in Rollen und Riten.

Die heutigen Worte von der kollektiven „Identität“ oder „Verfasstheit“ beinhalten jedenfalls den human-nationalen Vernunftmonismus, und zwar sobald man sie „als solche“ begreift und somit nicht gleich in Bezug zu irgendetwas setzt.

Zu dieser Begriffsfamilie gehört dann für die individuelle Seite auch das Wort „Würde“ oder die bereits vorchristliche Idee der „Seele“.

Folgerung für die Zivilreligion. Die Doppelidee der weltlichen Zivilreligion versucht zwei Extremen zu einer unsagbaren Mitte zu verbinden und mit ihrer Verfasstheit in der Form und mit den Mitteln der westlichen Kultur zu umreißen.

Sie vereint dabei den Inhalt des Zivilen, das auf der eigenen rationalen Vernunft des erwachsenen Menschen aufbaut, mit der Form der Rückbindung als das unterbewusste kindliche Vertrauen in etwas Höheres und eigentlich Übermenschliches.

Dieser westliche Rückzug auf das derart aufgeladene Ich einer gesamten Subjekt-Kultur erfährt dann aber andererseits seinen stolzen Ausgleich und Grund. Denn er eröffnet und begründet das prometheische Bekenntnis zur Freiheit des Menschen und zu seiner Menschenwürde, zu seiner Kreativität und seinen aufklärenden Wissenschaften, zu seiner Kunst und seiner Kultur, jedenfalls für die vom Menschen selbst kultivierte humane Binnenwelt.

Diese verlangt formal nach einem allerhöchsten Monismus, dessen Geist oder auch Logik alles durchdringt. Diese zugleich auch formende Aufgabe übernimmt im Rahmen der Zivilreligion der Vernunft-Monismus in der Form des Humanismus.

III. Zivilreligion in demokratischer und ethischer Sicht

1. Säkulare politische Leitkultur, Toleranz zwischen Religionen und gegenüber der westlichen Zivilreligion

Auch aus machtpolitischen Gründen bedarf offenbar jede politische Kultur einer vorherrschenden Leitidee. Nahe liegt es, sie aus einer Art der Sachlogik als Binnenstruktur abzuleiten.

So drängen die Grundfragen der demokratischen Herrschaftsform weiter, und zwar im Hinblick auf das gewählte Modell der Demokratie auf Dreierlei gleichzeitig:

- auf die (freie) Meinung,
- auf den (ausgleichenden, gerechten) Konsens und
- auf die (solidarisch zu treffende, notwendige, weil die Not wendende) Entscheidung auf Zeit, etwa in der Form einer Grundrechtecharta, einer exekutiven Organisation und eines demokratischen Rechtspflegesystems.

Da und soweit die großen Religionen ebenfalls Fragen der Herrschaft regeln, und sei es auch nur, dass sie die asketische Selbstbeherrschung betreffen, verfestigen sie sich über „Bekanntnisse“. Diese verkörpern sie mit sichtbaren Denkmälern und manifestieren sie mit künstlichen humanen Symbolen. Seit der Achsenzeit verwenden die Menschen im euroasiatischen Raum weitgehend heilige Schriften, verweltlicht als

Grundrechtechartas. Religionen setzen zudem auf soziale „Rollen“, säkular als Rechtspersonen. Zu jeder Religion gehören auch „Riten“. Demokratisch gewendet sind es die parlamentarische Selbstgesetzgebung, der zivile Wahlkampf um die vorherrschende unter den drei demokratischen Leitideen und um exekutive Rollen sowie die alltägliche gerichtliche Kontrolle in Einzelfällen. Insofern unterscheidet sich die Philosophie von der Politik. Aber die Philosophie der Vernunft liefert den geistigen Grundansatz für die Demokratie. Deshalb ist auch deren methodisches Vernunft-Trilemma dasjenige der Demokratie. Die Idee der eigenverantwortlichen Selbstherrschaft⁴⁷⁸ des Menschen über den Menschen (und seine Umwelt) muss zumindest eine der drei Sackgassen wählen.

Mit einer Zivilreligion ist aus der Sicht des „Münchhausen-Trilemmas“ die rationale Sackgasse des *Dogmas* gewählt. Sie tritt in der Form der Evidenz eines bereits *in sich vernünftigen Bekenntnisses* auf. Derartige Bekenntnisse bauen trotz aller Selbstzweifel auch auf Vertrauen in der Form des Selbstvertrauens auf. Im Rahmen des Substanzaspektes handelt es sich um einen *substanziellen Ansatz*, der erst mit seinen *Ausprägungen* zu erklären ist.

Kombiniert beinhaltet die Idee von der Zivilreligion also eine substanzielle Dogmatik, die auf Selbstevidenz ebenso setzt wie auf das Selbstvertrauen, die aber auch nach wissenschaftlichen Konkretisierungen verlangt. Diese waren deshalb schon und sind immer noch weiter zu bieten.

Zum gläubigen Selbstvertrauen gehören gerade für eine Vernunftreligion auch der Zweifel und die Negation. Wie bei jeder religiösen Rückbindung handelt es sich jedenfalls aus der Sicht des *selbstkritischen* Rationalismus gerade auch bei der Zivilreligion nicht um einen echten Anker, der auf festem Grunde liegt. Vielmehr beinhaltet sie nur eine menschliche Fiktion von Anker und es handelt sich beim Humanum in Wirklichkeit nur um ein vom Menschen selbst zusammengebautes Riesenfloß. Auf ihm kann er dann doch glauben, einen festen, menschenkonformen Boden unter den Füßen zu haben. Man kann auch davon sprechen, dass der letzte Anker immer nur einen Treibanker darstellen kann.

⁴⁷⁸ Zur Verantwortung als Bestandteil der Demokratie, und zwar über die Würde des Menschen als Verfassungsprinzip: Ziekow, Eigenverantwortung, 2004, 189 ff., 189, 197 ff.

Alle uns extern verankernden Religionen werden, sobald sie sich überhaupt der Vernunft öffnen, deshalb auch erklären, dass gerade an dieser Stelle ihre eigene innere Macht einsetzt und dass fester und fundamentaler „Glauben“ und mit Zweifeln behaftetes „Wissen“ auseinanderfallen.

Auch inhaltlich wendet sich das Wort von der säkularen „Zivilreligion“ vor allem nach innen. Sie spitzt zu und deutet an, dass mit dem säkularen Verfassungsstaat eine Art *zivile Ersatzkirche* entsteht. Zugleich beinhaltet das Wort von der Zivilreligion auch eine *Kritik am Rationalismus*. Dessen politische Höchstidee, die demokratische Zivilität und mit ihr vor allem die politische Vernunft werden als eine Art von Glaubenslehre gedeutet und insofern den klassischen Religionen gleichgestellt. Doch besteht der entscheidende Unterschied in der „Verinnerlichung“ der ethischen Pflichten.

Der Gemeinschaft der gegenwärtigen westlichen Verfassungsstaaten ist also ebenso wie deren mittelalterlichen Vorgängerzivilisationen, den großen europäischen Reichen, die immer auch religiös überformt und von gebildeten Priestergemeinschaften durchdrungen waren, die Grundstruktur eines gläubigen Fundamentalismus und Dogmatismus gemeinsam. Weniger zugespitzt verfügt auch diese Art der menschlichen Gemeinschaft über dieselbe, dann vermutlich sogar universelle menschliche Verfasstheit.

Die zivilisatorische Bedeutung der großen Religionen sowie ihr sozialer Ordnungscharakter belegen, dass die Religionen nicht so ohne weiteres als Privatsache und eine Unterart der Freiheitsrechte der Staatsbürger zu begreifen sind.

Vielmehr erkennt das Wort von der Zivilreligion des Humanismus gerade die Struktur einer jeden Religion als geistige Letztbegründung an. Die neuzeitliche Höchstidee von der Menschlichkeit weiß auch, dass sie die das Mittelalter und jedes vorstaatliche Mittelalter beherrschenden Grundaufgaben der Religion übernommen hat. Insofern besteht – auch – eine Art von struktureller Gleichrangigkeit, und zwar im Bereich des Politischen. Die strukturelle Gleichrangigkeit, vor allem mit den dogmatischen Buchreligionen, nötigt zum interreligiösen Dialog, und zwar zunächst erkennbar mit allen Religionen, die sich nicht von vornherein der Vernunft verschließen und die zudem auf menschliche Gemeinschaften Einfluss nehmen wollen.

Die westliche Zivilreligion, die die Menschenrechte, die Demokratie und den Rechtsstaat begründet, fordert für die politische Seite interreligiöse Toleranz ein. Für den Fall eines solchen, allerdings unüblichen Selbstverständnisses, fordert also der „demokratische Staatshumanismus“ von seiner eigenen Zivilgesellschaft Toleranz ein. Der Humanismus bietet zwar private Religionsfreiheit, fordert aber seinerseits auch, dass vor allem die Buchreligionen ihm dieselbe weltanschauliche Duldsamkeit entgegenbringen, die sich Religionen in der westlichen Welt untereinander zu gewähren haben.

Dieser Anspruch auf wechselseitige Achtung – im Privaten – ergibt sich aus der *strukturellen Gleichheit* mit anderen Religionen. Der Humanismus ist entweder in bestehende Religionen einzubauen, dann steht er für die *Verantwortung und Haftung des Menschen* für seine Taten und Werke, oder aber er ist in der eigenständigen gleichberechtigten Art einer verehrungswürdigen Letztbegründung wahrzunehmen.

Aus der Sicht der vergleichenden Ethik beschreibt *Bongardt*⁴⁷⁹ die „*Problematik interreligiösen Verstehens*“ als eine „unverzichtbare Mühe“. Er fügt unter anderem an, sie setze dazu, wie auch *Forst*⁴⁸⁰ aus der Sicht der politischen Philosophie betont, auch die grundsätzliche *Anerkennung* voraus. Eine solche Anerkennung würde, im Konkreten und argumentativ ernst genommen, die jeweils eigene *absolut* gesetzte Dogmatik und Letztbegründung, die vielen Religionen und zumindest ihren Riten eigen ist, relativieren.

Die Forderung nach *Anerkennung* bildet eine Grundvoraussetzung der Gerechtigkeit im Sinne der intersubjektiven Wechselseitigkeit und Gleichheit. Sie setzt vereinfachend die Gleichheit, etwa nach der (animistische) Seelenidee bei allen Religionen voraus, und an dieser

⁴⁷⁹ Bongardt, Mühe, 2005, 144 ff., 147 ff. (zur Anerkennung), 151 (zu „*Sinn und Unsinn der Pluralität*“), 152 (zur „*Verbindlichkeit und Offenheit*“), sowie ausdrücklich in der Zusammenfassung zur christlichen Sicht: „*Verbindlichkeit ist allein die dem Glaubenden erschienene Wahrheit Gottes, die nichts anderes als ganze Liebe ist*“, so dass dann am Ende der steinige Weg des „*liebvollen Verstehen-Wollens*“ des Fremden und die Suche nach dem Gemeinsamen einer heimlichen Meta-Religion übrig bleiben.

⁴⁸⁰ Zur "Die Ambivalenz christlicher Toleranz", siehe Forst, Ambivalenz, 2006, 60 ff., 60 ff. Zu "*Toleranz und Anerkennung*" im Zusammenhang mit dem „*Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa*“ (im gleichnamigen Sammelband), Forst, Toleranz, 2006, 78 ff., 78 ff.

Stelle vermag sich dann die weltliche Idee der unantastbaren Menschenwürde einzuklinken.

Aber gerade feste hierarchische und monistische Glaubensbekenntnisse, zu denen auch die drei abrahamitischen Religionen gehören, lassen - in ihren strengen Formen und eben schon aus logischen Gründen - die Überhoheit der Toleranz eigentlich nicht zu, zumindest dann nicht, wenn sie einen universalen Anspruch erhebend auftreten und sich nicht lediglich als die Religionen eines auserwählten Volkes begreifen, zu dessen Identitätsbildung sie dann beitragen.

Sie vermögen ohnehin keine (positiven) Höchstsysteme als Götter neben sich außerhalb des ihren anzuerkennen. Mit der Toleranz müssen sie aber immer eine *negative* Höchstidee, und zwar zudem noch eine solche der *Freiheit* erdulden, die die geschlossene Struktur brüchig werden und jede festere Verankerung zu einem Treibanker werden lässt.

Methodisch steht den Religionen der Weg einer jeden (meist bürgerlich gefärbten) *Aufklärung* und *Selbstbildung* der Gläubigen offen. Mit ihr ist die *Vernunft* aus göttlichem Willen und Wesen herauszuschälen und damit der Weg einer rationalen *Philosophie* als Hilfskonstruktion zu wählen, die dann zumindest jedem schriftgebildeten Menschen zur Verfügung steht. Diese Philosophie, die an *Platons* elitärer Forderung nach der Herrschaft der Philosophen erinnert und ihr eine überraschende demokratische Wende gibt, beinhaltet nicht nur ein entsprechendes Selbstbild des Menschen, sie führt auch zu einer Ethik.

Diese ist auch heute wieder in Anlehnung an *Mall* und *Küng* als eine Art von *universeller Minimalethik*⁴⁸¹ im Gespräch. Entsprechend

⁴⁸¹ Siehe erneut den indischen Philosophen Ram Andhar Mall, der analog zu Küngs Weltethos (Küng, Projekt, 1990, u.a. 113), von einer inneren, kulturunabhängigen ethischen Haltung spricht und dort auch die *Menschenrechte* verankert sieht, zur „interkulturellen Philosophie“ Mall, Philosophie, 2000, 124 ff. , 146; herausgestellt auch von Kühne, Da., Kulturrelativismus, 2007, 189 ff., 192 f. Analog zur anthropologischen Sicht auf die Universalität der „Goldenen Regel“ und ihren Bezug zu den Menschenrechten siehe Höffe, Menschenrechte, 1994, 119 ff. , 131. Die „Goldene Regel“, des „Wie Du mir, so ich Dir“ (oder Wechselseitigkeit, „Tit für Tat“, „do ut des“ oder zum Gesetz verallgemeinert zum kantschen Imperativ), auf die auch Küng verweist, bezieht sich allerdings vorrangig auf die bloße *Tauschgerechtigkeit*. Dieser recht bekannte *universalistische* Ansatz drängt damit das Element der Solidarität (als hoheitlich *zuteilende* Gerechtigkeit, etwa einerseits als

verehrt, das heißt vereinfacht: formal verabsolutiert und mit Riten gefeiert, würde daraus dann aus religiöser Sicht eine Art von *Meta-Religion*. Deren inhaltlicher Kern würde dann die *Ethik* und mit ihr die *Gerechtigkeit* bilden und deren Form die Idee der *Universalität* eines solchen Seins der Normen darstellen.⁴⁸² Aus naturalistischer Sicht handelt es sich um eine Art von *Selbstschöpfung*, etwa nach dem Modell des Urknalls, dessen zwar recht kleiner, aber untrennbarer Teil der Mensch wäre, mit dem die Natur über sich und ihre Gesetze einmal selbst nachdenken, also „Geist“ entwickeln würde.

Diese *Gerechtigkeitslehre* ist keine rein westliche. Sie erweist sich bei näherem Hinsehen ebenfalls als vage und komplex. Deshalb ist sie am besten *dreifaltig* zu erklären, und zwar

in ihrer kollektiven, hoheitlichen oder auch solidarischen (Wir-) Art, etwa als Sozialethik und als Pflichtenlehre,

in ihrer intersubjektiven (Du-) Form der Wechselseitigkeit und Gleichheit, als Freiheits- und Rechte-Ethik und

in ihrer individuellen, seelischen oder höchstpersönlichen (Ich-) Art, etwa im Sinne moralischer Eigenverantwortung eines aufgrund dieser Fähigkeit würdigen Menschen.

Aus diesem Selbstbild des ethischen Menschen ergibt sich dann aber auch die Verantwortung gegenüber den *anderen Mitmenschen* und für religiöse Menschen auch die gegenüber etwa einem Gott. Mit den Worten der Präambel des deutschen Grundgesetzes: „*Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen und vom Willen beseelt, als gleichberechtigtes Glied in Europa dem Frieden der Welt zu dienen*“. Und es heißt dort dann für die kollektivistische Ebene weiter: „*hat sich das Deutsche Volk kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz gegeben*“, es organisiert sich also vor allem selbst. Der erste Artikel des Grundgesetzes erklärt dann in seinem ersten Satz wie auch Art. 1 der Grundrechtecharta der Europäischen Union die Menschenwürde für unantastbar, so dass sich aus beidem dann das ethische Selbstbild der einzelnen Demokraten ergibt.

Sozialordnung oder andererseits auch als Barmherzigkeit, Gnade, Mitgefühl, Altruismus) zumindest an den Rand.

⁴⁸² Vgl. Bongardt, Toleranz, 2003, 115 ff.: 120.

Diese oder eine ähnliche Minimaethik und wie immer auch zu betonen ist, auch die „freien“ Abweichungen von ihr, bedarf dann nur noch einer Verankerung in der Natur, etwa als soziobiologische *Natur-Ethik* der Kooperation, um auch die atheistischen *Naturalisten* zu befriedigen. Die *Nihilisten* mögen ihre Sicht dann immerhin im Begriff und in der bedrohlichen Existenz von (negativer) Freiheit wiederfinden.

Theologische Zwischenwege bilden zudem die *Vielgötterei*, der Pantheismus, etwa der östlichen Religionen, die *Dreifaltigkeitslehre* im Christentum und darüber hinaus die Verehrung von vielen Heiligen und Seligen oder auch der Rückgriff auf verschiedene Gründungs- oder Kirchenväter und deren Lehren. Mit der *Besinnung* auf die eigene Vielfalt ist dann auch die Toleranz erleichtert. Wie *Bongardts* Ausführungen andeuten, hält das Christentum mit der Idee Liebe, hier als Nächstenliebe, sogar für den Weg zur Toleranz ein ihrer immanentes Leitprinzip bereit.

Zumindest müssten Religionen ihre Strukturgleichheit anerkennen. Andererseits ist Glaubensbekenntnissen und ihren bestimmten Ausdrucksformen dieser Zuschnitt des Allerhöchsten vermutlich schon deshalb eigen, weil sie nur dann ihre Hauptaufgabe, den Gläubigen an etwas *Festem* zu verankern, gewährleisten können. Der alte Gedanke der „Unerforschlichkeit“ des Höchsten (des Willen Gottes, des Schicksals oder der Wege der Harmonie) mag helfen. Ihn greift der kritische Rationalismus, etwa mit dem „Münchhausen-Trilemma“ oder mit dem antiken Kreter-Paradoxon, auf seine Weise auf. Aber Religionen bieten und suchen im Wortsinne nach Rückbindungen. Insofern bleibt zwischen denjenigen Religionen, die – wie auch der staatliche westliche Humanismus – festen Glauben und regelmäßige Bekenntnisse erwarten oder aber anstreben, tatsächlich nur die „Toleranz“. Gemeint ist in der Wortbedeutung das Erdulden im Sinne des schmerzhaften Ertragens der fremden Ideen.

Die Fähigkeit dazu entstammt aus der Meta-Sicht der natürlichen Empathie. Andere Menschen sind als Nächste oder Mit-Geschöpfe zu begreifen und haben schon deshalb den Anspruch auf ein, aus christlicher Sicht beschrieben, „liebevolleres Verstehen-Wollen“. Beim Ertragen helfen ansonsten nur die *Mystik* des Unerforschbaren und des Widersprüchlichen sowie die blinde *Unterwerfung* unter Leiden und Strafen.

Die extern orientierten Religionen könnten formal, soweit sie sich, wie die Buchreligionen, um Erklärungen bemühen, den Weg einer rationalen Philosophie gehen und sich als ein gottgewolltes Subsystem innerhalb einer heiligen Welt und damit eine nachrangige Hilfskonstruktion ansehen.⁴⁸³ Mit *Bongardt* ist in diesem Sinne auf *Cusanus* zurückzugreifen. Dessen an sich auch logisch-deduktiver Ansatz lautet, dass es vielleicht überhaupt nur eine einzige Über-Religion gebe und sich die einzelnen Religionen nur durch ihre menschlichen Ausprägungen und Riten unterscheiden.⁴⁸⁴

Dahinter verbirgt sich aus der Sicht der Systemtheorie der Rückzug auf ein höheres allerletztes *Muttersystem*, das sogar seinerseits noch einmal von der Idee der Emergenz als solcher, also einer Art von Transzendenzprinzip mitgeprägt sein könnte. Diese gewaltige synthetische Überidee hat sich wissenschaftskritisch betrachtet der Suche nach der Letztbegründung von fundamentalistischen Letztbegründungen verschrieben. Religionswissenschaftlich ist diese holistische Idee mit der Unfassbarkeit Gottes zu begründen. Sie läuft auf eine Art von Weltgeist der Religionen hinaus, sodass sie zugleich die weiche und undogmatische Art eines *Ur-Animismus* bedient. Das praktische Ziel ist es, sich auf diese Weise des Versöhnungsmodells der einen großen Familien zu bedienen. Dieser Verwandtschaft ließe sich dann auch der westliche Humanismus unmittelbar zuordnen.

In der Sache, und zwar interreligiös und zugleich inner-christlich, erweist sich *Bongardts* analoger doppelter Gedanke als bemerkenswert, wenn er betont, dass die Voraussetzung allen, jedenfalls aber des katholischen Glaubens das Grundbekenntnis zur *Dreifaltigkeit* sei und dass es sich dennoch nicht etwa um drei verschiedene Götter handele.

Sie lässt sich eben verallgemeinern. Es beginnt mit der Verselbstständigung der Naturidee der Schöpfung. Danach sind dann erstens der (Schöpfer-)Gott und zweitens die Schöpfung voneinander zu trennen und drittens die Teile der Schöpfung zu unterscheiden. Dennoch bestehe aber eine Verbindung, also der „heilige Geist“, zwischen beiden, und zwar als die „Einheit, Gleichheit und die Verbindung“.

Aus philosophischer Sicht handelt es sich bei den ersten beiden Elementen um die aufklärerische stolze Trennung von (höchstem dem

⁴⁸³ Siehe dazu auch: Bongardt, *Toleranz*, 2003, 115 ff.: 120 ff.

⁴⁸⁴ Kues, *pace*, 1453/1989, 705 ff., 710 („*una religio in varietate rituum*“).

erkennenden) *Subjekt* und (höchstem allumfassenden) *Objekt*, das dann seinerseits in viele einzelne Objekte des ganz *Konkreten* zerfällt. Das dritte Element meint die unerforschliche *Synthese* als die „Irgend-Wie-Verbindung“ von allem mit allem eines (heiligen, weil allerhöchsten) Geistes.

Dabei kann diese Sicht nur die logischen und damit auch die insofern vernünftigen Strukturen von Religionen kulturphilosophisch aufgreifen. Daneben steht das Formale des Symbolischen, dessen Inhalt dann aber bereits in den Bereich die Mystik einer jeden Religion hinüberreicht, die mit der Philosophie jedoch immerhin die Idee der Transzendenz und des Subjektiven teilt.

Diese heilige, weil höchste *Synthese* umfasst als Grundstruktur gerade auch die vage Idee der Gerechtigkeit. Deren Kerne bilden die formalen goldenen Regeln der Wechselseitigkeit und der sozialen Kooperation. Der derart naturheilige Geist wiederum stellt aus der analogen Sicht der weltlichen Systemtheorie eine, allerdings blinde Art der „Selbstorganisation“ des Lebens dar. Dabei ist jeder menschliche Akteur dann einer, der sich bewusst an diesem Geist auszurichten vermag, während die sonstige Natur hoch vereinfacht vor allem blind und genetischen vorprägt an naturethische Regeln gebunden ist.

Verrechtlicht handelt es sich um die Idee des „Rechtssubjektes“, das aus verfassungsrechtlicher Sicht seine Menschenwürde vor allem aus seiner Fähigkeit zur Autonomie und damit auch der Unterstellung der (Sohn-Gottes-ähnlichen) Willensfreiheit bezieht.⁴⁸⁵ Diese Herrschaftsrechte über Gegenstände und auf Chancen und Zustände bezogenen Freiheitsrechte bilden dann nach dem Ideal des Eigentums über Sachen „das Seine“.

Das dritte Element der „Verbindung“ stellt die Gerechtigkeit mit dem Kern der goldenen Regeln der Wechselseitigkeit und des Ausgleichs dar. Auf diese formalen Grundelemente reduziert bildet die Gerechtigkeit auf den zweiten Blick eine Ausformung der nachaufklärerischen Systemtheorie, die ihrerseits etwa in der Form einer – allerdings

⁴⁸⁵ Grundlegend: Kant, r. Vernunft, 1787, AA, III, 586: Es gehe 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*“. Sowie: Kant, Grundlegung, 1785, AA, IV, 448: Wegen dieser Denknötwendigkeit seien wir „*von der Last befreit, die die Theorie drückt*“.

zielblinden und der Kunst nahen – Kreationsidee der „lebendigen Selbstorganisation“⁴⁸⁶ auftritt.

Dieser naturnahe Grundgedanke regiert schon die Soziologie *Durkheims* und mit ihr seine soziale Deutung der Religionen, die für ihn notwendige Leitbilder darstellen, die über ein kollektives Bewusstsein und ein Gefühl der Solidarität die kollektive Identität schaffen.

Den politischen Kern beschreibt aus der Sicht der westlichen zivilen Staatsreligion die Frage nach Art und Umfang der Verantwortung des menschlichen Akteurs für die eigenen Taten. Denn wer Verantwortung trägt, kann zumindest in einem bestimmten Bereich auch als mächtiger Verwalter (auf Erden) auftreten. Wer sich selbst oder Seinesgleichen gegenüber begründungspflichtig ist, erweist sich als autonomer Selbstherrscher oder erkennt andere als gleichrangige Mitsubjekte an. Die Verantwortungs idee ließe sich danach als Form einer Pflichtenlehre begreifen. Bei ihr ist jedoch derjenige „Nächste“ unklar, der den hauptsächlichen Adressaten der Verantwortung darstellt und der auch den ersten Tribut Herrn abgibt. In Betracht kommen der vernünftige Mensch selbst, die überschaubare intersubjektive Allgemeinheit von Mitmenschen, das kollektive Staatsvolk, die Gesamtheit aller einzelnen Menschen, Natur und Kosmos oder aber die eigenen Ahnen, ein Pantheon von lokalen Naturgöttern oder auch ein heiligstes personales Wesen.

2. Systemische Gerechtigkeit und das Gemeinsame (Denken und Wollen, Handeln und Leiden)

Der leicht spöttische politologische Begriff von der Zivilreligion enthält nicht nur weltliche Selbstkritik, sondern auch den Hinweis auf die offenbar für den Menschen notwendigen formalen Grundmuster eines letzten und dann heiligen Metasystems. Aus der sozialrealen weltpolitischen Sicht betrachtet suchen sich in der Regel offenbar jeweils ganze Gruppen ähnlicher Gemeinschaften (lies: westliche Staaten) in dieser Weise religionsähnlich zurückzubinden. Je nach

⁴⁸⁶ Dazu aus der Sicht einer systemischen Psychobiologie: Maturana/Valera, *Erkennen*, 1987, 180; Rohr, *Grundlagen*, 2001, 110: Das Verhalten sei „*die äußere Sicht des Tanzes in der internen Relation des Organismus*“.

Expansionsdrang und -vermögen streben sie danach, diese humanistische Überidee zu verallgemeinern.

Dabei zeigt aber der Seitenblick auf die Ausführungen zur Gerechtigkeit „als solcher“, dass umgekehrt auch die alte Idee der Gerechtigkeit selbst drei Hauptelemente des postmodernen formalen Systemdenkens verinnerlicht und schon der antiken Staatspolitik zur Verfügung gestellt hat. Es sind die Grundgedanken und die Verbindung von „Wechselseitigkeit und Gleichheit“ (von Akteuren oder lebendigen Subsystemen), der „Ordnung“ (von teilautonomen Subsystemen in Metasystemen) und der „Selbstorganisation“ (mit der Idee eines autonomen Selbst, einem Selbst-Subjekt). Dass Gerechtigkeitsregeln⁴⁸⁷ in konkreten Fällen zu Widersprüchen führen müssen, ist offenkundig. Das Verfahren oder auch Riten sie auszugleichen und auszuhalten, gilt es dann zu *Kulturen* zu verfestigen und diese zu pflegen. Sie müssen alle drei Ideen heiligen und beachten, das Ganze, den Einzelnen und die Interaktion.

Die noch etwas weiter zu verfolgenden Arbeitsthesen lauten deshalb:

- Vereinfacht stellt die Idee der Gerechtigkeit vermutlich eine alte und humane Ausprägung des Begriffs des Systems dar. Das postmoderne soziologische System bildet mutmaßlich seinerseits für den Menschen auch nur eine naturnahe Art der Umschreibung von Kultur oder eben auch von Zivilisation. Aber die Idee der Gerechtigkeit selbst scheint immer auch eine Art eigenen religiösen Letztwert darzustellen.

- Die historische Verbindung der Gerechtigkeit mit Gott, Vernunft oder Natur oder auch dem Systemdenken selbst, beziehungsweise das Suchen nach innerem „Ausgleich“, allgemeiner „Harmonie“ und allgemeiner „Zuwendung“ als Liebe legt sogar nahe, dass es sich bei der Gerechtigkeit um eine Art der Säkularisierung des alles durchdringenden animistischen „Weltgeistes“ oder des christlichen „Heiligen Geistes“ handelt.⁴⁸⁸

⁴⁸⁷ Ausführlich zu den Gerechtigkeitsregeln Montenbruck, *Zivile Versöhnung, Zivilreligion II*, 2016, 3. Teilbuch Gerechtes Recht: Recht und Gleichheit, Humanität und Sinn, (429-565): Kap. 11 I. 415 ff. I („Mehrschichtige rechtsphilosophische Gerechtigkeit“)

⁴⁸⁸ Siehe dazu aus der Sicht der Phänomenologie im Sinne Husserls und zu „Vergebung und Einfühlung“, Peucker, *Vergebung*, 2006, 235 ff., 235 (‐Demgemäß ist das Vergeben nicht als bedingter und bilateraler

- Auf dieser Sonderebene der „Gerechtigkeitsidee“ müsste dann sogar ein Gespräch mit den Religionen möglich sein.

- Formal und weltlich kann man auch von einem *Geist und einer Organisation der Vermittlung und der Versöhnung* sprechen. Deren Kern bildet zwar die unfassbare Vorstellung von einer *Mitte*. Diese (idealistisch-höchstwertige) Synthese und diese (naturalistisch-höchstnützliche) Symbiose kann aber *in der Praxis* nur mit Hilfe einer gesamten *lebendigen Kultur* -ihres Geistes, ihrer Riten und ihrer technischen Schöpfungen- erstrebt und erfahren werden. Deren höchster Ausdruck ist die *Kunst*.

Beides, die Formung und die Gerechtigkeit, als die Kunst des Gerade - Richtens von Krümmem,⁴⁸⁹ sind typischer Weise mit *hoheitlicher Gewalt* ausgestattet. Beide assoziieren die Subjekt-Personen eines Formers, beziehungsweise eines Richters. Auch die Vorsilbe „Ver“, die in Versöhnen und Vertrag oder auch in Vermitteln und Verfahren steckt, meint ein Hinführen auf etwas und legt für das Versöhnen weniger das Bild des allerdings besonders vertrauenswürdigen Mediators, als vielmehr das Modell des guten Hirten nahe.⁴⁹⁰

Damit ist auf einen zweiten und ideal-demokratischen Aspekt überzuleiten.

Das *Gemeinsame* selbst, also das gemeinsame Denken und Wollen, das Handeln und Leiden, bildet neben der höheren Gerechtigkeit einen Wert (oder Nutzen) an sich. Es steckt zum Beispiel als erster Teil im Wort vom *Gemeinwohl*. Wir verehren diesen Gedanken zudem mit unterschiedlichen Konnotationen. Im deutschen Kulturkreis kennen wir den idealen „*Konsens*“, der uns zu einer Wahrheitstheorie und zu deren praktischer Vernunft führt. Ihm entspricht im Ansatz der „*common sense*“ als Ausdruck für den angloamerikanischen intersubjektiv-liberalen Pragmatismus oder als „*volonté générale*“ mit der Ausrichtung auf einen höheren kollektiven Willen.

Prozess zu verstehen, sondern als ein unbedingtes und unilaterales Geschehen.“).

⁴⁸⁹ Montenbruck, *Zivile Versöhnung, Zivilreligion II*, 2016, Kap. 10 III 1, 483 ff. ("Dialektisches Gerade-Richten: Idee, Erfahrung und Ausgleich, eigene Handlung und fremde Verletzung").

⁴⁹⁰ Montenbruck, *Zivile Versöhnung, Zivilreligion II*, 2016, Kap. 4 III 1, 172 ff. ("Sprache: verräterische Vorsilbe „Ver-“ ")

Die *Sinne* und der *Sinn* bilden dabei zwei eng verwobene Elemente des Gemeinsamen.

Die vage *Allgemeinheit* stellt eine personelle Ausformung des Gemeinsamen dar. Die *Sympathie* wiederum beschreibt das Mitleiden, und die *Gemeinschaft* stellt die dazugehörige Lebensform dar, die einen gemeinsamen Willen, ein allgemeines Bewusstsein und eine stolze Teilhabe an der gemeinsamen Identität kennt, die damit auch ein Bestandteil der eigenen Persönlichkeit wird.

Aus der soziobiologischen Sicht handelt es sich beim Gemeinsamen um den Herdentrieb oder auch die einfache Schwarmintelligenz, die vereinfacht darin besteht, den jeweils Nächsten zu achten und sich ihm zu assimilieren, um zu einer *größeren Einheit* zu werden.

Die Bedeutung des Gemeinsamen erschließt sich vor allem aus seinen Gegenpositionen, der *Gewaltherrschaft* und dem Rückzug auf das Private, der zur *Autarkie* führt.

Daraus ergibt sich zugleich, dass die Idee des Gemeinsamen diese beiden Alternativen, also vereinfacht die Ideen der Freiheit oder Autonomie und diejenige der Unterwerfung, voraussetzt. So muss jedenfalls die Idee von Freiheit auch deshalb bestehen, um sich von bestimmten Gemeinschaften lösen und eigene Gemeinschaft neu oder auch alte um gründen zu können. Der Begriff der Gewaltherrschaft assoziiert dasselbe. Der Gewaltherr zwingt den Unterworfenen deshalb seinen Willen auf, weil er davon ausgeht, dass sie grundsätzlich zur eigenen Willensbildung fähig sind.

Das Gemeinsame steckt, wie schon der Begriff der *Kommunikation* assoziiert, auch in der Sprache und somit in jeder Kultur. Allerdings enthalten beide auch Zwangselemente. Einer Sprache oder auch einer Kultur kann man sich nicht ohne weiteres entziehen und sollte es auch nicht.

Sozialreal existieren derartige Gemeinschaften vor allem als „*Gemeinden*“, etwa im Sinne des *Kommunitarismus*. Es handelt sich um die *privaten Netzwerke*.

Alle Vorsilben wie das lateinische „Con“, das griechische „Syn“ oder das deutsche „Mit“ verbinden den Gedanken des Gemeinsamen mit

einem weiteren Begriff. Sie verwandeln und verfremden ihn damit zu etwas Neuem, wie etwa das Leid zum Mitleid wird.

Das Wesen der Lebensform der Gemeinschaft besteht dabei im Gemeinsamen selbst. Es geht also nicht einmal in erster Linie um das Gute für diese Gemeinschaft, also deren Gemeinwohl, oder um das Wohl einer jeweiligen Allgemeinheit und auch nicht um die Gerechtigkeit, sondern um das Gemeinsame.

Man kann gemeinsam Unrecht begehen und Kriege führen oder gemeinsam glauben, dass die Erde eine Scheibe ist oder dass es jenseits der eigenen elitären Gemeinschaft unmündige Untermenschen gibt. Man kann aber stattdessen auch die „allgemeinen“ Menschenrechte verkünden und Nächstenliebe üben.

Das Gemeinsame ist *nach außen* weder gerecht noch moralisch. Nach innen verlangt die Idee des Gemeinsamen nur irgendeine Einheit oder *Identität*. Sie droht dabei mit den beiden Alternativen der Auflösung und der Gewaltherrschaft. Die Idee des Gemeinsamen begründet nach innen zum einen die Rechtsidee des formalen, *willkürlichen* und *ur-demokratischen Positivismus*, nach dem zwar Gesetze typischer Weise für alle Mitglieder gelten werden, weil es am einfachsten ist, darüber den Konsens zu finden, für bestimmte konsentierende Fallgruppen aber auch, nach Sinn und nach Mitgefühl, Sonderregelungen vorgesehen werden können. Man kann aber zum anderen die Rechtsprechung auch weitgehend dem Forum der Nächsten, also dem Konsens der community selbst überlassen und damit der Selbstbindung durch starre Gesetzssysteme bis hin zu umfangreichen Verfassungen entgehen.

Die Idee des Gemeinsamen gehört damit in den Bereich des sozialen und des systemischen Denkens und idealisiert dort die menschliche Freiheit, Gemeinschaften nach Bedarf zu bilden und immer wieder zu verändern.

Das Streben nach „Einheit in Vielfalt“ bildet vermutlich den eigentlichen und positiven Selbstzweck des Gemeinsamen.

Alle Religionen und auch die Idee der Zivilreligion beruhen offenbar - auch- auf dem Gedanken des Gemeinsamen, und zwar bezüglich der Ausrichtung der Sinne ebenso wie der Suche nach Sinn.

Außerdem bietet die Zivilreligion zumindest typischer Weise ebenfalls eine Art von Ethik, also eine Form von zumeist hoheitlicher Gerechtigkeit.

Damit ist diesem Kapitel abzuschließen. Umrissen sein soll mit ihm die „systemische und rationale Hauptkonstruktion der Zivilreligion“.

Den nächsten, eher inhaltlich ausgerichteten Rekonstruktionsversuch beschreibt der Titel: „*Kulturell-ziviler Ansatz: Weltliche Religion des demokratischen Rechts- Humanismus*“.

6. Kapitel

Kulturell-ziviler Ansatz: Weltliche Religion des „demokratischen Rechts- Humanismus“

I. Westliche Zivilisation und zivile Tradition

1. Westliche griechisch-römisch-christlich-arabische Tradition

Jede der großen Religionen, die das westliche Gesamtbild von den Religionen prägen, stützt sich auf eine Tradition. Auch wenn man den Begriff von der Zivilreligion nicht weiter bemühen wollte, gehört der Rückgriff auf bestimmte Teile der Geschichte Europas zu seiner Zivilisation.

Nachfolgend sind deshalb „Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit“ aus der Sicht der Tradition zusammen zu betrachten. Diese Tradition dürfte das formale Menschen- und Personenbild, das bereits die Grammatik der westlichen Sprachen bietet, dann auch mit einem groben Inhalt oder „Geist“ ausstatten. Dabei drängt sich als gemeinsame Überidee die Vorstellung von der „politisch-rechtlichen Zivilisation“ auf, zumal dann, wenn die Zivilisation für sich allein schon wörtlich gelesen vom Bürgersein abgeleitet ist und damit eine politische und, wie die Grundidee des antiken Stadtbürgers, stets auch eine rechtliche Ausrichtung besitzt.

Ein kleines, aber buntes Panorama soll ausreichen:

Antike -Gerechtigkeit und Recht: Das Politische, das Gerechte, das Gleiche und die Idee der Allgemeinheit erläutert *Aristoteles*⁴⁹¹ immer noch aussagekräftig mit den Worten:

„Das politisch Gute ist das Gerechte, und dieses ist das, was der Allgemeinheit zuträglich ist. Das Gerechte scheint nun Gleichheit für alle zu sein.“

Das römische Recht bestimmt in erheblichem Ausmaße das europäische Zivilrecht und hat auch die protostaatliche Idee der Bürgerrepub-

⁴⁹¹ Aristoteles, Politik (Gigon), 2003, 122.

lik geprägt. So erklärt *Cicero* in diesem Sinne für die römische Republik, das Volk sei nicht die bloße Zusammenkunft von Menschen, sondern eine Menge auf der Basis des gemeinsamen Rechts und der gemeinsamen Interessen.⁴⁹² Anzufügen ist, dass dann das jeweilige (republikanische) Gemeinwohl (*bonum commune*) den Kern der öffentlichen Sache bildet.⁴⁹³

Auch die *mittelalterlichen Adels- und Lehnrechte* sind, wie die englische Magna Charta von 1215 belegt, Vorstufen der Freienrechte. Alle Verträge beinhalten die wechselseitige Anerkennung der Beteiligten als insofern souveräne Person.

Scholastik, Renaissance und Naturrecht. Die langsame Übernahme der griechisch-römischen politischen Philosophie im Hochmittelalter hat zur selbstbewussten „Renaissance“ der republikanischen Städte geführt.

Im Ostseeraum hat sich zudem das weitgehend *eigenständige Rechtssystem* der Hansestädte entwickelt. Der Bürger- und Handelsrechte bedarf es in allen Bürger- und Handelsstädten.

Im Hochmittelalter fand vor allem in Spanien der Transfer der antiken Lehren verbunden mit den weiter entwickelten Naturwissenschaften, etwa der Medizin, auf dem Wege über die städtische-arabische Hochkultur statt, die sich als Eroberer-, Händler- und Vermittler- ihrerseits bei der persischen und indischen Hochkultur bedienten.⁴⁹⁴

⁴⁹² Cicero (Nickel), *De legibus*, 2002, III, iii, 8, (b). Dazu für die antike Stadt auch: Baltruch, *Wege*, 2005, 158 ff., 173.

⁴⁹³ Zur Geschichte erneut: Fisch, *Wandel*, 2004, 43 ff.: als (a) *salus populi* oder auch *salus publica*, bei Cicero als *bonum commune*, bei Thomas von Aquin, als universales höchstes göttliches Ziel, an dem aber auch jeder Mensch in seiner Einzigartigkeit Teil hatte, (b) als wieder belebte antike Legitimationsgrundlage der Herrschaft im Übergang, (c) vor allem als kalte Staatsraison im Absolutismus, (d) als gemeiner Nutzen in protodemokratischen kommunalen Strukturen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, (e) als Schlagwort des Wohlfahrtsausschusses der Französischen Revolution und (f) als Motto „Gemeinnutz geht dem Eigennutz vor“ im Nationalsozialismus. Zum *salus publica* als Staatszweck in der deutschen Staatslehre des 19. Jahrhundert: Suppe, *Grund- und Menschenrechte*, 2004, 29 ff.

⁴⁹⁴ Dazu etwa Hasse, „Die Überlieferung arabischer Philosophie im lateinischen Westen“, 2013, 377 ff. im Handbuch „Islamische Philosophie im Mittelalter“.

In der Renaissance schreibt *Pico della Mirandola* in Oberitalien bereits über die *Menschenwürde* (de hominis dignitate) und verwendet dabei nachdrücklich einen *interkulturellen* Ansatz. Er verbindet nicht nur die Antike mit dem Christentum, sondern verweist auch auf jüdische und arabische Autotoren. Auch Weisheiten des *Zarathustra* zitiert er. Zu den Griechen meint er, auch sie hätten schon von den Barbaren gelernt.⁴⁹⁵

Mit der Renaissance ist in das Vernunft- und das Naturrecht der *europäischen Humanisten* eingeleitet. Mit *Max Weber* ist zu unterstreichen, dass das historische „Naturrechtsdenken“ einen wesentlichen Teil der *westlichen Zivilisation* darstellt. Aber offenbar findet mit dem Erstarken des europäischen Humanismus und vor dem Hintergrund von Inquisition, Reformation und Gegenreformation auch eine Konzentration auf das *Abendland* statt.

Dieses Vernunft- und Gesellschaftsrecht hat dann die weit spätere Erklärung der natürlichen Menschenrechte begründet sowie ihre handfeste und gerichtlich durchsetzbare Verrechtlichung eingeleitet. Diese Art von *Rechtiszivilisation* bildet die eigene europäische Tradition, die aus der Stadtidee und dem weiteren Aufbrechen der Familienverbände erwachsen ist.⁴⁹⁶

Seele, Vernunft und Religion. Die *platonische* Idee der „Seele“ schlägt die Brücke zurück zu den animistischen Naturreligionen und ihrer Vorstellung von einer eigenwilligen, mit vielen Dämonen beseelten

⁴⁹⁵ Siehe zunächst *Mirandola* (Baumgarten/Buck), *Würde*, 1486/1990, etwa 47.

⁴⁹⁶ Dazu und zugleich fortführend: Hattenhauer, *Rechtsgeschichte*, 2004, 208 ff.: Der Untergang der archaischen Kulturen habe sich am Verfall ihrer Personalverbände (Geschlecht, Familie) offenbart. Diese hätten bisher Leben und Überleben garantiert. Die Mobilität, die in der Wende vom 11. bis zum 12. Jh. entstehe, zeige, dass vielen der Preis, den die alten Verbände gefordert hätten, nämlich der der Freiheit, zu hoch gewesen sei. Der einzelne Mensch habe sein Glück in die Hand genommen. Das antike Bild vom freien Menschen sei wieder das vorherrschende geworden (etwa im Zusammenhang mit der Stadt, der Polis, und den sich dort entwickelnden Bürgerrechten). Aber anzufügen ist, dass auch nicht jeder Externe ohne weiteres Bürgerrechte erwerben konnte, so dass vielfach erneut familienähnliche Strukturen hinter den ohnehin nur männlichen Bürgern und deren erwachsenen Bürgersöhnen gestanden haben dürften.

Welt.⁴⁹⁷ Ihr Grundansatz ist als kulturelle Identität ebenso in der neuen und immer auch postmodernen, weil scheinbar irrationalen Psychologie wieder zu finden. Hexen und Heilige spiegeln die alte Welt der Seelen ebenfalls wider.⁴⁹⁸

Die christliche Schriftkirche bildet die zweite und religiöse Säule, die mit ihrem universellen Einheitsglauben und mit ihrem Klosterwesen stets schon die alten Familienverbände und Adelsstrukturen gelockert hat. Sie gehört offenbar untrennbar zur Konstitution der großen spätmittelalterlichen Königreiche und hat immer auch jüdische und arabische Elemente entweder aufgesogen oder als angeblich Fremdes zur Identitätsschaffung genutzt.

Mit dem Alten Testament und dessen Gedanken vom göttlichen Atem und dem Menschen als „imago dei“ sowie mit dem Neuen Testament und der Nächstenliebe des göttlichen Menschensohnes Jesus, dem nachzufolgen sei („imitatio“), ist das religiöse Fundament für die Idee der sozialen Humanität und der idealistischen Menschenwürde gelegt.

Die Idee der Teilhabe am göttlichen Geist wird in diesem Sinne in der Religionsphilosophie zum Teil wiederum sogar mit der Antike verschmolzen und als die „*christlich getaufte Methexistheorie*“ (Teilhabe- oder Abbildlehre) über *Augustinus* zumindest als auf *Platon* zurückführbar⁴⁹⁹ gedeutet. Sie findet sich insbesondere in ihrer ideellen

⁴⁹⁷ Der Begriff der Seele ist verschieden zu fassen, aber für die griechische Antike erklärt auch Platon, nach den Göttern sei dem Menschen die Seele das göttlichste, das der Mensch besäße: Platon, *Nomoi* (Eigler), 1990, V, 726 a. Zum „sterblichen Gott“ und zugleich mit Bezug auf den Leviathan auch: Gerhard, *Selbstbestimmung*, 2004, 169 ff., 185, 168.

⁴⁹⁸ Zu „Heiligen als Hexen“ und „Hexen als Heiligen“ im 14. und 15. Jahrhundert unter dem Obertitel des Sammelbandes zum Thema der religiösen Devianz: Dinzelsbacher, *Heilige*, 1990, 41 ff.

⁴⁹⁹ Augustinus (Mühlberg), *De ordine*, 386/1972, II 18, 47; Platon, *Parmenides* (Eigler), 1990, 195 ff., 132-136; Platon, *Phaidon* (Eigler), 1990, 1 ff., 100 b- d; Für die Religionsphilosophie der frühen Neuzeit zusammenfassend und allgemein zur Frage nach der „*Vernunft des Gottesgedankens*“: G., , *Vernunft*, 2003, 59 ff., wörtliches Zitat: 59. Gemeint ist die „Teilhabe“ des Seienden an den allein wirklichen Ideen, die Gegenstände sind deren Abbilder, analog zur Ebenbildlichkeit als Teilhabe am göttlichen Geist. Zu fragen bleibt dann, welche mutmaßlich religiöse Vorstellungen Platon für seine Ideenlehre übernehmen konnte und in seiner Welt vielleicht auch musste, Gedanken und Traditionen, die vielleicht ursprünglich aus Vorderasien oder von

Reinheit in der Seelenlehre des aufklärenden Protestantismus der Neuzeit wieder.⁵⁰⁰

Das zeitlich letzte Evangelium, dasjenige des Johannes, weist zudem schon mit dem Satz „*Am Anfang war das Wort*“ (logos)⁵⁰¹ auf dieselbe hellenistische Ausrichtung und auf die Verbindung von Gott und Vernunft hin.

Danach konnte die Vernunft immer auch als eine Art der Gotteserklärung gelten. Sie erhielt ihrerseits einen heiligen Rang. Ländlicher naturbezogener Gottesglaube und städtische Vernunftlehre, die die natürliche Umwelt abtrennte, konnten sich unter diesem Dach vereinigen.

So bietet in der Welt der Fremdbestimmung die Religion, die etwa mit *Weber* als die treibende Kraft und „*Erfahrung von der Irrationalität der Welt*“ zu begreifen ist, die Antworten auf die eigene Vorstellung, eigentlich nicht nach Verdienst behandelt zu werden, sondern einem übermächtigen, aber dann doch göttlich gerechten Schicksal ausgeliefert zu sein.⁵⁰²

der Brückenkultur des minoischen Kreta und seiner frühen Palast- und Tempelkultur der Bronzezeit stammten.

⁵⁰⁰ Für den Protestantismus von Melanchthon (1467-1560) siehe Melanchthon (Bretschneider), *Corpus*, 1834-1860, 11, 942, Auf ihn verweist: Frank, G., *Vernunft*, 2003, 58 ff., 64 ff. und unterstreicht, dass jener 1540 für den *Begriff der Seele* Ciceros Verständnis der Seele als „*Lebens- und Bewegungsprinzip*“ verteidigt habe und damit nur vordergründig an Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, 406 b–407 b, Vorstellung angeschlossen habe, der eigentlich die Seele als „*innere Vollendung der Natur des Menschen*“ angesehen habe. Nach Melanchthon (Stupperich), *Werke*, 1951 ff., 3, 359, ergibt sich der Kern der christlichen Anthropologie aus der erkenntnispsychologischen Einsicht, dass „*sich die Ursprünge aller Wissenschaft aus der Erkenntnis der Seele erheben*“. Dazu: Frank, *Vernunft*, 2003, 61 f. Zur Gottesebenbildlichkeit als Ausdruck dieser Sicht bei Melanchthon: Frank, *Vernunft*, 2003, 63 ff.: in der Schöpfung habe Gott das Beste dem Menschen mitgeteilt: Weisheit, Gerechtigkeit, Freude und Willensfreiheit: Melanchthon, *CR*, 1834-1860, 12, 592; 13, 124. Zum Einfluss der platonischen natürlichen Theologie auf Calvin: Nijenhuis, *Calvin*, 1981, 568 ff.; zudem: Steinmetz, *Calvin*, 1991, 142 ff., 142 ff.

⁵⁰¹ *Bibel*, Johannes, I, 1, mit Bezug auf Gen, I, 1, und dort auch den „Geist Gottes“.

⁵⁰² *Weber*, *Schriften*, 1921/1968, 542, wörtlich und eingeordnet von: Schluchter, *Analyse*, 1979, 9; zugleich in der Betrachtung von

Rationalismus, Wirtschaft und Religionsfreiheit. Die neuzeitliche Ablösung von der Herrschaftskirche führte dann über die Religionskriege hin zur Verschiebung der Gewichte, und zwar weg von der idealen Gottesvernunft, hin zum politischen Vernunftrecht und zur Verweltlichung als wissenschaftlicher Ratio des selbst schon schriftgebildeten Menschen.

Die eigene Rationalität und Selbstbestimmung bildet danach also das Gegenmodell zu den nach außen gerichteten Religionen. Die Akademien und Universitäten, die die Klöster ablösen, sind die Bildungsstätten des humanistischen Menschen. Die heutige Demokratie geht mit der allgemeinen Schulpflicht Hand in Hand.

Die Waffentechnik, der Welthandel und die Montanindustrie belegen zumindest seit der *Bronzezeit*, dass und auf welche Weise Menschen sich interagierend ihre eigenen Zeitalter schaffen und das Schicksal und den Alltag der anderen Menschen bilden konnten. Die großen antiken Residenzstädte, wie zeitweilig Athen und Alexandria, Rom und Byzanz, beherrschten zu ihrer Zeit politisch und auch geistig große westliche Welteile. Und die griechische Antike bediente sich des älteren Wissens der Hochkulturen des Zweistromlandes und Ägyptens. Handel und Kolonisierung führt immer auch zum Austausch von Wissen und Riten und stärkten das Selbstbild der Händler und Kolonisatoren.

Dem mündigen, weil selbst gebildeten Demokraten verbleibt inzwischen die Religionsfreiheit, und zwar als ein willkürliches privates Recht, so dass jeder Mensch auch die Bibel für sich persönlich frei auslegen kann.

2. Naturrecht, Gesellschaftsvertrag und verfasste Freiheit

Die vertragsähnlichen Grundelemente eines „zivilheiligen“ Bundes, und zwar nunmehr der Demokraten, kennt offenbar auch das westliche Staatsrecht. Dabei begibt sich der Mensch mit der Neuzeit endgültig auf den Weg, sich bewusst *selbst zu organisieren*. Die eigene „Natur“, die aus heutiger naturalistischer Sicht auch das Naturwesen Mensch mit seinen unter- und unbewussten Trieben umfasst, über die er aber auch nachzudenken weiß, bildet den Kern des menschlichen Rechts.

Tenbrucks Deutung von Webers Realität „*als religiöser Rationalisierung*“: Tenbruck, Werk, 1975, 663 ff., 683.

Es ist der Wechsel im Selbstbild weg von der Fremdbestimmung durch Gott oder das Schicksal hin zum Vorrang der Selbstbestimmung, der Zivilisierung im Sinne von *Elias*.

Der schon vermerkte alte Gedanke des *Gesellschaftsvertrages*, den die Freien abschließen⁵⁰³, spitzt diese Sichtweise zu und prägt heute insbesondere das angloamerikanische Staatsdenken. Er kann aber auch aus deutscher Sicht zur Erklärung von Verfassungen und Menschenrechten beitragen.⁵⁰⁴ Das europäische Naturrecht brachte den Gedanken des Gesellschaftsvertrages zwischen den Freien zum Blühen.

Es beginnt immer mit dem auf der Gerechtigkeitsidee gegründeten Verbund von „Recht, Freiheit und Verfasstheit“ und sieht den *Menschen* als autonom, also als seinen eigenen Gesetzgeber (*loi, lex und law*⁵⁰⁵) und Selbstherrscher⁵⁰⁶, der sich aber an seine Natur gebunden weiß.⁵⁰⁷

Für das Völkerrecht begründete etwa *Grotius* das Gewaltmonopol des Staates über das allgemeine Strafrecht. Er geht von der Idee einer vereinbarten Vertragsstrafe aus.⁵⁰⁸ Vereinfacht vereinbaren danach die Freien also für bestimmte Fälle die „Sühne und Buße“ in der Form

⁵⁰³ Zu Recht zur Faszination der Vertragstheorie: Enzmann, *Faszination*, 2004, 283 ff., mit den Variationen der Trennung von „Zustimmung“ und „Vertrag“, 283 ff. Erster Überblick über die klassische philosophische Kritik am Vertragsmodell: Kersting, *Philosophie*, 1994, 250 ff.

⁵⁰⁴ Aus der Sicht des Staatsrechts zur „geistigen Fortwirkung der Vertragstheorie“ im Sinne der „Verfassung als Vertrag zwischen Bürgern“: Di Fabio, *Recht*, 1998, 35 ff.

⁵⁰⁵ Siehe dazu schon aus der *Scholastik*: Eusterschulte, *Lex*, 2014, 399 ff. , 399 ff.: „Lex libertatis und ius naturae. Naturrechtslehre und Freiheitsverständnis in der Philosophie des Wilhelm von Ockham“, im Sammelband „Lex – Loi – Law. Der Gesetzesbegriff in der Philosophie des Mittelalters“.

⁵⁰⁶ Aus der Sicht der politischen Philosophie siehe etwa Celikates / Gosepath, *Philosophie*, 2013, 37 ff.: „Der Naturzustand und die anarchistische Herausforderung – zur Rechtfertigung politischer Herrschaft“, 37 ff. „Das Grundproblem“, 49 ff. "Die Idee des Gesellschaftsvertrags", 70 ff. "Was ist der Zweck des Staates?".

⁵⁰⁷ Zudem: Kaufmann, M., „Die Willensfreiheit, das moralisch Gute und das Ziel des Menschen bei Duns Scotus, Wilhelm von Ockham und Molina“, 2011, 167 ff., im Sammelband „Departure for Modern Europe“.

⁵⁰⁸ Dazu: Hüning, *Naturzustand*, 2001, 85 ff., 107.

von Geld-, Leibes- und Lebensstrafen.⁵⁰⁹ In seiner ähnlichen Begründung des Strafrechts lehnt etwa *Beccaria* demgegenüber später nur ab, dass der Mensch dem Staat das Kostbarste, sein Leben übertragen habe.⁵¹⁰ Bei einem schweren „Vertragsbruch“, der auch in der Tötung eines Mit-Demokraten bestehen kann, wäre dann eine Art von Versöhnung und Erneuerung des demokratischen Staatsvertrages zu verlangen. Denn nur mit ihr wäre der Verfassungsverbund wiederherzustellen.

Hinter der Versöhnungsidee steht im gegenwärtigen Staat also vermutlich ein säkularer „heiliger Geist“ im Sinne der Idee der Solidarität eines „Friedensbundes der Nächsten“. Für ihn aber sind Opfer zu erbringen, und zwar vorher, um den Bund zu erlangen, und weiterhin, um diesen Bund zu erhalten.

⁵⁰⁹ Der Niederländer *Grotius* (1583-1645), der als Vater des Völkerrechts gilt, hat in einer Zeit der reichen protestantischen Seehandelsstädte und des dreißigjährigen Krieges gelebt und vor diesem Hintergrund das Straf- und Völkerrecht gemeinsam betrachtet. Sein individualistischer Ansatz erlaubt den grundsätzlichen Einstieg in das Denken des frühen Humanismus, der auf dem Weg über die natürlichen Menschenrechte im gegenwärtigen supranationalen Europa erneut an Bedeutung gewinnt und sich auf diese Weise auch zur verrechtlichten Menschenwürde verdichtet hat. *Grotius* führt die Lehre vom gerechten Krieg (*bellum iustum*) fort, die bereits die hochmittelalterliche wissenschaftliche Theologie für ihre Sicht entworfen hat. Sie diene der Beschränkung von Kriegen auf gerechte Kriege. *Grotius*' Sicht war mutmaßlich vor allem vom Erlebnis des Calvinismus und den sich abspaltenden, aber damals noch römisch-deutschen Niederlanden mitbestimmt. Seine Lehre zwingt den Staat vor allem dazu, Kriege zu rechtfertigen. Damit verwendet er aus der heutigen Sicht zwar das liberale Modell des Marktes. Aber die Vertragsstrafe beruht dennoch mittelbar auf der hoheitlich wirksamen natürlichen Gerechtigkeitsvernunft. Auch beim marktliberalen Ansatz sind deshalb zwei Schichten sorgfältig zu trennen. So erkennt auch jeder Markt die Hoheit des Marktprinzips an. Danach erscheint der Markt selbst als kollektives Gut, an dem seine Mitglieder teilhaben und das ihnen notfalls auch über die Marktpolizei und ein Börsenrecht gesichert und zugeteilt wird.

⁵¹⁰ Zum Staatsvertrag und der Idee der Verpfändung, mit der die Strafe zu begründen sei: *Beccaria* (Alff), *Verbrechen*, 1966, § 1. Aber gegen die Todesstrafe spricht, dass der Mensch der Gemeinschaft nicht das Kostbarste (sein Leben) übertragen habe; *Beccaria* (Alff), *Verbrechen*, 1966, § 12; *Grommes*, *Sühnebegriff*, 2006, 84 f.

Auf demselben metaphysischen Boden sind die (deutschen) idealistischen Begründungen und Kerndefinitionen des Rechts bei *Kant*⁵¹¹ oder *Hegel*⁵¹² errichtet, deren Grundlinien ebenfalls Allgemeingut geworden sind: Recht sei ein Vernünftiges, weil es die Freiheit realisiert oder zumindest sichert. Diese Idee des Rechts birgt zwar den Gedanken des gegenseitigen Freiheitsverzichts von Personen.⁵¹³ Dazu gehört heute auch das Menschenbild vom sich selbst bestimmenden, freien Individuum (Art. 1 GG). Aber schon die Idealisierung und Verselbstständigung des Rechts als „verfasste Freiheit“⁵¹⁴ erlaubt diese Sicht. *Hegel* zufolge ist Recht das Dasein der Freiheit (des freien Willens).

*Fichte*⁵¹⁵ meint: „das deduzierte Verhältnis zwischen vernünftigen Wesen, dass jede seiner Freiheiten durch Vernunft den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des anderen beschränkt, unter der Bedingung, dass der andere die seinigen gleichfalls durch die des ersteren beschränke, heißt das Rechtsverhältnis.“

Kant wiederum hat mit dem Hinweis auf den vernünftigen Willen die Idee angesprochen, die bei *Hegel* unter dem Titel „Sittlichkeit“ Einzug hält.⁵¹⁶

⁵¹¹ Kant, *Metaphysik*, 1797, AA, VI 230 „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“

⁵¹² Hegel (Hoffmeister), *Grundlinien*, 1820/1995, § 29.

⁵¹³ Siehe: Hoerster, D., *Wirklichkeit*, 1989, 145 ff., 180 mit dem Schlusssatz: „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.

⁵¹⁴ Zaczyk, *Gesellschaftsgefährlichkeit*, 1990, 113 ff., 121, u. Hinw. auf: *Fichte, Grundlage*, 1796 / 1971, 1 ff., 41 ff., (3. Lehrsatz).

⁵¹⁵ *Fichte, Grundlage*, 1796 / 1971, 1 ff., 52.

⁵¹⁶ Das Verhältnis von Sittlichkeit und Vernünftigkeit umschreibt Hegel wie folgt: „Daß das Sittliche das System dieser Bestimmung der Idee ist, macht die Vernünftigkeit desselben aus“, Hegel (Hoffmeister), *Grundlinien*, 1820/1995, § 145.

Zu Hegels Rechtsverständnis (und Kritik an Kant) vgl.: Dreier, R., *Bemerkungen*, 1981, 333 f.

Zur westlichen Tradition des säkularen heiligen Geistes gehören aus deutscher Sicht Begriffe wie Vernunft, Freiheit des Anderen, Recht und Sittlichkeit.

Die staatspolitische Forderung nach „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ steht hoch vereinfacht für die französische Sicht. Als Kurzform für die Erklärung der Menschenrechte bildet diese Formel das frühe *Credo* der westlichen Demokratien.

3. Altes Stadtbürgertum und neuer Staat

Historisch betrachtet gehört der europäische Humanismus mit dem Vernunftrecht zusammen.⁵¹⁷ Jenes entspringt offenbar dem zunächst oberitalienischen und flämischen Städtedenken.

Das neue stadtbürgerliche Rechtsdenken beruhte seinerseits in erheblichem Maße auf dem beiden Bibelteilen ähnlichen und im Übrigen ebenfalls erst nachträglich geschaffenen, schriftlichen Sammel-Gesetzbuch des *corpus iuris* und dessen gelehrten Ausdeutungen. Seine Wurzeln erstrecken sich bis zu den ersten städtischen Rechtsschulen, insbesondere in Bologna in der Zeit um 1100, die dann den Nukleus der neuen bürgerlichen Universitäten bildeten.

Auch das spätrömische *corpus iuris* stellt eine bibelähnliche Sammlung von stadtrömischen Leitsätzen und Leitfällen dar, die der zivilen Ordnung gedient hat und einer ebensolchen wissenschaftlichen Auslegung und Anpassung an die jeweiligen Zeiten bedurfte. Diese neue urbane Denkwelt verlangte analog zu jedem Schrift-Priestertum geschulte, sprechende Juristen. Die „gotische“ Scholastik setzte diesen Grundansatz mit ihrer Art der Schulung fort und griff dabei unter anderem auf die *aristotelischen* Schriften zurück.

Die Buchdruckerkunst verbreitete nicht nur die Bibel, sondern auch das *Corpus iuris* ab 1550 in der westlichen Welt. Das große Reichsstrafgesetzbuch Kaiser Karls V. stammt aus derselben Zeit des spätmittelalterlichen Umbruchs eines Reichs, 1532.

⁵¹⁷ Aus der Sicht der europäischen Geistes- und Wissenschaftsgeschichte: Coing, *Naturrecht*, 1965, 7 ff. (unter anderem zur wiederbelebten Antike).

Zwischen 1500 und 1650 beginnt über die „Renaissance der Antike“ und begleitet vom humanistischen Natur- und Staatsrecht langsam die europäische Neuzeit. Gespeist wird sie vom Chaos, und sie mündet in den gewaltigen Umbruch ein, der mit klimabedingten Hungersnöten und der Pest in den überfüllten Städten beginnt. An dessen Stelle tritt nach und nach der Staat. Die Kriegswirren, die zunächst der lange französisch-englische Krieg und dann der große Dreißigjährige Krieg in Zentraleuropa mit sich gebracht haben, bringen und belegen den Wechsel der Macht. Zunächst verschiebt sich schlicht das machtpolitische Gewicht vom bewaffneten Rittertum des Adels hin zu den Gruppen von Bogenschützen aus dem Landvolk. Dann gewannen die Schusswaffen tragenden Fußsoldaten an Bedeutung, die gelegentlich ein gesamtes entwurzeltes und wanderndes Fußvolk bildeten. Wer diese Volksgruppen sammeln und führen konnte, hatte die Kriegsmacht in Händen. Mit der Entwicklung der Kanonen ging die Macht der ummauerten freien Handelsstädte endgültig zurück. Herrschaftliche Residenzstädte traten an ihre Stelle. Mit einer religiösen Metapher verfügte nunmehr ein Landes- als Kriegsherr über den Blitz, der die Waffe der vorchristlichen, der germanischen Götterväter darstellte und auch im Christentum als Zorn und Machtzeichen Gottes zu verstehen war. Der neue „barocke“ Landesherr besetzte oder unterwarf die alten entvölkerten Ländereien und die Städte. Er schuf eine territoriale Ordnung. Kraft seiner Macht bestimmte er auch über die Art der Religion und das Ausmaß der Toleranz.⁵¹⁸ Handelshäuser, Montanindustrie und Kolonien entwickelten sich zu einem wirtschaftlichen Fundament. Die Grundidee des Naturrechts, den bürgerlichen Friedenszweck des Staates mit der Alternative des Kampfes aller zum Kampf mächtigen Personen zu begründen, besaß also einen sozialrealen Hintergrund. Zugleich konnte man mit den Vorzügen der bürgerlichen Industrie und dem gesicherten Fernhandel der Städte locken, und zwar im Sinne des französischen staatlichen Merkantilismus, des englischen liberalen Bürgertums oder im Sinne der kaiserlichen österreichisch-spanischen Großhandelshäuser. Zugleich trat an die Stelle der Schifffahrtswege des Mittelmeeres und der Ostsee die Beherrschung der Weltmeere. Mit der Entdeckung der neuen Welten fand eine Globalisierung statt, die wiederum erneut die Handelshäuser und die Handelsstädte begünstigte. Sie bildeten seit der Antike den Kern des Stadtbürgertums. Gleichzeitig öffneten sich vor allem die Handelsstädte dem Protestantismus und seinem Menschenbild der Eigenverantwortung. Sie konnten sich aber dem Grundmodell des monar-

⁵¹⁸ Aus der Sicht der europäischen Rechtsgeschichte siehe den Überblick bei: Hattenhauer, Rechtsgeschichte, 2004, etwa Rn. 127 ff., Rn. 1223 f. (für das Denken im Barock).

chischen Staates nicht mehr entgegenstellen. Sie mussten ihn mit den bürgerlichen Ideen des Naturrechts aufweichen und den Leviathan mit der Rechtsidee zu zähmen suchen.

Politisch hat sich der neue europäische Flächenstaat auf dem Kontinent am Leitmodell Frankreichs ausgerichtet. Der Staat als solcher wird auch heute noch im deutschen Staatsrecht vereinfacht schlicht mithilfe des staatlichen Gewaltmonopols, des Staatsvolkes und des Staatsgebietes⁵¹⁹ sowie über die Souveränität gegenüber anderen Staaten definiert.⁵²⁰

Dieser neue Staat ist insoweit von Menschenhand geschaffen. Das vor allem ländliche, kaum schriftgebildete Mittelalter konnte und musste das Land noch als Gabe eines Schöpfers betrachten. Für die Bibel und ihre fremde Sprache benötigen die Gläubigen Übersetzer und schriftkundige Vermittler. Aber den Staat hat sich der Mensch, und zwar nicht zuletzt mithilfe seiner massenmörderischen Kriegstechniken und also gottähnlich mit Tod und Leid „selbst erschaffen“. Wer über den Tod herrscht und zornig frei über ihn verfügt, der bestimmt und ist das Schicksal seiner Opfer. Deshalb kann sich der Mensch in dieser großen Binnenwelt als ihr kreativer Schöpfer und auch als ihr tyrannischer Oberherr aufführen.

Die schriftbürgerliche Vernunftlehre und der universitäre Humanismus bildeten die bürgerlichen Gegenströmungen, die sich dann mit der französischen Revolution anschickten, den Staat in der Form der Demokratie zu übernehmen. Dabei blieb dieser aber vor allem das machtvolle Gebilde, das auf einem Gewaltmonopol beruht.

⁵¹⁹ Zippelius, Staatslehre, 2010, § 9 f.; Doehring, Staatslehre, 2004, § 2; Schwacke/Schmidt, Staatsrecht, 2007, 4 ff.; analog aus der Sicht des Völkerrechts in Abgrenzung zum vor allem nationalen Staatsrecht etwa: Stein/Buttlar, Völkerrecht, 2012, Rn. 248 ff.; zudem zur Adaption dieses Staatsgedankens für die Definition als Völkerrechtssubjekt im Sinne von Art. 1 der Konvention von Montevideo über die Rechte und Pflichten der Staaten vom 16. 12. 1933: „*The state as a person of international law possesses the following qualifications: a) a permanent population; b) a defined territory; c) a government and d) capacity to enter into relations with other States*“.

⁵²⁰ Zur Entstehung und Entwicklung des Begriffs der Souveränität in Frankreich und Deutschland vom 13. Jahrhundert bis 1806: Quaritsch, Souveränität, 1986; zu Bodin, 39 ff.; zur deutschen „Landeshoheit“ im 18. Jahrhundert, 79 ff.; zum gegenwärtigen Verständnis von „Staatsgewalt und Souveränität“: Randelzhofer, Staatsgewalt, 2004, § 17, Rn. 16.

Der absolutistische Landesherr, der sich an Frankreich ausrichtete, benötigte jedoch zunächst einmal eine strahlende Residenz, die zugleich die Strukturen des Landadels aufbrach. Die Bürgerstadt blühte in der Form der Hauptstadt wieder auf. Die scheinbar unpolitische frühe Aufklärung wandelte sich im städtischen Paris zur neuen zivilen Bürgerreligion.

II. Politische Zivilisation und bürgerstaatliche Friedensidee

1. Zivilisation und Friedensidee

Der Begriff der Zivilisation ist zunächst im Sinne der Alltagssprache zu umreißen. Die freie Enzyklopädie *Wikipedia* bietet unter anderem die folgenden beiden Kurzdeutungen:

„Als Zivilisation (von lat. civis = Bürger) wird ein Kulturkreis mehrerer Gesellschaften innerhalb eines geschichtlichen Zeitabschnitts bezeichnet. Die heutige Definition von Zivilisation in der internationalen Politik versteht diese bildlich vorgestellt als „Kulturdach“ für mehrere ähnlich gelagerte Kulturen, die geographisch nicht aneinander gebunden sein müssen. Staaten einer Zivilisation teilen eine Weltanschauung. Kultur wird in diesem Zusammenhang definiert als lokal begrenzte, Sinn stiftende Produktion von gemeinsamen Werten und Normen.“

An dieser Stelle wird einerseits die enge Verwandtschaft von Kultur und Zivilisation deutlich, andererseits ist auch erkennbar, dass die Kulturidee auf die Sicht der Soziologie, der Politik und der Ethik eingengt wird. Auch die übernationale Verwendung variiert. So heißt es auch:

„Der Begriff Zivilisation ist von dem im Deutschen seit dem 17. Jahrhundert belegten Adj. zivil (bürgerlich, von lat. civis, der Bürger) abgeleitet. Er bezeichnet die durch Fortschritt von Wissenschaft und Technik geschaffenen (verbesserten) Lebensbedingungen. Im 18. Jahrhundert benutzte man im Französischen die Idee der Zivilisation als Gegensatz zum Begriff „Barbarei“. So konnten nichteuropäische Gesellschaften als unzivilisiert charakterisiert werden. In den romanischen und angelsächsischen Sprachen werden die Begriffe „Kultur“ und „Zivilisation“ anders als im Deutschen gebraucht.“

Die ältere Idee der Zivilisation stellt also auch einen gesamtwestlichen Begriff dar, der eine eigene Identität verheißt und auf die Demokratie hinführt.

Die Geschichtswissenschaft ist seit jeher wertneutral ausgerichtet. Sie versteht

„unter Kulturen großräumige und langlebige Gebilde, die eine große Prägekraft entwickeln, obwohl sie häufig eine Vielzahl von Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen aufweisen.“

Herausgegriffen wird die Idee des Vorganges der Zivilisierung zu Recht durch *Norbert Elias*. Allerdings betont *Elias* selbst vor allem den psychosozialen Selbstzwang, dessen Gewicht später noch zu betrachten sein wird.⁵²¹ Aus der aufklärerischen westlichen Sicht, die die Autonomie des würdigen und freien Menschen in den Mittelpunkt stellt, ist vor allem der Übergang vom religiösen Fremdzwang zum moralischen Selbstzwang gemeint. Jener beinhaltet nicht nur die edle Idee der Selbstbeherrschung des Menschen, sondern er begründet politisch gewendet auch seine Forderung nach Autonomie gegenüber dem Staat, beziehungsweise gegenüber König und Kirche. Auf der heutigen politischen Ebene rechtfertigt die Idee der Selbstbeherrschung des Menschen weiterhin das Verlangen nach der irdischen Demokratie. Aus der inneren Autonomie erwächst der neue Staat als Ausprägung der Subjektstellung und der Freiheitsrechte.⁵²² Denn wer sich selbst zu beherrschen vermag, ist ein Oberherr und kann dann mit den anderen höchsten Herren den Staat beherrschen. Umgekehrt gilt also auch, wer den Staat oder eine andere verfestigte Gemeinschaft von Menschen beherrschen will, muss sich den Status eines sich selbst

⁵²¹ Bei *Elias*, *Prozess*, 1978, 319, als unerzogene „*psychische Selbststeuerung*“, auch über „*Ängste*“ („*diese Selbstzwänge, Funktionen der beständigen Rück- und Voraussicht, die in den Einzelnen entsprechend seiner Verflechtungen in weit reichenden Handlungsketten von klein auf herausgebildet werden, haben teils die Gestalt einer bewussten Selbstbeherrschung, sei es die Form automatisch funktionierender Gewohnheiten*“). Von *Elias* auch ausdrücklich als „*Über-Ich*“ in Anlehnung an Freud bezeichnet. Dazu: *Levine*, *Versuch*, 1994, 14 f.

⁵²² Vgl. etwa: *Hegel* (*Hoffmeister*), *Grundlinien*, 1820/1995, § 107 („*Der moralische Standpunkt ist daher in seiner Gestalt das Recht des subjektiven Willens. Nach diesem Rechte anerkennt und ist der Wille nur etwas, insofern es das Seinige, er darin sich als Subjektives ist.*“), sowie § 129 („*Das Gute ist die Idee, als Einheit des Begriffs des Willens und des besonderen Willens ..., die realisierte Freiheit, der absolute Endzweck der Welt.*“) (*Hervorhebungen im Original*).

beherrschenden und deshalb auch wirklich absoluten Herrn verschaffen.

Dazu muss der gebildete Bürger dann nur die Vernunft als das Höchste anerkennen. Sieht er in seinem Menschsein, mit dem er seine Menschenrechte begründet, eine einmalige Gabe der Natur, so muss er sich nur noch gegenüber einer „Natur“ rechtfertigen, über deren Gesetze er sich fortlaufend weitere Erkenntnisse verschafft.

In Bezug auf die Religion heißt es weiter:

„Der Beginn der Zivilisation wird oft in den frühen Hochkulturen gesehen. Durch die Sesshaftigkeit infolge der Landwirtschaft waren Menschen nunmehr stärker als jemals zuvor über längere Zeit an einen Ort gebunden. Hieraus ergaben sich neue Regelungen für das Zusammenleben: Religion, Herrschaft, Kultur etc., welche die Wiege der Zivilisation bilden.“

Unmittelbar angefügt wird dann ein Hinweis, der die Brücke vom Dreiklang von Religion, Herrschaft und Kultur zum Naturrecht schlägt und den Humanismus mit Recht und Gerechtigkeit verbindet. Er lautet:

„Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, auf die sich die UNO 1948 als verbindlich für alle Menschen und Staaten geeinigt hat, wird umgangssprachlich als Zeichen der Zivilisation bezeichnet.“⁵²³

Aus der Gesamtsicht auf die Versöhnung, die Strafe und die Gerechtigkeit und zumal in der juristischen Menschenperspektive bildet das Wort von der Zivilisation offenbar in einem engeren bürgerlichen Sinne das passende Dach.

Nach diesem ersten Überblick ist zur Frage nach der Beziehung der Zivilisations- zur Friedensidee überzugehen.

Senghaas etwa bietet eine ausgereifte westliche Zivilisationstheorie, die „konstruktive Konfliktbearbeitung“. Insofern setzt er die idealistisch-utopische Tradition⁵²⁴ fort, die ähnlich bei *Platon* als politische

⁵²³ Siehe: Wikipedia, „Zivilisation“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Zivilisation>), Stand: März 2011, 5. Soziologie.

⁵²⁴ Realistischer ist allerdings die Utopie von *Morus*, dazu: *Beckenbach*, Stadt, 2002, 513 ff., 527. Zu den Sitten und Gebräuchen auf der Insel

Gerechtigkeit des idealen Stadtstaates zu finden ist, wie sie später *Aristoteles* angeboten hat⁵²⁵ und die sich als Gegenidee zur Barbarei begreift.

Senghaas trennt acht Säulen seines Zivilisationsmodells und versteht sie zugleich als ein „zivilisatorisches Sechseck“. So bestünden die sechs Elemente in: (1) Gewaltmonopol, (2) Interdependenzen und Affektkontrolle, (3) Sozialgerechtigkeit, (4) Konfliktkultur, (5) demokratischer Partizipation und (6) Rechtsstaatlichkeit.⁵²⁶

Mit dieser Sicht reduziert er die Zivilisation zwar noch weiter und schreibt sie auf den demokratischen Rechtsstaat als Friedensstaat zu.⁵²⁷ Zugespielt existiert nach diesem Ansatz „vor-, unter- und überstaatlich“ zwar eine friedliche Zivilisation. Aber dass der Frieden und der Staat nicht zu trennen sind, ist offenkundig. Deshalb ist zunächst bei diesem Grundmodell zu verweilen. Betrachtet man es aber näher, dann fehlt die alles überwölbende und durchdringende Grundidee, die gleichsam den heiligen Geist einer höchsten Synthese beschreibt.

Der einfachste Weg wäre es, die Idee der „Zivilisation des Friedens“ selbst aufzuwerten. Dann bestünde die Höchstidee im kollektiven

Utopia des Thomas Morus gehörte auch der so genannte „kalte Krieg“, durch „verbale Erniedrigung“ etc. Entscheidend war es also, den heißen Krieg durch abschwächende Ersatzformen zu vermeiden.

⁵²⁵ Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 441 d 5 – 442 b 4; dazu: Blößner, *Dialogform*, 1997, 25 (Die Gerechtigkeit sei eine Ordnung, „die sich in der Polis als ein harmonisches und konfliktfreies Zusammenwirken der drei funktional voneinander unterschiedenen Gruppen der Bürgerschaft umschreiben lässt“.).

⁵²⁶ Aus der Sicht der politischen und interkulturellen Konfliktforschung: *Senghaas*, *Frieden*, 2004, 124 ff. (zu den Kritiken am „zivilisatorischen Hexagon“. Zivilisation liest sich danach als Prozess der „Friedens“-Stiftung). Zudem: *Senghaas*, *Kultur*, 2005, 666 ff., 674, dort betont er, Zivilisation entspringe keinen „Kulturen“ der Menschen, sondern sei „weltgeschichtlich betrachtet“ das „zufällige, konstellationsbedingte Resultat politischer Konfliktlagen“ und zwar „als Zivilisation wider Willen“, 674. Sicherlich führen auch bestimmte Notwendigkeiten zu bestimmten politischen Kulturen. Allerdings bleibt der Umstand zu bedenken, dass der Mensch die Kulturtechniken, von der Schrift bis zur Schusswaffe, entwickelt hat und dass erst sie zum bürgerlichen Staat führten. Steinzeitmenschen konnten keine Staaten bilden. Ihre überschaubaren Kleingruppen suchten sich stattdessen neues Land.

⁵²⁷ Zur „Kultur des Friedens“ und den vier Merkmalen des Friedenstaates „*iustitia, securitas, tranquillitas und caritas*“: *Senghaas*, *Kultur*, 2005, 666 ff., 666.

Staatsbürger-Dasein oder auch in der höchsten Staatsvernunft als solcher. Nur bestünde damit die Gefahr, beim *hegelschen* Grundmuster der Staatsverherrlichung stecken zu bleiben und Freiheit, Recht und Staat als Norm und als Wirklichkeit zu synthetisieren. Die nachaufklärerische Gesellschaft, die auf der Renaissance des Naturrechts in den Verfassungen und den Menschenrechtserklärungen beruht, begreift den Staat dagegen vereinfacht als „Diener des Menschen“. Der Mensch hat ihn für sich und nach seinem Bilde geschaffen.

2. Menschenrechte, Frieden, Gerechtigkeit und Toleranz

Deshalb ist der nächste Schritt zu setzen und sich, wie in Deutschland mit dem Grundgesetz, zu den Menschenrechten als Grundlage für „jede menschliche Gemeinschaft“, für den „Frieden“ und die „Gerechtigkeit in der Welt“ zu bekennen.

Dieses nationale Bekenntnis ist dabei einerseits nur als ein Beispiel für einen konkreten westlichen Staat zu betrachten. Andererseits befand sich Westdeutschland in einer gesamtwestlichen Sonderlage. Im Jahre 1949 hatte es sich als ein besiegter Landesteil neu und grundsätzlich mit der Idee der Demokratie auseinanderzusetzen. Dazu konnte es zunächst seine politische Identität bekräftigen und auf eine frühere Nachkriegsverfassung zurückgreifen. Zu dieser Verfassung gehörte auch die historisch gewachsene deutsche Aufteilung des deutschen Staatsgebiets, der Staatsgewalt und des Staatsvolks in halbautonome „Bundesländer“, die wiederum ihrerseits in überschaubaren „Gemeinden“ lebten. Deshalb besaßen die westlichen Teilgebiete vermutlich auch die Kraft, ein neues Ganzes zu bilden. Aber zugleich handelt es sich auch um einen Versöhnungsvertrag mit den drei demokratischen westlichen Siegermächten. Deren Verfassungsprinzipien, die die ethische Identität der Siegermächte darstellten, mussten die damaligen Verfassungsgeber ebenfalls mitberücksichtigen. Insofern baute es deren Verfassungsideen als Teil einer gesamtwestlichen Ideenfamilie mit ein. Aber effektive und zugleich ideale Rechtssysteme auszuarbeiten, war ohnehin eine deutsche Eigenheit, so dass diese Art von Tradition auch dem Wiederaufbau von eigener Identität dienen konnte.

Der Art. 1 II GG stellt mit dem sofortigen Hinweis auf die Menschenrechte sogleich den Bezug zum Recht heraus, das den Menschen eigen ist. Der Verfassungsstaat ist also immer auch ein Rechtsstaat, und zwar als Menschenrechtsstaat. Auch steht die Assoziation eines mächtigen Staates als Fürsorger für die Menschen dahinter. Denn die Men-

schenrechtskonvention ist durchweg von Staaten abgeschlossen worden, und die Vereinten Nationen setzten den Staat als typische Ausprägung der menschlichen Gemeinschaft voraus. Die Staatsidee bleibt also bedeutend. Jedoch erscheint die alte Staatsidee der absoluten Staaten auf diese Weise aufgeweicht. Alle drei Elemente des alten Staates, das Staatsgebiet, die Staatsgewalt und auch das Staatsvolk müssen sich den drei genannten überstaatlichen Ideen unterwerfen.

Für den Frieden und die Gerechtigkeit in der Welt muss, wie etwa in Deutschland nach dem zweiten Weltkrieg, also notfalls auch das Staatsgebiet verkleinert und die Staatshoheit eingeschränkt werden. Zudem sind auch die Minderheitenrechte von kleineren „menschlichen Gemeinschaften“ zu achten, die nicht in eigenen Staatsgebieten leben. Auch die politischen „Gemeinden“ und alle sonstige „Vereinigungen“ von Menschen erhalten auf diese Weise eine eigene Rolle, die mit dem Recht und notfalls mit den Menschenrechten abzusichern ist.

Die Ablösung der höchsten Zivilisationsidee von der Idee des Staates ist nicht zu betreiben. Die Verfassung soll den Staat nur in die Menschenrechte und die sonstigen Ziele einbinden. Am Ende ist deshalb vermutlich, ebenso wie die deutsche Verfassung es widerspiegelt, eine Dreifaltigkeitslehre aufzubauen: Sie besteht aus dem Menschen (Art. 1 I GG), dem humanen Rechtsstaat (Art. 20 III GG) und dem heiligen Geist des demokratischen Humanismus, der auch die gesamte Zivilgesellschaft mit einbindet. Denn die wichtigsten Verfassungsgrundsätze, die an sich nur das Verhältnis von Mensch und Staat betreffen, strahlen, wie es heißt, auf die gesamte Zivilgesellschaft, also auch auf alle Verträge von Privaten aus. Grob menschenrechtswidrig dürfen sich, auch jenseits des Strafrechts, keine einzelnen Bürger und auch keine Vereinigungen von Menschen verhalten.⁵²⁸ Auf diese Weise bildet der

⁵²⁸ Die Grundrechte würden „als verfassungsrechtliche Grundentscheidungen für alle Bereiche des Rechts Geltung haben, mithin auch das Privatrecht beeinflussen“, BVerfGE 73, 261, 268, oder auch: 42, 143, 148; 89, 214, 229 f.; 96, 375, 398. Zur Auslegungspflicht „im Lichte der Grundrechte“: BVerfGE 84, 192, 194 f.; ähnlich: 73, 261, 269; 103, 89, 100. Gegen die unmittelbare Drittwirkung, die den Bürger unter anderem an das Gleichheitsgebot binden würde: Frank, in: Stein/Frank, Staatsrecht, 2010, § 26 V., aber zur mittelbaren Drittwirkung auch Münch, in: Münch, I./Kunig, Grundgesetz, 2012, , Vor Art. 1 GG, 31; Sachs, Verfassungsrecht, 2003, 67 ff.; Jarass, in: Jarass/Pieroth, Grundgesetz, 2014, Vor Art. 1, Rn. 58 ff. Umgekehrt gilt aber auch dasselbe. In der Demokratie prägt das jeweilige Menschenbild die Grundrechte und auch die sonstige gesamte Verfassung des Staates.

Gesamtstaat mit der Zivilgesellschaft den „Verfassungsstaat im weiten Sinne“.

Hinzu tritt der *universalistische* Aspekt der „Gerechtigkeit in der Welt“, der auch auf die Welt außerhalb der nationalen Verfassung und deren Rechtssystem verweist und zugleich den ethischen Kern des *Zivilen* ausdrückt.

Die *allgemeine* Idee Gerechtigkeit ist im seelischen Selbst und in der Vernunft des Menschen zumindest in der Form einer inneren Repräsentanz verankert und begründet damit auch die Unantastbarkeit seiner Würde, die Art 1 I GG beschreibt.

Die objektive Gerechtigkeitsidee beinhaltet dabei auch den negativen Aspekt des *Freiheitsverzichts*, der zur Anerkennung des Anderen führt. Der Andere oder dessen Selbst ist ein anerkanntes (aktives) „Subsystem“ oder „Akteur“, entweder als ein Kollektiv (Volk, Clan, Familie, Gruppe) geführt von einem menschlichen Stellvertreter oder aber eben unmittelbar als ein Individuum. Politisch gewendet handelt es sich bei diesem systemischen Verständnis um „*checks und balances*“ zwischen den jeweiligen halbautonomen Machtgruppen, deren Art und Gewicht die jeweilige Verfasstheit (Kultur, Identität, kollektive Seele) der Haupt- und Lebensgemeinschaft bestimmt. Aber zumindest auf der Ebene der persönlichen Netzwerke erreicht dieser Gedanke vermutlich jeden Menschen, auch etwa Kleingruppen von Sklaven und Zwangsarbeitern. Alle drei Hauptformen der Gerechtigkeit, die beiden aktiv gebenden und die passiv verzichtende bilden den Kern der Gerechtigkeit an sich.

Die jeweilige große oder kleine Zivilisation bedient sich aus diesem Baukasten der Gerechtigkeit, wohl wissend, dass auch die Negation von Gerechtigkeit zum Menschsein gehört und damit auch der konkrete Umgang mit dem Unrecht.

Dass außerhalb des Verfassungsstaats „im Sinne des Grundgesetzes“ dann doch noch einmal das Volk als „Verfassungsgeber“ im Sinne der Präambel des Grundgesetzes steht und dass dieses Volk in der Präambel dann noch einmal die deutschen Bundesländer und damit föderale Untergruppen als Souveräne anspricht, bleibt noch anzumerken. Auf diese Weise bezeugt es seine allerhöchste Selbstgesetzgebung und belegt seine Geschichte. Diese Sichtweise ändert aber rechtlich und politisch nichts daran, dass innerhalb der Verfassung nur das gilt, was

das Grundgesetz selbst enthält. Das Volk müsste sich dann schon neu- oder um gründen, wollte es die Ewigkeitsvorschriften des Art. 1 GG für den Menschen und des Art. 20 GG für den Staat aufheben.⁵²⁹

Anzufügen ist dann vorsorglich, dass innerhalb des Verfassungsstaates die Religionen und sonstige Weltanschauungen eine Privatsache darstellen, sie also in die Zivilgesellschaft einfließen können, aber nur insofern, als die Ausstrahlung des Grundgesetzes nicht gröblich behindert wird.

In diesem Sinne der Leitidee für das Gemeinwohl verfügt jeder Staat über eine Zivilreligion. Selbst die Worte von Wohl und Heil (*salus*) entsprechen einander nicht nur, sie gehen regelmäßig auch mit der ebenso heiligen Friedensidee einher. Der Frieden bedient vor allem das innere Wohl und schließt den listenreichen politischen Wettbewerb nicht aus, der auf den Thingplätzen der Sippen ebenso stattfand wie auf den Foren der städtischen Republiken, an den Höfen der Fürsten, auf den Reichstagen eines Großreiches und in den Leitungsgruppen der staatlichen Diktaturen.⁵³⁰

Jenseits dieses idealen eigenen Gemeinwohls sieht zumindest der Staat keinen Platz für einen noch höheren Herrn. Selbst die religiöse Toleranz, die zum Selbstbild der Demokratie gehört, endet zumindest für den (westlichen) nationalen Staat bei der realen Bedrohung der Existenz des Verfassungsstaates. Aus der Sicht des deutschen Strafrechts ist damit die Grenze zum gewaltsamen „Hochverrat“ gegenüber dem Bundesstaat und gegen die „auf dem Grundgesetz ... beruhende verfassungsmäßige Ordnung“ überschritten, §§ 81 ff. StGB.

Mit diesen zusätzlichen Erläuterungen ist es also weiterhin naheliegend, von einer deutschen „Staatsreligion“ zu sprechen, die das Bekenntnis in Art. 1 II GG darstellt. Jedenfalls aber bietet es sich an, für die Ideenwelt der westlichen Demokratien den Begriff einer „toleranten Staats- und Verfassungsreligion des demokratischen Humanismus“ zu verwenden. Er bietet und meint aus der Sicht der säkularen

⁵²⁹ Zur sogenannten Ewigkeitsgarantie: Würtenberger, *Auslegung*, 2001, 223 ff., 234.

⁵³⁰ Ockenfels, *Religion*, 2004, 175 ff., 184 f., fasst zu Recht den „*politischen Friedensbegriff*“ weit, indem er für ihn die „*interpersonalen, sozialen, nationalen und internationalen Ebenen*“ unterscheidet und daneben noch den ethischen als den theologischen Friedensbegriff der Gerechtigkeit setzt.

Gesellschaft die Rückbindung an eine höchste Idee, zu der sie sich als dogmatische Letztbegründung nur noch bekennen kann.

Damit ist die Vorstellung von „Zivilisation und Recht“ umrissen, die die Kernelemente der gegenwärtigen Menschenrechtsgemeinschaften des westlichen Staats umfasst. Sie stützt sich immer noch ausdrücklich auf ihre Vorgänger, die gesamteuropäische Naturrechtsidee der frühen Neuzeit, die politischen Staatsphilosophien der antiken Stadtrepubliken sowie auf die gesamte Tradition des römischen Zivilrechts.

3. Zivilisation samt Identitäts- und Sozialkultur als Gemeinwohl

Die Idee der Zivilisation im weiteren Sinne meint jede jeweils individuelle Form einer Identitäts- und Sozialkultur des Menschen. Am Ende steht dann der soziobiologische Gedanke einer formalen Systemtheorie, die ihrerseits zur fachsoziologischen Systemtheorie insbesondere von *Luhmann* geführt und das Rechtsdenken neu aufgeladen hat.⁵³¹

Die einfache Erkenntnis, dass viele menschliche Kulturen andere als die bürgerlich-humanen Zivilisationsformen besitzen, erlaubt, die Idee der Zivilisation von der Zirkelschlüssigkeit eines bloßen Sammelbegriffes für den westlichen „Friedensstaat“ zu lösen, den etwa auch *Kant* immerhin von der „Natur des Menschen“⁵³² und damit letztlich

⁵³¹ Zum Begriff der Kultur, wenngleich vorrangig als „Kultur in der Systemtheorie“: Walz, *Begriff*, 2005, 96 ff. (bei Cicero (Gigon), *disputationes*, 1992, II, 13, mit dem Satz „cultura autem animi philosophia est“). Dazu auch: Luhmann, *Kultur*, 1995, 31 ff., 41 (Kultur als Modell des Vergleichs, als Symptom); zur „*Kulturgeschichte des Politischen*“: Stollberg-Rilinger, *Kulturgeschichte*, 2005, 9 ff., 10 ff. (zum Begriff der Kultur und der Politischen Geschichte).

⁵³² Dazu aus heutiger Sicht. Kronfeldner / Roughly / Töpfer, *Work* 2014, 1ff (Abstract: "Recent philosophical work on the concept of human nature disagrees on how to respond to the Darwinian challenge, according to which biological species do not have traditional essences. Three broad kinds of reactions can be distinguished: (1) conservative intrinsic essentialism, which defends essences in the traditional sense, (2) eliminativism, which suggests dropping the concept of human nature altogether, and (3) constructive approaches, which argue that revisions can generate sensible concepts of human nature beyond traditional essences.")- Aber der Begriffsteil "Natur" bezieht sich schon nach dem allgemeinen Sprachgebrauch auch auf die Natur im Sinne des *Naturalismus*, also auch auf die Sichtweisen der Physik, der Biologie oder der

vom Naturrecht ableitet. *Kant* beginnt mit der Friedensidee von Staat und (Zwangs)- Herrschaft und beider Tendenz zur globalen Herrschaft.⁵³³ Er sieht die Gegenkräfte in der Ausprägung von (nationalen) Kulturen⁵³⁴, im Gleichgewicht der Kräfte und (im *lockeschen* Sinne) im „Handelsgeist“, also der Idee der Kooperation.⁵³⁵ Damit umschreibt *Kant* immer noch gültig zumindest die Elemente, die die Politik bestimmen, Krieg und Frieden, Staat und Herrschaft, Kultur und Gleichgewicht, Handelsgeist und Wettbewerb.

Zu vermuten ist insofern dann aber auch, dass alle, und zwar auch alle säkularen völkerrechtlichen Gemeinschaften, „irgendeine“ Art von Religion oder Zivilreligion zum Bekenntnis und Maßstab für gutes Verhalten erheben. Jede Gemeinschaft, die eine Einheit darstellen will, benötigt dafür irgendeine Identität und das Bekenntnis zu ihr. Zu jeder auf Einheit hin ausgerichteten Führung gehört daher ein „vorherrschendes Leitbild“⁵³⁶, das zugleich die politischen Führer und alle

Medizin. Danach ist der Menschen *auch* ein *Naturwesen*, allerdings eines von recht besonderer, eben humaner Art.

⁵³³ Mit der naturrechtlichen, allerdings positiv gewendeten Grundidee der Nötigung zum Frieden durch die „Natur“: *Kant*, *Frieden*, 1795, AA, VIII, 368 f.: (Hervorhebungen nicht im Original „Indessen ist dieses das Verlangen jedes Staats (oder seines Oberhauptes), auf diese Art sich in den *dauernden Friedenszustand* zu versetzen, daß er wo möglich die ganze Welt *beherrscht*“).

⁵³⁴ *Kant*, *Frieden*, 1795, AA, VIII, 367 f., fährt fort (Hervorhebungen nicht im Original): „Aber die Natur will es anders. - Sie bedient sich zweier Mittel, um Völker von der Vermischung abzuhalten und sie abzusondern, der Verschiedenheit der Sprachen und der Religionen*), die zwar den Hang zum wechselseitigen Hasse und Vorwand zum Kriege bei sich führt, aber doch bei anwachsender Cultur und der allmählichen Annäherung der Menschen zu größerer Einstimmung in Principien zum Einverständnis in einem Frieden leitet, der nicht wie jener Despotism (auf dem Kirchhofe der Freiheit) durch Schwächung aller Kräfte, sondern durch ihr *Gleichgewicht im lebhaftesten Wetteifer* derselben hervorgebracht und gesichert wird“

⁵³⁵ *Kant*, *Frieden*, 1795, AA, VIII, 368 f., er erklärt dann später (Hervorhebungen nicht im Original).“ Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann... Auf diese Art. garantiert die Natur durch den Mechanismus der menschlichen Neigungen selbst den ewigen Frieden, freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend ist; die Zukunft desselben (theoretisch) zu weissagen, aber doch in praktischer Absicht zulangt und es zur Pflicht macht, zu diesen (nicht bloß Schimärischen) Zwecken hinzuarbeiten“.

⁵³⁶ Zum Leitbilddenken aus der Sicht der politischen Ökonomik als „Ideal“ und als „Maßstab“, beziehungsweise als ein „*erhebenswertes Ziel, welches nur annäherungsweise zu erreichen ist*“, siehe:

größeren Subsysteme als solche, nicht aber jedes ihrer einzelnen Mitglieder stärkt.⁵³⁷

Das Gute bildet dann das jeweilige „Gemeinwohl“. Zu ihm gehört aber nicht nur das Wohl des Kollektivs als solchem, sondern immer auch das Wohl der wichtigsten Subsysteme, die dann im Alltag ebenfalls einen heiligen Status erhalten. In der Demokratie zählen zu den konstitutiven Machteinheiten nicht nur die drei Gewalten und die Öffentlichkeit, sondern etwa auch die Wahlbürger und eben die Menschenwürde für jeden Menschen. Im Absolutismus waren es neben den wechselnden Königsrollen die Institution des Hofstaates und die Stände. Das Wort von der Zivilisation im kulturellen Sinne greift insofern viel weiter als die Idealisierung des „Bürgerstaates der Menschenrechte“.

Insofern steht der Gedanke der kollektiven Besonderheit im Mittelpunkt, der dann aber die positive Antwort auf die Fragen nach gleichen (zivil-)religiösen Grundstrukturen nahelegt. Insofern ist anzunehmen, dass alle Kulturen irgendeine Art von Religion verwenden, die auf eine Form des Bundes zielt und dass sie alle sich an etwas zurückbinden, das über die einzelnen kulturellen Identitäten hinausreicht wie Gott, Weltgeist, Naturidee, Vernunft.

4. Überstaatliche Zivilisationsidee und Gewissen

Der Wechsel zu einer staats- und rechtspolitischen Zivilisationsidee könnte in etwa Folgendes ergeben.

Vereinfachend könnte man zunächst trennen:

Dierkes/Hoffmann/Marz, Leitbild, 1992, 15 ff. Zu Leitbildern aus der Sicht der anthropologischen Ökonomik, siehe: Klever-Deichert, Prävention, 2006, 46 ff. Sie trennt die „Leitbildkategorien“ (1) Nutzenerwartung, (2) handlungsleitende Norm und (3) Erkenntnishorizont. Bei der „Nutzenerwartung“ regiert die Systemgerechtigkeit (vgl. auch 47). Bei der Handlung ist nach der Orientierungsfunktion zu suchen (vgl. 48). Beim Erkenntnishorizont ist dann im Übrigen alsbald nach dem Wesen des Erkennenden zu fragen.

⁵³⁷ Dazu, dass jede Gesellschaft stets irgendeiner Ethik bedarf, siehe: Simmel, Soziologie, 1908/1992, 70 ff. Im engeren Sinne der Verantwortungsethik einer politischen Klasse auf Zeit: Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff., 645 f.

Die mittelalterlichen Reiche, die zumeist noch aus personalen Verbänden und deren Vernetzung bestehen, neigten zu staatlichen Gottesverehrungen, die immer ihre eigene Art von heiliger Ordnung anbieten.

Der westliche Staat, wie etwa prototypisch die französische und die us-amerikanische Staatsgesellschaft, löst sich von der Absolutheit einer Kirchenbindung, von absolut herrschenden Königsdynastien und der Adelherrschaft.

Aus einer mittelalterlichen Sicht betrachtet setzen die westlichen Staaten an die Stelle des großen und kleinen Adels auf die Heiligung der Struktur der bürgerlichen Ökonomie sowie der großen staatsnahen Handelshäuser, der Industrie und der kleinen lokalen Unternehmen.

An die Stelle der nationalen Schriftkirche und ihrer Klöster treten die städtischen Universitäten und die lockeren übernationalen Gelehrten-gemeinschaften. Am Ende sind also die Grundstrukturen beibehalten. Die wesentliche Letztbegründung liegt in der Gemengelage von Vernunftglauben und kirchenartiger Wissenschaft.

Religion meint sogar schon von ihrem Wortstamm her zunächst nur eine Rückbindung an „etwas Allerhöchstes“, etwa als Heiliger Geist. Als Schöpfer, als gegenwärtiger Akteur oder als Person gedeutet, füllt es den Begriff des vollen autonomen Subjektes, etwa des allmächtigen und unerforschlichen, aber vernünftigen und gnädigen Gottes der Buchreligionen aus. Diese Rückbindung an ein allerhöchstes Subjekt entwickelt sich zu einem Bund, besser dann einem „Rück“-Bund, an dem auch der Gläubige seinen Anteil besitzt und der als Bund ohne ihn nicht einmal existieren würde. Jede besondere und höchste Art des Bundes, die eine menschliche Gemeinschaft entwickelt, wird dann zugleich die formale Grundstruktur und politische Leitidee ihrer „eigenen“ Religion.

Wie jedes rechtliche Eigentum zugleich seinen Herrn als die Person des Eigentümers überhaupt erst bestimmt, prägt die eigene Religion analog dazu das Wesen des Gläubigen. Begrenzt ist diese recht einfache und westliche Rekonstruktion der Religion über die Vorstellung von einem Bund mit einem höchsten Subjekt dann aber über die Reichweite des Bundes, in der Regel auf eine bestimmte ethnisch-ethische und empathische Gruppenkultur der „Nächsten“.

Erst eine universelle Religion, beziehungsweise eine universelle „zivile Ethik“, wie sie etwa die Idee der „Goldenen Regel“ schon dem Wort nach zu bilden scheint oder aber deren Ausprägung als *kantsche* moralische Grundidee der Verallgemeinerbarkeit, schafft die Erweiterung der „Nächsten“-Lehre. Erst dieser logische Ansatz erzwingt die Betrachtung der gesamten Menschheit. Doch auch er ist begrenzt, weil er nur zu globalem Anthropozentrismus führt. Die „subhumane“ Umwelt schließt er noch weitgehend aus. Der universelle Humanismus, der schon im Naturrecht angelegt ist, führt folgerichtig zu einem globalen Menschenbund, wie demjenigen, der sich als Vereinte Nationen begreifen kann. Aber die Menschenrechte erzwingen, wie anzufügen ist, auch Menschenpflichten. Diese Selbstopfer ergeben sich aus dem Grundansatz, dass die Würde des Menschen aus der Grundfähigkeit zur moralischen Selbstbeherrschung folgt und dass sich die politischen Freiheitsrechte des Menschen erst aus dem wechselseitigen mitmenschlichen Freiheitsverzicht ergeben.

Eines der gemeinsamen Foren für einen solchen Austausch und das Erdulden von Grundpositionen bietet die auf Neutralität angelegte rationale Wissenschaft und ein anderes stellt das neue politische und säkulare Delphi der Vereinten Nationen dar.

Dieser „heilige Versammlungsplatz“ der Stammesführer und ihrer ständigen Vertreter hält zumindest ein Verfahrens-, ein völkerrechtliches „Friedens-“⁵³⁸ oder vielleicht sogar schon ein „Weltbinnenrecht“⁵³⁹ vor. Im Kriebsrecht wechselt es dann aber zu strafähnlichen

⁵³⁸ Vgl. im Einzelnen: Randelzhofer, Friedensbegriff, 1979, 13 ff.; Bothe, Friedenssicherung, 1997, 581 ff., 611 f.

⁵³⁹ Aus einer staatsrechtlichen Festschrift mit dem Titel „*Weltbinnenrecht*“ zur Paarung von „*Sicherheit und Frieden*“: Benedek, Beitrag, 2005, 24 ff., zur Verbindung von menschlicher Sicherheit und Frieden als Grundkonzept und der Einforderung im Rahmen des Völkerrechts der „*menschlichen Sicherheit*“ ... „*als ein umfassender statt sektoraler, ein partizipativer statt exklusiver und ein präventiver statt reaktiver Ansatz*“ (35). Er soll ein Gegengewicht zum „*neuen unilateralistischen Ansatz*“ bilden, und zwar auch beim Souveränitätsdenken. Ergänzen sollen ihn die Sichtweisen von „*good governance*“ national und „*global governance*“ international, und zwar über die Menschenrechte und Demokratie im „*internationalen System*“. Der verdeckte Kernsatz lautet also zugespitzt: „*Prävention*“ regiert auf der transnationalen Ebene. Im Mittelpunkt stehen zwar der Mensch und seine Sicherheit, er wird aber mit Hilfe des Menschenrechts von Staaten verwaltet. An die Stelle des nationalen Rechtsstaats tritt die „*Menschenrechtswelt der persönlichen Sicherheit*“.

Sanktionen über, wenn die Sieger Kriegstribunale wie den Nürnberger Gerichtshof einsetzen, um die persönliche Verantwortung von Staatsführern zu ermitteln und zu sanktionieren.⁵⁴⁰

Der Wirtschaftsboykott und dessen Androhung bilden aus der Sicht eines weiten Strafbegriffs, wenngleich nicht aus der vorherrschenden Sicht des Staats- und Völkerrechts, dem die Hoheitlichkeit der Sanktion fehlt, mittelalterliche Formen von kollektiven Wert-, Geld-, Erzwingungs- oder Beugestrafen.⁵⁴¹

Der Hauptsitz der Vereinten Nationen befindet sich vermutlich nicht zufällig in New York, also am mächtigsten Finanzplatz der westlichen Welt. Denn die Wirtschaft hat das Modell des wertblinden Austausches verinnerlicht. Sie verlangt selbst nach dem Ertragen anderer Weltanschauungen und belegt auf ihre Weise zum einen die Vorteile, zum anderen aber auch die Grenzen einer solchen friedlichen Duldsamkeit.

Die globale Wirtschaft stellt zudem immer auch die Mittel und die Märkte zur Verfügung, um wie im Mittelalter oder zu Zeiten absoluter Staaten entweder die Erinnerung an alte Gewaltakte mit neuen Bußleistungen auszugleichen, vor allem mit drohenden Gewaltakten, unterwürfigen Tributen oder gnädigen Hilfeleistungen vorzubeugen oder aber, um lokale Gewaltakte zu unterstützen. „Krieg und Frieden“

⁵⁴⁰ Werle, Völkerstrafrecht, 2010, 129 ff., 131 ff.; zur Verstetigung der ad hoc-Strafgerichtshöfe durch die Errichtung eines internationalen Strafgerichtshofes: 137 ff.

⁵⁴¹ Analog zu den Privatstrafen existieren völkerrechtliche Sanktionen (zusammenfassend: Schröder, Verantwortlichkeit, 525 ff., 573 ff.) als Repressalien (Vgl. Tomuschat, Repressalien, 1973, 179 ff.; Malanczuk, Repressalie, 1985, 293 ff., 300 f.), die auf zwischenstaatlicher Ebene vom Embargo bis zur Retorsion reichen. Die Frage nach der Verantwortlichkeit und der Strafähnlichkeit insofern ist allerdings umstritten. Einleuchtend ist aber zum Beispiel die Definition von: Schneider, Wirtschaftssanktionen, 1999, 250: Wirtschaftssanktionen seien insbesondere Embargo und Blockade, nicht aber Boykott und ähnliche handelspolitische Maßnahmen. Sie seien „eine durch hoheitliche Maßnahmen im Bereich der Außenwirtschaftsbeziehungen bewirkte Ungleichbehandlung, welche als außenpolitisch motivierte Reaktion von einem oder mehreren Völkerrechtssubjekten auf ein nachteiliges Verhalten eines anderen Völkerrechtssubjekts vorgenommen wird, um letzteres durch Zufügung eines Nachteils zu einer Verhaltensänderung zu veranlassen“: Schneider, Wirtschaftssanktionen, 1999, u.a. 250 f., auch zu den Beschränkungen einzelner Staaten, solche Maßnahmen einzusetzen.

bilden nach dem *machiavellistischen* Grundprinzip des Utilitarismus immer auch Handlungsalternativen.

Die Grenze bildet zwar zunächst eine religionsnahe Überidee, etwa des weltweiten gerechten Humanismus der freien, gleichen und solidarischen⁵⁴² Menschen, aber sie stellt unbeantwortet dann auch die schon naturrechtliche Frage nach dem gerechten und auch nach dem strafweise zu übenden Krieg.

Gemeinsam ist die stete Suche nach einer immer höheren Art der Rückbindung, nach Transzendenz. Eine solche Verankerung schafft sich auch die Idee der persönlichen Moral, indem sich der tugendhafte Mensch eigene Höchstinstanzen, wie das Gewissen, schafft oder sich schlicht an scheinbar neutrale humane Höchstwerte, wie die Humanität selbst, zurückbindet. Denn erst damit und erst deshalb erwirbt der säkulare Mensch die letzte Autonomie, die für ihn zur Begründung der Demokratie als weltlicher Letztwert unerlässlich ist.

Das *Gewissen*, auf das neben der Vernunft auch der erste Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 verweist, ist aus *interdisziplinärer* Sicht die Instanz, in der die Zivilität im Menschen hauptsächlich verankert ist. Es ist zum einen die *Repräsentanz* des Zivilen im Inneren des Menschen, und zwar dann, wenn man die Zivilität idealistisch als eine *objektive* (oder auch göttliche) Ausformung der Vernunft oder Moral oder als Teil der natürlichen Bioethik im Äußeren angelegt sehen will. Zum anderen ist das konkrete Gewissen eines jeden Menschen auch ein *Eigenes*, und zwar dann, wenn wir auf die Autonomie des einzelnen Menschen und seiner Natur setzen und die Zivilität, die Vernunft oder auch Moral nur als ein Abstraktum davon verstehen. Drittens prägt sich das Gewissen intersubjektiv im Rahmen der Kommunikation und Interaktion aus.

Die grobe Dreifaltigkeits-Methode wird allen drei Ansätzen ihren Platz zuordnen und zudem für weitere Differenzierungen, die sich etwa aus den einzelnen Fachwissenschaften ergeben, offen sein.

⁵⁴² Zum derzeitigen Verpflichtungsgrad internationaler Menschenrechte (in Bezug auf das humanitäre Völkerrecht und auf das Recht der Staatenverantwortlichkeit), siehe: Künzli, Rigidität, 2001, u.a. 459 ff.

Der Sammelband, mit dem die Herausgeber *Schaede* und *Moos* das Wesen des Gewissens erforschen lassen,⁵⁴³ fasst Beiträge aus „Theologie, Recht, Philosophie, Psychologie, Soziologie, Soziobiologie, Politologie und Literaturwissenschaften“ zusammen. Er gelangt zu *sechs Polaritäten*, die die Diskussion um das Gewissen bestimmen, es sind die Polaritäten von

- Empirie und Begriff,
- Bildung und Konstanz,
- Vernunft und Emotion,
- Universalität und Partikularität,
- Freiheit und Belastung sowie
- individuellem Gewissen und Institution.

Herausstellen könnte man noch die Spannung zwischen der *Schuld* und der *Scham*. Die Schuld und mit ihr die deutsche Idee des Schuldstrafrechts setzt mit dem *Bundesverfassungsgericht* ein Schuldprinzip voraus, dem der „Schutz der Menschenwürde“ mit der „*Vorstellung vom Menschen als einem geistig-sittlichen Wesen zugrunde, das darauf angelegt ist, in Freiheit sich selbst zu bestimmen und sich zu entfalten*“.⁵⁴⁴ Die Scham⁵⁴⁵ dagegen, die zu gesamten *Schamkulturen* führt, löst ein *Ungehorsam* als heiliger Tabubruch einer hohen *sozialen Norm* aus. Bei Schuld und Scham steht nicht die Tat, sondern der

⁵⁴³ Vgl. Schaede / Moss, Einleitung, 2015, V ff. (sowie das Abstract der Verlagsankündigung, die nachfolgenden sechs Polaritäten sind nur etwas eingekürzt). Aus staatsrechtlicher Sicht in diesem Sammelband: Schmidt-Aßmann, Verfassungsfragen, 2015, 81 ff. , 81 ff. („Verfassungsfragen staatlicher Gewissensbildung. Zur Verantwortung des Staates für eine freiheitliche Ausbildung des kollektiven und des individuellen Gewissens“). Zudem Buschmann, Unterwerfung, 2015, 495 ff. , 495 ff. („Die Unterwerfung des Gewissens und die Autonomie des Subjekts. Historische Annäherungen an ein Grundproblem der politischen Ethik“) oder auch: Gennerich/ Strack, Sozialpsychologie, 2015, 417 ff. („Zur Sozialpsychologie des Gewissens. Persönliche und situationale Werte determinieren ethische Begründungsmuster“).

⁵⁴⁴ 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.

⁵⁴⁵ Dazu aus psychoanalytischer Sicht: Wurmser, Maske, 1993, etwa 126.

Gesichtsverlust im Mittelpunkt. Das *Gewissen* bildet danach die Instanz für beides. Am Ende ergänzt sich aber auch beides, das Empfinden der Schuld als Eigenverantwortung, die „*Reue und Buße*“ auslöst und als Fremdverantwortung, als empfundene Peinlichkeit, als „Schmach“ und Verlust der Ehre, insbesondere etwa als Verletzung von Gruppenethiken, etwa der familiären Nächsten oder der Peers. Ein öffentlich gewordenes Verbrechen schädigt das *Ansehen* einer Familie. Den *Vorrang* genießt aus westlich-kultureller Sicht dabei die Autonomie des Gewissen.⁵⁴⁶

Auch ist die Polarität in Form der negativen Form der *Entlastung des Gewissen* herauszustellen. Gemeint ist die Entlastung des Gewissen durch die Rechtfertigung mit einem *rationalen* höheren Zweck. Dazu gehört nicht nur etwa die Tötung in Notwehr, sondern auch der Rückzug auf eine bestimmte interne Gruppenethik, etwa die ökonomische Ethik, die das eigene Handeln als freies Risiko erlaubt, und damit das Gewissen entlastet, es dafür die eigene Ökonomie des Täters mit der Haftung für den Schaden belastet.

Hebt man diese zwei Polartäten noch einmal gesondert heraus, und sieht man sie dann als dialektische Teile des Gewissens als Ganzem, so ergibt sich ein *Achteck* (Oktagon) des Gewissens.

Dabei bildet das *Gewissen* offenbar zumindest ein wesentliches Element der inneren *Würde* des Menschen und hilft damit, den Oberbegriff der Würde zu erläutern. Es hat auch im deutschen Verfassungsrecht und allgemein schon in der Rechtsphilosophie mit *Hegel* seinen Platz gefunden.⁵⁴⁷

⁵⁴⁶ Die Kulturen können und werden zumeist eine der drei Ausrichtungen verstärken. So gibt es (sozial-religiöse) Schamgesellschaften, (individuell-moralische) Schuldkulturen und (liberal-ökonomische) Haftungsdeutungen. Zur „Bürgerlichen Öffentlichkeit“ als Grund für den Wechsel von einer, wie einzufügen ist, kollektivistischen und an natürlichen Pflichten ausgerichteten, „Scham-Kultur“ hin zu einer „Schuld-kultur“ des handelnden Individuums: Ladeur, Staat, 2006, 20 f. Übrigens: Hunde etwa „schämen“ sich sichtbar, ohne aber „Schuld“ empfinden zu können.

⁵⁴⁷ Schreiber, *Gewissen*, 1993, 2⁵⁴⁷9 ff., Hegel (Hoffmeister), *Grundlinien*, 1820/1995, § 137; Klein, *Gewissensfreiheit*, 1989, 479 ff., 481; sowie BVerfGE 78, 391 ff., 395: „Die von der Verfassung gewährleistete Gewissensfreiheit umfaßt nicht nur die Frage, ein Gewissen zu haben, sondern grundsätzlich die Freiheit, von der öffentlichen Gewalt nicht

Außerdem gehört das Gewissen zur *Seele* des Menschen, und ist wie diese einerseits so *wenig fassbar*, dass sie kaum zu begreifen und am besten über Polaritäten oder Extreme zu beschreiben ist. Andererseits folgt daraus auch, dass das Wesen des Gewissen, wie auch das Seele insgesamt, gerade im *Vermitteln* besteht.

Aus kollektiver oder intersubjektiver Sicht bildet das Gewissen des Menschen, das Element mit dem die Mitglieder einer Gemeinschaft den ethischen Teil ihrer politischen *Kultur* herstellen und pflegen. Damit rückt der Begriff der Kultur wieder in den Mittelpunkt, nunmehr gestützt durch denjenigen des Gewissens, der Würde und der Seele ihrer Mitglieder

Aus der wertfreieren rechtssoziologischer Sicht gehen diese politische Kulturidee, die politische *Systemtheorie* und mit ihr auch die politische Vorstellung von einer *Zivilisation* dann in einander über. Das Wort von der *Kultur* erweist sich dagegen als biegsamer und lebendiger. Denn es betrifft das gesamte *seelische und geistige Menschsein*. Auch die deutsche Staatslehre greift diesen weicheren und geistigen Kulturansatz gelegentlich auf.⁵⁴⁸

Am Ende aber zeigt das Beispiel der Geschichte der westlichen Verbürgerlichung, insbesondere in den ehemaligen amerikanischen Kolonien, dass sich der westliche Staat und seine *Zivilisation* zum Teil das Staatsvolk überhaupt erst geschaffen haben.⁵⁴⁹ Insbesondere die drei-

verpflichtet zu werden, gegen Gebote und Verbote des Gewissens zu handeln“, dazu auch: Preuß, *Verantwortungen*, 1984, 34, 122.

⁵⁴⁸ Aus der Sicht des Staatsrechts: Häberle, *Menschenwürde*, 2004, § 22, Rn. 98: *Wechselwirkung* zwischen der angeborenen Natur und der gemeinschaftlich geschaffenen Kultur als der „*zweiten Schöpfung*“. Zur klassischen soziologischen Diskussion und Notwendigkeit von sinnvollen Kulturwerten: Weber, *Studien*, 1906/1985, 215 ff. Für die gegenwärtige ausdrücklich postmoderne Kulturphilosophie: Koslowski, *Kultur*, 1988, 13, mit Bezug auf die physikalische Sicht von Ebeling, *Subjektivität*, 1976; für die Soziobiologie: Wieser, *Erfindung*, 1998, 499. Zusammenfassend auch: Ridley, *Biologie*, 1999, 252 f. (für den Menschen).

⁵⁴⁹ Dazu: Münch, R., *Dynamik*, 1998, 231: „*Viele moderne Nationalstaaten haben multikulturelle Ursprünge. Ihre Integration haben sie durch Homogenisierung und Individualisierung erreicht*“ (Spanien, Frankreich, Großbritannien). Er fügt für die westliche Gegenwartswelt zu Recht an: „*Sie verbinden Pluralismus mit der Einheit einer Bürgergemeinschaft, die individuelle Rechte teilt*“. Also auch die gemeinsamen Rechte schaffen eine einheitliche Bürgerrechtsgesellschaft.

faltige Idee von „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ vermag im Einklang mit einer Staatssprache in Not- und Krisenzeiten auch unterschiedliche Ethnien zu einem Staatsgebilde zu vereinen.⁵⁵⁰ Die Idee des Bundes schafft sich also auch eine Art von *Bundesvolk*.

Darauf wiederum weist der mittelalterliche Begriff des *Gottesvolkes* als *civitas dei* hin⁵⁵¹, der selbst schon den Gedanken des römischen Bürgers (*civis*) als eine für die römische Kirche naheliegende Metapher aufgreift.

Damit soll der „kulturell-zivile Ansatz“ zu Ende geführt sein. Mit ihm war zu versuchen, die weltliche Religion des „demokratischen Rechts-Humanismus“ aus der zivilisatorisch-sozialen weiter zu ergründen.

III. Zur Abrundung: Westliche Deutungen östlicher Sichtweisen

1. Buddhistische Ethik und Ahnenkult

Das vernünftige Naturrechts-Denken⁵⁵² bildet den Kern der weltlichen Präambel-Religionen und in seinem Ursprung einen „westlichen“ Ansatz. Seine Sicht geht von einem „normativen“ Grundansatz aus.

⁵⁵⁰ Zu den Deutungen der sozialen Entwicklung als Ethnogenese, und zwar dann als „*Steigerung der Grundstruktur kollektiver Identität im Sinne von Integration und Zentralität sowie Distinktion und Egalität*“ ebenfalls Assmann, *Gedächtnis*, 2002, 144 ff.

⁵⁵¹ Zur Bedeutung der Kirche im deutschen Mittelalter und der christlichen Welt als *Civitas Dei*, siehe: Eisenhardt, *Rechtsgeschichte*, 2013, § 7, Rn. 48. Der Staat in Gestalt des Kaisers hatte als Oberhaupt des Reiches die Aufgabe, die Kirche und den christlichen Glauben zu schützen; zur Ableitung der königlichen Gewalt von Gott und zur vagen Idee des Volkes in Gestalt des geistlichen und weltlichen Adels. Auch die Bewohner einer Stadt oder Landschaft oder ein Stamm konnten zum Volk gehören. Dazu, dass der Begriff der *Civitas* als Bürgerstaat aber aus der Neuzeit stammt, siehe: Brunner, *Land*, 1965, 146 ff.; zur staatlichen-organisatorischen Struktur: Moraw, *Integration*, 1998, 7 ff., 22 („*dualistische Lösung*“ von Reich und Territorium, die sich ab 1500 über das Territorium verfestigt).

⁵⁵² Zur These von der Beschränkung des Naturrechts auf das westliche Denken: Weber, *Wirtschaft*, 1922/1976, 505, insbesondere als Gegensatz zum Rechtspositivismus; dazu kulturvergleichend: Noguchi, *Kampf*, 2005, 77 ff.; zum Fehlen des Naturrechtsdenkens in Indien und China: 89 ff.

Das Naturrecht argumentiert zudem logisch etwa mit dem drohenden Kampf aller gegen alle und setzt auf die Evidenz. Dabei stützt es sich, wie *Descartes* mit seinem Ich-Denken und *Kant* mit seiner Metaphysik, zugleich auf die empirischen Naturwissenschaften und ihre Gesetze, also solche, die der denkende Mensch erkannt hat. Ohne den Hintergrund der Naturwissenschaften wäre das Bemühen erfolglos, analog dazu eine gesamte normative Welt zu konstruieren oder gar aus der Natur selbst Herrschaftsrechte abzuleiten.

Ein Schlaglicht wenigstens ist auf das „östliche“ Denken zu werfen, von dem sich das „westliche“ schon begrifflich absetzt. Gemäß seiner eigenen Standardlogik des dialektischen Denkens ist zu erwarten, dass der Westen im Osten Dreierlei vermuten wird und wohl auch tatsächlich findet: die Verneinung des Subjektiven, die Leugnung der Allmächtigkeit der Vernunft und das Fehlen des Naturrechts.

Eine solche, zunächst einmal rein negative Sicht könnte der Westen von seinem vorherrschenden Ansatz aus ohnehin dulden. Es entspräche einem Teil seiner Selbstkritik und wäre als etwas eigentlich Bekanntes einzuordnen. Der Westen könnte eine östliche Sichtweise aber auch, weil er inzwischen postmodern und global ausgerichtet ist, mit in seine bunten Weltmodelle, etwa im Sinne der Anthropologie, aufnehmen. Was bietet nun das östliche Denken so anderes, vereinfacht man seine Komplexität einmal ebenso wie die des Denkens des Westens?

Der für die „östliche“ Kultur, jenseits der Ahnenverehrung, so maßgebende, in sich aber wieder recht bunte „Buddhismus“ bietet das Gegenmodell: Die Nachfolge Buddha ist zu suchen.

*Wikipedia*⁵⁵³ bietet eine dreiteilige Antwort. Zunächst wird die Leidenlehre zusammengefasst:

„Basis der buddhistischen Praxis sind die Vier Edlen Wahrheiten: erstens die Erkenntnis, dass das Leben von Leiden (dukkha) geprägt ist, zweitens die Erkenntnis, dass dieses Leiden durch Gier, Hass und Verblendung (Drei Geistesgifte) verursacht wird, drittens, dass das Leiden durch Beseitigung dieser Ursachen beendet werden kann und viertens, dass der Weg dahin über den Achtfachen Pfad führt.“

⁵⁵³ Wikipedia, „Buddhismus“, Lehre (<http://de.wikipedia.org/wiki/Buddhismus#Lehre>), Stand: 2. 3. 2016.

Diese Einsichten passen aus westlich Sicht zum „status naturalis“.

Aber diesem Leidensweg vermag der buddhistische Mensch auch aktiv zu entkommen, und zwar mithilfe einer Ethik:

„Nach der buddhistischen Lehre ist jedes Lebewesen einem endlosen Kreislauf (Samsara) von Geburt und Wiedergeburt unterworfen. Ziel von Buddhisten ist es, durch ethisches Verhalten, die Kultivierung der Tugenden (Fünf Silas), die Praxis der ‚Versenkung‘ (Samadhi, vgl. Meditation) und die Entwicklung von Mitgefühl und Weisheit (Prajna) aus diesem Kreislauf herauszutreten. Auf diesem Weg sollen Leid und Unvollkommenheit überwunden und durch Einsicht (Erwachen) der Zustand des Nirwana realisiert werden.“

„Mitgefühl und Weisheit“ bestimmen auch den westlichen politischen Humanismus. Allerdings ist die Reihung eine andere. An erster Stelle steht die Weisheit in der Form der Vernunft. Das Mitgefühl als Humanität oder Solidarität, zumindest unter den Menschen, rangiert zum einen noch danach und im politischen Dreiklang von Freiheit, Gleichheit und Solidarität sogar noch nach der Gerechtigkeit. Zum anderen wird die Empathie oder besser die Sympathie zugleich von der Vernunft mit eingefordert und von den Menschenrechten auch noch von der entsprechend erweiterten Art der Gerechtigkeit mit betreut.

Sozialreal tritt ein drittes Element hinzu. Dabei handelt es sich um eine im Übrigen wieder „verschulte“ Mönchs- und Nonnenwelt, die aus europäischer Sicht mittelalterliche Züge aufweist. So heißt es weiter:

„Indem jemand Zuflucht zu Buddha, Dharma (Lehre) und Sangha (Gemeinschaft) nimmt, bezeugt er seine Zugehörigkeit zur Laien-Gemeinschaft des Buddhismus. Zudem existieren verschiedene rituelle Systeme zur Ordination in den Mönchs-, bzw. Nonnenorden.“

Aber die ethischen Grundsätze vereinen beide Philosophien. Sie sind auch im Buddhismus selbstverständlich normativer Art und bekannt. Aber sie zielen, gleichsam ähnlich dem Behaviorismus ansetzend, auf ein ständiges Einüben im Sinne einer „Selbsterziehung“ ab. Aber auch dabei fehlt es am westlichen Dualismus, etwa am Konstrukt eines moralischen Über-Ichs, das ein triebhaftes Es erzieht.

Mit *Wikipedia* lauten etwa die einfachste und fünffache Übungsregel:⁵⁵⁴

Ich nehme mich der Übungsregel des Abstehens Leben zu nehmen an.

Ich nehme mich der Übungsregel des Abstehens vom Stehlen (nehmen was nicht gegeben ist) an.

Ich nehme mich der Übungsregel des Abstehens von sexuellem Fehlverhalten an.

Ich nehme mich der Übungsregel des Abstehens vom Lügen (Unwahrheit Sprechen) an.

Ich nehme mich der Übungsregel des Abstehens von der Annahme berausender Mittel, die zur Gewissenlosigkeit führen, an

Dabei handelt es sich dann doch auch um solche Sollensregeln, die ein „Ich“ -auch- *ausspricht*, um sie dann erst *einzuüben*. Das Wort „annehmen“ erscheint dabei als eine Art der Selbstbindung. Also verbleibt damit die letzte Stufe der Erleuchtung, die „Aufhebung“ im Nirwana. Bis dahin ist eine asketische Selbsterziehung gefordert. Unter den „Annehmenden“ führt dieser ethische Weg zu einer „zivilisierten“ sozialen Welt, die auf dem persönlichen Verzicht beruht.

Auf die Essenz der östlichen „Metaphysik“ ist mithilfe der Schrift von *Coriando* ein Schlaglicht zu werfen.⁵⁵⁵ Vereinfacht betone danach die westliche Metaphysik (der Erkenntnis) das gesprochene „Wort“. Der östliche Ansatz gehe dagegen vor allem auf die „Erfahrungsebene“ ein, etwa als „zuständliche“ Erfahrung. Der allerletzte Akt der Erleuchtung verweigere sich dabei der begrifflichen Erfassung, die nur bis zu dieser Schwelle möglich sei. Diese Erfahrung gehöre daher eher dem Psychologischen, dem Religiösen oder auch im Sinne von *Nietzsche* dem Esoterischen an.

Der Metaphysik mit dem Vorrang des *begrifflichen Geistes* steht damit die Denkweise einer Metaphysik mit dem Schwerpunkt auf dem

⁵⁵⁴ Wikipedia, „Fünf Silas“ (http://de.wikipedia.org/wiki/Fünf_Silas), Stand: 2. 6. 2016.

⁵⁵⁵ Coriando, *Metaphysik*, 2011, 34, zur wortlosen Erleuchtung, 41, esoterisch im Sinne von Nietzsche, 47, zur negativen „Freiheit“ von allem Positiven, vgl. u.a. 41, und vom Individuellen, vgl. 40.

natürlichen Erfahrens gegenüber. Hoch reduziert wiederholt sich der Dualismus: Die Metaphysik des asketischen Sollens und der aktiven Subjektivität bietet der Westen. Die Metaphysik des empathischen Seins und des leidenden Objektseins überwölbt das östliche Denken. Dass zumal aus Sicht des (westlichen) Dualismus beide Angebote sowohl zwei unterschiedliche Welten verkörpern, als auch für den Menschen zusammengehören, drängt sich dabei auf.

Aber es gibt die gemeinsame mittlere Ebene der Ethik und zudem noch etwas Gemeinsames: den Begriff der Leere. Das Nirwana kann offenbar wiederum und insofern immerhin im Gleichklang mit dem Westen auch als allerhöchste negative „Freiheit“ begriffen werden. Allerdings geht es dem östlichen (buddhistischen) Mensch vorrangig gerade nicht um die politische Freiheit im Diesseits, welche auf der eigenen Vernunft beruht, sondern um die jenseitige Freiheit „von“ allem Konkreten, die sich aus dem Weg und den Stufen zur eigenen Erleuchtung speist.

Er befreit sich hoch vereinfacht von allem Individuellen und insofern auch von sich selbst als besonderem Menschen. Er verzichtet auf die Individualität des So-Seins. Sein Mitgefühl gilt der gesamten beseelten Welt. Seine Weltsicht vermittelt er durch Beispiele und Übungen, nicht durch vernünftige Sollenssätze, deren Umsetzung notfalls mit Zwang zum Wohle aller nachgeholfen werden muss.

Aus Sicht der Politik eines real existierenden „Reiches“ ist dieser „zivilisierende“ Ansatz bestens geeignet, ihm „keinen Widerstand“ entgegenzustellen. Denn diese Lebenshaltung sorgt für Gewaltfreiheit und zugleich dafür, körperliche Leiden und wirtschaftliche Armut zu ertragen. Insofern ähnelt die zivilisatorische Funktion des Buddhismus derjenigen des frühen Christentums, das auf das Beispiel des gewaltlosen Jesus und das ewige Leben im Jenseits setzte.

Aber sobald und da die buddhistische Ethik auch die Herrscher erfasst, müssen auch sie sich unter anderem in Mitgefühl und Weisheit einüben. Dazu müssen sie sich jedenfalls auf Zeit in ein Kloster begeben, das der Einübung und der Weisheitsschulung dient. Der Unterschied zum säkularen Westen besteht darin, dass jener mit der Neuzeit seine Schulen und Hochschulen vom Kloster gelöst hat. Dessen Lehrer sind nicht zugleich die Priester, und sie berufen sich auch nicht auf einen einzigen weisen Buddha. Sie setzen gleichsam animistisch an und beziehen sich auf zahlreiche geistige Ahnherren. Alles, was Menschen erkannt haben, und zwar gleich, ob in den Geistes- oder den Naturwis-

senschaften, erscheint zumindest „von ihrem eigenen Geist“ beseelt, allerdings auch vermutlich durch dessen Grenzen hoch reduziert.

Zu vermuten ist ferner, dass der Buddhismus selten allein auftritt. Die Askese bildet nur eine religiöse Ausrichtung. So fehlt etwa im Fünfer-Katalog der christliche Satz „Du sollst Vater und Mutter ehren.“ Deshalb wird der Buddhist, der sich *nicht völlig von der Welt* zurückzieht, häufig zugleich einen persönlichen *Ahnenkult* betreiben. Mit dem Ahnenkult verehrt der Osten wie das Christentum das letztlich „diesseitige“ Prinzip der höchstwürdigen eigenen Familie. Aus der Sicht des Rechts gewährt der Ahnenkult der Familienidee einen „naturrechtsähnlichen Status“.

Der Buddhismus mit seiner allen Menschen gegenüber offenen Klosterwelt versucht jedoch die Macht der Familienverbände ebenso aufzulockern wie das klösterliche Christentum. Jenes ging noch weiter und versuchte mit seinen Wirtschaftsklöstern eine geschlossene Priestergegenwelt zu schaffen.

Mit dem Ahnenkult ist dem östlichen Denken zumindest das „kollektivistische Naturrecht“ von „ewigen“ Familienverbänden nicht fremd. Jegliche Ahnenverehrung symbolisiert auch, sobald sie die Solidarität unter den lebenden Mitgliedern lenkt und überhöht, eine vorstaatliche Art von „Zivilreligion“. Dem entspricht im Übrigen von der individualistischen westlichen Seite her strukturell das Denken und Leben in „privaten Netzwerken“.

Mit einem *Geisterkult* schließlich verehrt und fürchtet auch der einfache Buddhist, der sich auch nicht völlig von der Natur zurückziehen kann, weil sie ihm Nahrung gibt und sie ihn zugleich mit Katastrophen straft, zumindest zusätzlich in der Regel, auch die Natur und ihre Geister. So stellt ihm die östliche Glaubenswelt am Ende, hoch vereinfacht, ein (zumindest) dreifaltiges Angebot zu Verfügung: die reine buddhistische Ich-Askese, den familiären Ahnenkult und die Naturgeisterwelt.

2. Chinesische Dreifaltigkeit: Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus

Die zivile, nicht die staatliche Kultur Chinas ist offenbar immer noch von drei großen Lehren beeinflusst, dem Konfuzianismus, dem Daoismus und dem importierten Buddhismus.

Zunächst ist ein Blick auf den Konfuzianismus zu werfen, der in der antiken Achsenzeit mit der griechischen Philosophie entstanden ist. Zu dessen Ethik war schon im Zusammenhang mit der Deutung der Idee der Gerechtigkeit Stellung zu nehmen. Neben der westlichen Sicht mit dem Vorrang der Freiheitsethik steht die *konfuzianistische Ethik*, die vorrangig am Gemeinwohl ausgerichtet ist.⁵⁵⁶

Zu einer Vereinfachung des Konfuzianismus ist erneut auf Leitsätze bei *Wikipedia* zu verweisen.⁵⁵⁷, wobei *Konfuzius* selbst vermutlich

⁵⁵⁶ Montenbruck, *Zivile Versöhnung, Zivilreligion II*, 2016, 22 ff, 162 („Die Ganzheitlichkeit betont dagegen, etwa im Sinne des Animismus, die Einheit von allem. Gemeint ist damit auf der politischen Ebene die „Solidarität“. Diese betrifft zwar auch das Volk. Aber auch jenes ist nur Teil eines Ganzen und seiner allerhöchsten Ordnung. Zugleich ist der Einzelne eben dann auch ein untrennbarer Teil des Ganzen. So beachtet die Ganzheitlichkeitslehre auch den Einzelnen. Diese Sicht verlangt vom Menschen, etwa im konfuzianischen Sinne, als edler Weiser anders als der egoistische Gemeine aufzutreten. Der Edle wird sich über die Tugendpflichten am allerhöchsten Gemeinwohl ausrichten. Um die „Harmonie“ mit der „umfassenden Ordnung“, also dem Ganzen zu erstreben, hat der Tugendhafte sie zunächst mit seiner Familien zu suchen, über sie mit dem Dorf, über jenes mit der Provinz, über diese mit dem Reich und dann mit dem Ganzen. Über diese zugleich politisch bedeutsamen Schichtungen der Ordnung des Ganzen erwächst aus den Tugendpflichten ein formales System der Amtspflichten.“) Siehe dazu auch: MacCromack, *School*, 2006, 59 ff. („officials’ duties“, und bezüglich der „Legalist School“: „that official should be accountable under the law for the correct performance of their duties“). Dieses Grundmusters von Amtspflichten kann sich auch ein weltlicher Kollektivismus, etwa als Volkskommunismus, bedienen. Am Ende dürften vermutlich beide Arten von Lehren, die vorrangig individualistischen Freiheitsideen und die kollektivistischen Solidaritätsmodelle, zusammengehören, mit welchem Übergewicht und in welcher ethnisch-kulturellen Ausprägung auch immer. Diesen Drang zur Synthese zeigt unter anderem die Idee der „Gleichheit“, die auch bedeutet, die Freiheit des einzelnen Akteurs und die Solidarität, die jede Gemeinschaft nach innen von ihren Mitgliedern verlangen muss, in irgendeinen „Ausgleich“ bringen zu wollen.“

⁵⁵⁷ Wikipedia, „Konfuzius“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Konfuzius>), Stand: Januar 2015, Kung Fu Tse, ein wandernder Lehrerphilosoph und angeblicher Staatsmann, ca. 551 v. Chr. bis 479 v. Chr., der als Ahnherr einer philosophischen Kultur Ostasiens gilt. „Das einflussreichste Werk der ostasiatischen Geistesgeschichte ist das“ (bibelähnliche Sammelwerk) „Lúnyu. Es enthält die vier Grundbegriffe des Konfuzius: - Mitmenschlichkeit (...), - Gerechtigkeit (...), Kindliche Pietät (...) und Riten (...).“ Weiter heißt es: „Das menschliche Ideal ist für Konfuzius der Edle, er strebt danach, die vier Tugenden zu verwirklichen. Dabei stellen diese für Konfuzius lediglich ein Ideal dar, das niemals

eher als die ahnenhafte Personalisierung einer großen und wirkungsmächtigen chinesischen Philosophie erscheint.⁵⁵⁸

Anthropologisch gedacht erhielt die alte Lehre mit *Konfuzius* einen Gründungsvater und mit ihm einen Gründungsmythos:

„Das zentrale Thema seiner Lehren war die menschliche Ordnung, die seiner Meinung nach durch Achtung vor anderen Menschen und Ahnenverehrung erreichbar sei. Als Ideal galt Konfuzius der „Edle“ (...), ein moralisch einwandfreier Mensch.“

Edel kann der Mensch dann sein, wenn er sich in Harmonie mit dem Weltganzen befindet: *„Den Angelpunkt zu finden, der unser sittliches Wesen mit der allumfassenden Ordnung, der zentralen Harmonie vereint“*, sah *Konfuzius* als das höchste menschliche Ziel an. Diese Art von Ordnung könnte man auch als die höchste systemische Gerechtigkeit begreifen.

Die einfache „Ahnenverehrung“, die mit dem Gehorsam gegenüber den Eltern beginnt, die ihrerseits ihren Eltern zu Gehorsam verpflicht-

zu erreichen ist.“ Die Idee der Ordnung steht dabei an erster Stelle: *„Zentraler Gegenstand der Lehre des Konfuzius ist die (Gesellschafts-) Ordnung, also das Verhältnis zwischen Kind und Eltern, Vorgesetzten und Untergebenen, die Ahnenverehrung, Riten und Sitten. Konfuzius lehrte, dass erst durch die Ordnung sich überhaupt Freiheit für den Menschen eröffnet. So wie die Regeln eines Spiels Bedingung dafür sind, dass die Freiheit des Spielens entsteht, bringt die wohlgeordnete Gesellschaft erst die Strukturen für ein freies Leben des Menschen hervor. Wie jeder Spieler aus Freiheit die Regeln akzeptiert, so akzeptiert auch der Edle Sittlichkeit und Pflichten. Ordnung unterdrückt also nicht die Freiheit, sondern eröffnet erst einen Handlungsraum, in dem menschliche Tätigkeiten einen Sinn bekommen. Es wäre hingegen das Chaos, als Gegenteil der Ordnung, welches eine Sphäre des Zwangs und der Bedrängnis entstehen lässt.“*

⁵⁵⁸ Zur Geschichte Chinas siehe: Vogelsang, *Geschichte*, 2014, 455 (*„Konfuzianismus, dieser Wiedergänger der chinesischen Geschichte“*). Aufgegriffen auch für die politische Diskussion des *„Kampfes der Kulturen“* unter dem Aspekt des Zivilisationsprozesses und Symbolform politischer Ordnung“, von Gebhardt, *Prozess*, 2014, 117 ff. , 148, zudem mit dem Zusatz *„Die Rekonzeptionalisierung von Heil und Herrschaft in einen konfuzianischen Konstitutionalismus“* (wie nach 1900 zur kaiserlichen Qing-Zeit) *„scheint wieder auf der Agenda der chinesischen Ordnungsdiskussion zu stehen“*. Zur Position des Verfassers siehe auch unter dem Titel *„Mein Vorverständnis: China und der Westen“*: Montenbruck, *Vorverständnis*, 2010/2013, VII ff. , VII, ff.

tet sind, ist und bleibt ein integriertes tragendes Element dieser Harmonie- und Ordnungslehre. Denn zum Ausgleich haben die Eltern für die Kinder zu sorgen. So bildet die Ahnenverehrung, die auf Erden beginnt, gleichsam die pragmatische Brücke zur Ganzheitlichkeit, als der geordneten Harmonie von allen mit allem.

„*Es gelte*“, so heißt es bei *Wikipedia* weiter: „den Angelpunkt zu finden, der unser sittliches Wesen mit der allumfassenden Ordnung, der zentralen Harmonie vereint“. Zu erstreben seien: „*Harmonie und Mitte, Gleichmut und Gleichgewicht*“. Der Ausgleich, aus westlicher Sicht die „Gleichheit“, steht also im Mittelpunkt. Die Idee des Ausgleichs ist dabei jedoch über die Menschheit hinaus zu abstrahieren und damit etwa im Sinne einer Ordnungsidee absolut zu setzen.

Die Riten, wie etwa die Verehrung der Eltern, dienten dabei der Ordnung. „*Den Weg hierzu sah Konfuzius vor allem in der Bildung.*“ Der Edle war also in der Regel auch ein gebildeter Mensch. Bilden konnte er sich vor allem an den Aphorismen des Lehrmeisters *Konfuzius*. Und Bildung sollte jedem offenstehen.⁵⁵⁹

Der Konfuzianismus verbindet diese Ordnung zugleich mit der durchaus religiösen Vorstellung von Himmel und Kosmos als der höchsten Wesenseinheit einerseits und der Idee einer gewissen Eigenverantwortung andererseits. So schreibt *Riegel* in der *Stanford Enzyklopädie*⁵⁶⁰:

„*While Confucius believes that people live their lives within parameters firmly established by Heaven—which, often, for him means both a purposeful Supreme Being as well as ‘nature’ and its fixed cycles and patterns—he argues that men are responsible for their actions and especially for their treatment of others. We can do little or nothing to alter our fated span of existence but we determine what we accomplish and what we are remembered for.*“

Andere Menschen zu achten und mit ihnen weise umzugehen, steht dann für die Idee der Menschlichkeit.

⁵⁵⁹ Konfuzius (551? - 479? v. Chr.) hat vermutlich, wie Sokrates, und dieser Vergleich sei mit Haupt, Meister, 2006, 17 ff. gewagt, wie Jesus, nur gesprochen. Erste Aufzeichnungen seiner Worte stammen aus weit späterer Zeit. Insofern handelt es sich nicht um eine große Einzelschrift, sondern um die Verschriftlichung einer langen gewachsenen philosophischen Kultur. Zur Quellenlage, siehe: Haupt, Meister, 2006, 16 ff., 20 ff.

⁵⁶⁰ Riegel, Confucius, 2013 (2. Confucius’ Social Philosophy).

Schon mit der Bildung ist aus westlicher Sicht der formale Schritt hin zur Philosophie gesetzt. Auch die Idee vom Edlen entspricht in seiner Askese dem westlichen Tugendhaften, auch wenn die Pflichtenlehre eine andere ist. Zudem sind die Ideen der Mitmenschlichkeit, also die Humanität im engeren Sinne, und die einer allerhöchsten Gerechtigkeit im Grundansatz vorhanden. Die Riten bilden ferner Grundnormen der auch institutionellen Verfasstheit des Landes der Mitte. Damit sind insgesamt also ein formales, ein ethisches, ein humanes und auch ein normatives Fundament vorhanden. Nach allem lässt sich der Konfuzianismus allein sehr wohl als die chinesische Art einer auf Weisheit gegründeten „Zivilreligion“ begreifen. Offen ist er aber auch für die Geisterwelt des religiösen Ahnenkultes und für die religiöse Seite der Idee eines objektiv-kosmischen Ordnungsgeistes.

Allerdings bleibt der konfuzianische Blickwinkel zu bedenken, der den Kosmos und den göttlichen oder einen sonstigen höchsten Sinn⁵⁶¹ nicht trennt. Insofern kennt er auch keinen Schöpfergott, sondern sieht eine heilige Natur mit ihren Zyklen.⁵⁶² Es gibt also für ihn nur das Natürliche, das zu verehren ist. Ob es sich also überhaupt um eine „Religion“ handelt, hängt von deren Definition ab. Entsprechendes gilt dann allerdings auch für die Frage, ob der Konfuzianismus eine „Philosophie“ im westlichen Sinne darstellt. Der Ansatz ist jedenfalls ein ganzheitlicher. Sinn und Wirklichkeit gehören zusammen. Der Sinn besteht also in der Wirklichkeit und die Wirklichkeit ergibt den Sinn. Der Dualismus von Subjekt und Objekt, mit dem die Idee vom Ich-Denker einhergeht, passt nicht in diese Weltsicht. Damit fehlt die auch selbstkritische Seite der Rationalität des Ich-Denkens, der vor allem auch bereit ist, Altes zu hinterfragen und Neues zu erfinden. Er setzt auf die Ewigkeit der Natur und verlangt damit aus westlicher Sicht auch, Altes weise zu bewahren. Unser Modell vom Naturrecht bedient sich letztlich desselben Ansatzes. Vereinfacht steht also für den Konfuzianismus nicht die Vernunft, weder eine menschliche noch eine göttliche, sondern das harmonische, aber zyklische Wir-Erleben im Verein mit der Natur im Vordergrund. Aber eine Ethik, die sich auf

⁵⁶¹ Apel, *Apriori*, 1988, 358 ff., 358 – 453: „In einer modernen Transzendentalphilosophie geht es m.E. primär um die Reflexion auf den Sinn ... des Argumentierens überhaupt. Dies allerdings ist für den, der argumentiert...offenbar das Letzte, Nichthintergehbare“; Apel, *Diskurs*, 1988, 35, 345 ff.; Kuhlmann, *Letztbegründung*, 1985; Tschentscher, *Konsensbegriff*, 2002, 43 ff., 47.

⁵⁶² Zum Verhältnis von Recht und Zeit, unter anderem zum *zyklischen* Denken von Familienverbänden, mit weiteren Nachweisen auch: Montenbruck, *Zeit*, 1996, 649 ff.

das Verhalten, also etwas Tatsächliches bezieht, bietet der Konfuzianismus gleichwohl.

Auf politischer Ebene ist aus diesem Modell die Demokratie von Freien nur schwer zu entwickeln. Das doppelte Regime von einfachem Ahnenkult und höchster Harmonieidee steht der Idee der Autonomie des Einzelnen und der Idee von privaten Grundrechten entgegen. Freiheit erscheint nur als eine abgeleitete.

Aber offenbar regiert die Ideenwelt des Konfuzianismus nicht allein. Aus östlicher Sicht fehlt einer, allerdings nur fiktiven, rein konfuzianischen Zivilkultur zunächst einmal das doppelte Angebot des Buddhismus. Gemeint ist die individualisierende Seelenidee und das organisierte Klosterwesen, das analog zum Kriegerstatus die zumindest teilweise Ablösung von der Familie erlaubt. Als Nebenströmung aber kann der Konfuzianismus buddhistische Kulte akzeptieren, ebenso wie der Buddhismus die beiden Grundideen des Edlen und die Bedeutung der Riten. Denn der Konfuzianismus ist eher nach außen gerichtet und der Buddhismus eher nach innen orientiert. Letzterer geht ebenfalls häufig mit der Ahnenverehrung einher, die wiederum ebenfalls das äußere Soziale des Menschen bedient.

Außerdem verfügt die traditionelle chinesische Kultur über ein zweites Korrektiv. Nach innen gewendet, zugleich auf den Alltag ausgerichtet und als Gegenmodell zur konfuzianischen Ordnungsidee zu deuten ist der bunte Daoismus, der eine dritte große sowohl ethische als auch religiöse Ideen- und Geisterwelt eröffnet.⁵⁶³ Er betont das

⁵⁶³ Wikipedia, „Daoismus“ (http://de.wikipedia.org/wiki/Daoismus#Daoismus_als_Religion), 1. 6. 2015: „*Der Daoismus besagt, dass es im Kosmos nichts gibt, was fest ist: Alles ist dem Wandel (chin. yì) unterworfen, und der Weise verwirklicht das Dao durch Anpassung an das Wandeln, Werden und Wachsen, welches die phänomenale Welt ausmacht.*“

„Es wird also als klug angesehen, sich möglichst wenig in das Wirken des Dao einzumischen oder sich ihm gar entgegenzustemmen. Besser als durch große Kraftanstrengungen werden Ziele verwirklicht, wenn dafür die natürlichen, von selbst ablaufenden Vorgänge genutzt werden, die durch das Dao bestimmt sind. Dieses Prinzip der Handlung ohne Kraftaufwand ist eben das Wu Wei. Indem der Weise die natürlichen Wandlungsprozesse mit vollzieht, gelangt er zu einer inneren Leere. Er verwirklicht die Annahme und Vereinigung von Gegensätzen, denn das Dao, welches das Yin und Yang hervorbringt, ist die Ursache und Vereinigung dieser beiden. Somit verwirklicht der Weise im Ein-

Werden und Vergehen. Auch vereint das Dao Yin und Yang. Das Dao ist dann das Unsagbare Eine, aber auch die Dynamik, der Weg. Außerdem wird das Dao mit der Lebenskraft, dem Chi, in Verbindung gebracht.

Mit den Worten von Wikipedia⁵⁶⁴:

„Dào bezeichnet in der daoistischen chinesischen Philosophie ein ewiges Wirk- oder Schöpfungsprinzip, das für den Ursprung der Einheit und Dualität und damit für die Entstehung der Welt (Die ‚Zehntausend Dinge‘) verantwortlich ist. Aus Dào entstehen die Polaritäten Yin und Yáng und dadurch die Gegensätze, aus deren Zusammenspiel sich Wandel, Bewegung und gegenseitige Durchdringung und dadurch die Welt ergibt. Dào ist allumfassend und meint sowohl die dualistischen Bereiche der materiellen Welt, als auch die transzendenten jenseits der Dualität. Das Dào ist also sowohl ein Prinzip der Immanenz als auch der Transzendenz. Es stellt den höchsten Seinszustand dar. In seiner transzendenten Funktion, als undifferenzierte Leere ist es die Mutter des Kosmos, als immanentes Prinzip das, was alles durchdringt.“

Diese Weisheitslehre ruft zu Gleichmut auf, fordert aber auch die kluge Beobachtung der Welt, um sich ohne Kraftaufwand in ihr bewegen zu können. Aber machtvolle Geister durchziehen vielfach diese Weltsicht. Mit denen gilt es geschickt umzugehen, indem man die Kräfte der guten Geister nutzt und diejenigen der bösen Geister ablenkt oder sich ihrer Aufmerksamkeit entzieht. Das „Glück“ im Wandel der Zeiten und unter den unberechenbaren Mächten zu suchen, steht dabei im Mittelpunkt.

So stellt die chinesische Geisterverehrung eine Form des Animismus dar, der jeden Universalismus aufbricht und damit auch einem reinen Konfuzianismus entgegensteht. Jener setzt überdies seinerseits nicht einmal auf dogmatische Konfrontation, sondern auf Harmonie mit allem. Er eröffnet also inhaltliche Toleranz, verlangt aber von allen

klang mit den natürlichen Prozessen den Dreh- und Angelpunkt der Wandlungsphasen von Yin und Yang, die leere Mitte der Gegensätze.

Das Daodejing liefert die Weltanschauung, die das Ideal des daoistischen Weisen blieb: Gleichmut, Rückzug von weltlichen Angelegenheiten und Relativierung von Wertvorstellungen sowie Natürlichkeit, Spontaneität und Nicht-Eingreifen.“

⁵⁶⁴ Wikipedia, „Dao“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Dao>), 1. 6. 2016.

religiösen Strömungen, sich dienend zu verhalten und sich dem systemischen Hauptprinzip der Harmonie zu unterwerfen, vor allem auf den beiden politischen Ebenen der Familie und des Staates.

China hat also eine zumindest dreifaltige Kultur ausgeprägt, die auf einer Art von Trinität beruht. Doch ist diese Dreifaltigkeit von besonderer Art. Sie beginnt mit der Ganzheitlichkeit und endet nicht erst damit, den höchsten Gott nur kaum und dann auch nur dreifaltig erklären zu können.

Im Sinne der christlichen Trinität verkörpert der Konfuzianismus zumindest dreierlei, den „heiligen Geist“ der Harmonie, das Ordnungsmodell des himmlischen „Gottvaters“ und auch die Idee der „Einheit“ von allem. Politisch betrachtet und zugespitzt steht der „reichstragende Konfuzianismus“ dem Ordnungsgedanken des „Gottvaters“ nahe. Aber er beschreibt eine eher „mittelalterliche“ Gesellschaftsstruktur, die auf der Familie aufbaut.

Der Buddhismus nähert sich mit seiner Eigenverantwortung und der Nächstenliebe dem „Jesus-Modell“. In seinem Mittelpunkt steht die „Selbstbefreiung“ des Menschen von den Naturtrieben. Der politischen Macht, die auch auf eine Deutung aus der Natur setzt, entwindet man sich auf diese Weise ebenfalls.

Einen noch umfassenderen „heiligen Geist“ bietet die Lehre vom Dao, zumal wenn man das unbeschreibbare Dao als die „Mutter des Kosmos“ versteht und dessen Wesen als Kern des Konfuzianismus. Seine Ethik geht unter anderem von einer pragmatischen und nach dem Bambusbilde hoch biegsamen „Verwobenheit der Gegensätzlichkeiten von Yin und Yang“ aus. Den Wandel der Zeiten, vor allem die ständigen Veränderungen im politischen Machtgefüge und die Überraschungen der Natur und deren Geister gilt es zu nutzen. Man schmiedet sein Glück nicht mit Kraft und Macht, sondern man meidet biegsam das Unheil und sorgt sich klug anpassend und geduldig darum, im rechten Augenblick das Glück ergreifen zu können. Man ist ein Fisch im Wasser. Heilig ist der Geist zumindest insofern, als er das aktive „Leben“ eröffnet und beschreibt, was innerhalb der mächtigen kosmischen Ordnung für den Einzelnen noch möglich ist. Dieser Ansatz erscheint zugespitzt und für den Alltag als eine Art von „Händlerphilosophie“.

Aus der Doppelsicht der westlichen Staatslehre und der Philosophie liegt es nahe, im Konfuzianismus die vorherrschende und damit die politische Leitidee „des einen Reiches der Mitte“ zu sehen. Er bildet vereinfacht dessen „Welt-Reichs-Philosophie“. Der geistige, allerdings nicht der politische Zuschnitt dieses einen Reiches entspricht dabei in etwa dem Gedanken von der „westlichen Welt“.

Doch reicht die „Schule der Gelehrten“, wie der Konfuzianismus auch und vielleicht besser heißt, weiter. Diese Philosophie verfügt mit dem fundamentalen Gedanken der Harmonie mit dem Ganzen zusätzlich über eine äußere kosmisch-systemische Verankerung. Die himmlische Rückbindung der Machthaber begreift auch sie als bloße Amtsträger und taugt deshalb auch als eine letztlich extern verankerte „Weltpflichtenlehre“. Insofern ist mit dieser Reichs-Philosophie die Brücke zu einer verfeinerten Natur-Religion geschlagen.

In der Sache handelt es sich im Wesentlichen um dieselben ethischen Pflichten, die wir im Westen, etwa mit *Kant*, als die vernünftigen verinnerlicht haben. Auf das allerdings stark säkularisierte „Naturrecht“ der Humanisten und die Idee von der angeborenen Freiheit greifen wir auch immer noch zurück.

Aus der sozialrealen Doppelsicht der Ethnologie und der politischen Systemtheorie lassen sich alle drei chinesischen Lehren also gut zu einer großen dreifaltigen Zivilisationsidee vereinen. Mit ihnen und ihrer Pflege kann sich ein vor allem ländlich geprägtes Großreich „selbst organisieren“. Alle drei Lehren sind zudem bestens auf den politischen Kollektivismus hin ausgerichtet. Denn es fehlt eben an der westlich-bürgerlichen Verherrlichung des aktiven Individuums, das sich als stolzer Ich-Denker versteht. Getragen weiß der Denker sich von einem „säkularen Wissenschafts-Naturalismus“, den er und Seinesgleichen geschaffen haben. Mit ihm erklärt und entzaubert er für sich die Naturmächte, und zwar einschließlich des Kosmos.

3. Versuch eines Vergleichs und die Macht von Leitideen

Wie verhält sich nun die traditionelle chinesische Dreifaltigkeit zur westlichen Tradition von Freiheit, Gleichheit und Solidarität?

Zunächst einmal handelt es sich nicht um die Betrachtung der Gegenwart. Wie der Westen sich in einer Postmoderne sieht, sie gar zur Post-Postmoderne steigert, sich damit aber dennoch auf die Moderne

der Aufklärung und der Naturwissenschaften beruft und zudem rechtspolitisch mit den internationalen Menschenrechten an das alte Naturrechtsdenken anknüpft, dürfte auch China sich in einer „Post“-Zeit befinden. Aber gerade bei Umbrüchen bietet es sich an, die alten Traditionen zu pflegen. Zudem beruht auch der Kommunismus, in welche Form auch immer er sich sozial-real ausprägt, auf der Idee einer solidarischen Ordnung.

Selbst Revolutionen sind zunächst einmal auf das Vernichten des Alten ausgerichtet und müssen dann die geschlagenen Lücken mit einem „Ersatz“ substituieren. Vielleicht kann eine Jetztzeit sich auch kaum selbst einordnen, sondern sich nur als post-traditionell verstehen und sich aus dem Erbe der Vergangenheit das noch Sinnvolle aneignen, um es sich anzupassen. Aber über die Gegenwart ist nicht weiter zu befinden.

Zu fragen ist jedoch, wie die aufgezeigte chinesische Dreiteilung zur zivilisatorischen Trinität von Freiheit, Gleichheit und Solidarität steht.

Zu unterstellen ist dabei einmal für China die Vorherrschaft des Konfuzianismus. Dieses Übergewicht entspricht im Westen immer noch dem Gewicht der Aufklärung als die vergangene Moderne, die die heutige westliche Postmoderne und vor allem deren Freiheitsbegriff immer noch entscheidend mitbestimmt. Im Kern setzt der Konfuzianismus auf die Verallgemeinerung der familiären Pflichtenidee der „Solidarität“. Sie entwickelt sich auf der Ebene eines Reiches hin zur Idee einer ganzheitlichen Ordnung.

Aber wie offenbar alle vorherrschenden Leitideen kann der Konfuzianismus, zumindest für seine Herrschaftszeit, seine Vormachtstellung nur erwerben und halten, wenn er andere Aspekte mit in sich aufsaugt. So läßt sich der Konfuzianismus mit den wesentlichen Elementen der „Gleichheit“ und der „Freiheit“ auf. Aus der Gleichheit entnimmt diese Lehre die Gedanken der Ordnung, der ausgleichenden Harmonie und auch die Idee der (kategorischen) Verallgemeinerung selbst. Aus der Freiheit zieht der Konfuzianismus das Element der Eigenverantwortung, wenn auch nur zur Erfüllung der eigenen Pflichten. Zudem begreift er den Einzelnen immerhin als den Spieler innerhalb der kosmischen Spielregeln. Am Ende aber dient er der Gesellschaft, beinhaltet also einen Kollektivismus.

Dem Konfuzianismus die Rolle der Leitidee zuzuschreiben, heißt dann, dass der Buddhismus und der Daoismus nicht in vollem Umfange und „als solche“ gesehen werden, sondern nur Bezug auf diese Leitidee nehmen. Dann und deshalb bleibt für den Buddhismus vor allem die Betonung der „Gleichheit“, und zwar als Achtung vor allem Leben und allen Lebewesen. Metaphysisch bietet er den einzelnen Gläubigen zudem die Möglichkeit, sich diesem strengen Kosmos des Konfuzianismus ins Nirwana hin zu entziehen.

Für den Daoismus ist vor allem der Raum eröffnet, den eher harten Konfuzianismus aufzuweichen. Im Alltag spricht er den „einzelnen Menschen“ an und erlaubt ihm, die pragmatische Art des „Spielens“ zu kultivieren. Dabei ist das Spielen im Kern etwas Kindliches, etwas Willkürliches und negativ gefasst auch etwas Verantwortungsloses. Glück ist ein vager Begriff, der aber auch im us-amerikanischen Leitwort vom „pursuit of happiness“ steckt. Hoch vereinfacht erlaubt diese Weltsicht für die politische Ebene, die „Restfreiheit“ zu suchen und zu nutzen, die sich aus der Dynamik ergibt, die der kosmischen Welt des zirkulären Konfuzianismus immer auch innewohnt.

Auf diese Weise und in dieser Reihung finden Solidarität, Gleichheit und Freiheit ihre drei kulturellen Sub-Systeme. Vorrang und die Führungsrolle besitzt nach diesem einfachen Modell der Kollektivismus. Modellhaft weitergedacht wird die Übermacht des Konfuzianismus durch das Gegengewicht von zwei starken Unterkulturen ausgeglichen, dem verinnerlichenden Buddhismus und dem pragmatischen und weichen Daoismus.

Zu erinnern ist zudem daran, dass die Trinität nur die einfachste Form der Komplexität darstellt, sie also immer auch als offen zu verstehen ist. Einfachere Formen des Animismus werden also, etwa im Sinne von Aberglauben, auch dazu gehören.

Auch umschließt jede Trinität eine Art von „Viertes“ als vereinheitlichendes Band. Die „drei Lehren“, die Chinas Zivilisation über mehr als zweitausend Jahre geprägt haben, vereint offenbar die Vorstellung von einem „sublimierten Animismus“, sei es als Kosmos auf der Suche nach Harmonie, sei es als Seelenwanderung, sei es als Welt voller guter und schlechter Geister, mit denen es umzugehen gilt. Negativ gewendet werden der Mensch, sein Wissen und seine Rationalität jedenfalls nicht verherrlicht. Mit der zunehmenden Macht des Wissens und der Künstlichkeit der Städte ist aus der Sicht des Westens eine Öffnung oder eine anpassende Erweiterung vorgegeben,

zumal der Kommunismus bereits das Volk, wenn auch nicht den Einzelnen, in den Mittelpunkt gestellt hat.

Zum Vergleich ist auch noch einmal zu umreißen, dass und inwieweit sich die westliche Leitidee der „Freiheit“ mit den Elementen der Gleichheit und der Solidarität aufgeladen hat. Die Freiheit sichert sich aus dem Ideenpaket der Gleichheit das Recht und begründet damit die Freiheitsrechte. Sie erhebt sie zu Verfassungsrechten und ummantelt sie mit der gesamten Rechtspflege. Aus der Gleichheit zieht die Leitidee der Freiheit auch das Element der Gleichheit der Freien und damit den Grundgedanken der Demokratie der Freien und die gemeinsame Gesetzgebung. Zudem stammen die Vorstellungen von gegenseitiger Achtung und Toleranz zumindest auch aus dem Aspekt der Gleichheit. Die Menschenrechte beruhen dagegen zumindest auch auf dem Gedanken der Solidarität unter Menschen. Westliche Hilfsorganisationen aller Art berufen sich auf die Humanität im engeren Sinne und sehen diese als genuine Hilfspflicht der Freien an.

Damit verkümmern die großen Ideen der Gleichheit und der Solidarität zu bloßen Sub- und Korrektivsystemen in einem Hauptsystem, das von der Freiheit dominiert wird. Das verbindende Vierte ist die schillernde Vorstellung von der menschlichen Vernunft. Negativ gefasst wird die Welt der Offenbarungen und des frommen Glaubens ausgeblendet. Die offene Flanke des Westens besteht dabei, jedenfalls aus der Sicht des Ostens, in der Blindheit gegenüber der Idee, dass der Mensch ein ganzheitliches Wesen und als solches auch ein Teil der „Natur“ ist.

Einige Sonderfragen sind anzuschließen:

Was besagt dieses einfache Dreifaltigkeitsmodell für die Religionen im Westen? So betrachtet erscheinen die privaten Religionen, analog zum Buddhismus im Osten, als der Ausweg, sich diesem machtvollen säkularen Gesamtsystem zu entziehen oder aber analog zum Daoismus den Säkularismus aufzuweichen.

Was passt zum Daoismus? Die im Kern unethischen Sozialwissenschaften, einschließlich von Politologie und Ökonomie, beschreiben, wie die einzelnen Menschen miteinander „spielen“. Diese Wissenschaften sind gleichsam „säkular-daoistisch“ ausgerichtet, zumal dann, wenn sie auch noch der Glückssuche dienen. Die westliche

Lehre vom Glück heißt Utilitarismus. Kollektives Glück umschreiben Ideen wie Frieden, Gerechtigkeit, Gemeinwohl.

Was entspricht im Westen dem Konfuzianismus? Die Human- und Biowissenschaften, wie die Biologie, die Psychologie, die medizinische Hirnforschung, erklären die Ordnung der Natur und damit auch die Grenzen der „Spielfreiheit“. Sie beschreiben auf ihre Weise die Gesetze des konfuzianischen „Kosmos“.

Was trennt beide Sichtweisen im Wesentlichen? Die Elemente der Ganzheitlichkeit und der Erfahrung des heiligen natürlichen Seins prägen die östliche Sichtweise.

Die Sicht des Westens bestimmen dagegen die Idee einer gesonderten humanen Vernunft und das Denken des einzelnen Menschen.

4. Einige Thesen: Universelles und Anthropologisches

Was überwölbt beides, das westliche und das östliche Denken? Es vereinen sie, so lautet die erste These, der Gedanke der „Natur“ und zweitens das vor-religiöse Element der „Achtung“.

Aus der Sicht des Westens ist es also auch, aber nicht nur die Natur mit ihren Gesetzen, den ordnenden (makro-) physikalischen, den biologischen von Tod und Anpassung und der Psychologie, die unter anderem auf die Synthese widersprüchlicher Motivationen hin ausgelegt ist. Vielmehr tritt mit dem Rückgriff auf das Naturrecht im Allgemeinen und die Idee der angeborenen Menschenrechte im Besonderen außerdem die Idee der Achtung hinzu, die semireligiöse Züge aufweist.

Beugen muss sich die heutige Menschheit aus westlicher Sicht ferner zudem den erkennbaren Reaktionen der Natur, also seiner Umwelt auf sein Verhalten. Der informierte globale Mensch muss nach einem gerechten Ausgleich, einer Harmonie mit ihr suchen. Eine universelle Art von „allerhöchster systemischer Naturgerechtigkeit“ zeichnet sich somit ab. Der Mensch ist eben Teil der Natur, auch sein Gehirn und dass was es leistet.⁵⁶⁵ Allerdings ist der Mensch, wie jedes Lebewesen,

⁵⁶⁵ Aus der Sicht der Hirnforschung folgerichtig: Roth, Mensch, 1993, 55 ff., 70 ff. (Der menschliche Geist als Teil der Natur). Siehe auch: Mon-

im Sinne der Systemtheorie auch der Zelle ähnlich und damit zumindest ebenfalls als ein halbselbstständiger osmotischer Organismus zu deuten, der sich und seine Gruppen insoweit selbst organisiert.

Diese Sicht entspricht im Wesentlichen dem vagen animistischen Gedanken vom allerhöchsten heiligen Weltgeist. Offen bleibt nur, ob der heilige Weltgeist noch christlich mit einem personalen Schöpfer- und Lenkerbild zu überhöhen ist und zugleich, ob dann auch der Mensch an dieser Trennung von subjektivem Gott und objektiver Schöpfung gottebenbildlich teilhaben oder aber sich der Ewigkeit der Natur buddhistisch entziehen kann.

Die Idee der „Achtung“ ist im säkularen Westen eng verbunden mit den Ideen der Menschenwürde und der Person des Freien sowie mit den Grund- und Menschenrechten. Im Osten ist es das Element des beseelten Seins, das in jeder seiner Ausformungen Achtung verlangt und bezüglich der Geister und Dämonen zumindest Beachtung einfordert. Die Achtung beinhaltet unmittelbar die ethische Forderung nach Rücksichtnahme und Selbstbeherrschung. Hinzu tritt mittelbar die dienende Unterwerfung unter irgendeine (höhere) Achtungsidee. Die Religionen sprechen statt von Achtung von der Heiligkeit. Auch lässt sich der Gedanke der Religiosität des Menschen mit seinem Bedürfnis nach beidem deuten, der Achtung als Selbstbeschränkung und mit der Suche nach dem Höchsten, dem es sich dann gläubig dienend zu unterwerfen gilt, sei es etwa der Welt-Geist-Einheit, den Ahnen oder den Menschenrechten.

Allerdings gehört zur säkularen westlichen Sicht auch die Selbstkritik. Vielleicht, so lautet eine naturalistische Gegenansicht, handelt es sich bei diesen metaphysischen Vorstellungen nur um symbolische „Konstruktionen“, die es dem Symbol- und Sprachwesen Mensch erlauben, sich mit seinen Mitteln in dieser Natur zu behaupten.

Zugleich ist nach den dazu gehörigen Angeboten der Anthropologie⁵⁶⁶ zu fragen.

tenbruck, Zivilisation, 2010, Kap. 3, I., 4. („*Physik, Information und Identität*“).

⁵⁶⁶ Zu einer Anthropologie der artifiziellen Umwelt, siehe zum Beispiel: Eßbach, Anthropologie, 2001, 171 ff.; 179 ff.; sowie 191, mit der Betonung der „*bioartifiziellen Symbiose*“ als „*kollektive Natur-Kultur-Mischungen*“. Zur Kultur-Anthropologie im Sinne der Ethnologie als

Die Idee der Achtung beruht vermutlich aus anthropologischer Sicht, und insoweit zur Ethik der Wechselseitigkeit passend, zum einen auf der Reziprozität, und zwar auch im Sinne einer Spiegelung. Der Nutzen der Kooperation zum beiderseitigen Vorteil schafft die „Nähe“. Und er erfordert den wechselseitigen Gewaltverzicht. Zum anderen aber dürfte die Achtung der Vorsicht entspringen, die gegenüber jeder übermächtigen Gefahrenquelle angezeigt ist. Entweder verlangt sie den gebührenden kleinen „Abstand“ oder aber die völlige „Unterwerfung“ unter eine herrschaftliche Schutzmacht.

Grundlage des „deutenden Sinnes“, und damit des Geistes, sind zudem die fünf Sinne, mit denen wir die Umwelt erfassen. Symbole meinen dann vereinfacht Sinnträger oder auch Sinnbilder. Das heißt, der Menschen ist in besonderem Maße fähig, die Dinge und Erscheinungen der Außenwelt nicht nur situativ zu spiegeln und sie mit den einfachen abstrakten Deutungen des Nutzens oder der Gefahr zu belegen. Das vermögen zwar alle komplexeren Lebewesen, zumindest mithilfe ihrer genetisch verankerten Erfahrungen. Aber der Mensch vermag den Dingen und Erscheinungen der Außenwelt Sinn und Zweck zu verleihen. Vor allem vermag er den Sinn, den er den Dingen verleiht, auch wieder von ihnen zu lösen und ihn neu zu „verkörpern“. Inkarnationen vermag er sogar dadurch vorzunehmen, dass er den Sinn mit einem Zeichen und mit Bildern verbindet. Das Kreuz, wohl ein altes Zeichen für die Sonne, oder den Halbmond etwa kann er zu Symbolen einer gesamten Religion zu erheben. Ausgangspunkt für solche Verkörperungen ist das Spielen. Wenn die Kinder Vater und Mutter spielen, verkörpern sie deren Geist. Sie abstrahieren ihn sogar

„integrierende und relativierende Wissenschaft vom Menschen“: Girtler, Kulturanthropologie, 1979, 44 ff.; zur Kultur-Anthropologie (cultur anthropology) in den USA als wertferne vorurteilsfreie Integrationswissenschaft, 34 ff.; zum Verhältnis zur *Soziologie*, 49 ff. (nur graduelle Unterschiede); zum Verhältnis von (engl.) „*social anthropology*“ und „*cultural anthropology*“, mit dem Schwerpunkt auf der Institutionalität und der Funktionalität und nicht auf dem Menschen, 46 ff.

Die dazu gehörige „Rechtsanthropologie“ enthält neben der älteren französisch geprägten Rechtsethnologie auch die aus ihr abgeleitete Urgeschichte des Rechts (zum Verbund von beiden Sichtweisen insbesondere: Wesel, u.a. Geschichte, 19 ff.). Zur ursprünglich angloamerikanischen „Soziobiologie“: Der Begriff Soziobiologie ist zwar eng mit der gleichnamigen 1975 erschienenen Untersuchung von Wilson, *Sociobiology*, 1978, verbunden, gibt aber als Begriff zugleich die besondere Ausrichtung ursprünglich biologischer Ansätze treffend wieder.

zu einer Rolle, die sie mit ihrer Identität konkretisieren und ausfüllen. Auf diese Weise verselbstständigt sich der Sinn und wird Teil einer gesamten Sinnwelt. Statt von Sinn sprechen wir auch von „Wesen“, „Geist“ oder eben auch von „Seele“. Alle diese Wesen bilden dank des Gedächtnisses eine gesamte innere Welt. Die innere Sinnenwelt wird damit zur Welt der Wesen, des Geistes oder auch zur Seelenwelt.

Die reinste Form der Verkörperung des Sinnes sind dabei die Sinn-Bilder, also für das Augenwesen Mensch der Ausdruck in sichtbarer Kunst, etwa in der Form der Höhlenmalerei. Die komplexeste Form bietet die Mathematik und ihre Art des Denkens. Im Übrigen verwendet die Mathematik, etwa zum Ausdruck der Funktionalität, vielfach Gleichungen. Sie setzt also auf die formale Idee der „Systemgerechtigkeit“.⁵⁶⁷

Ohne Schriften (und Zahlen) jedenfalls, die eine gesteigerte Form der Symbolik darstellen, gäbe es keine schriftgestützten Religionen und keine derartige Philosophie. Auch die Naturwissenschaften können ihr Wissen nur über verkörperte Symbole derart kollektiv erweitern. Nur auf diese Weise können die Lehrer und Meister ihre Kenntnisse und Erkenntnisse an die nachfolgenden Generationen übermitteln. Die Zahlen mögen schon mit der Vorratshaltung entstanden sein. Aber die Schrift ist eine Erfindung, die erst in den Handelsstädten und den Tempeln, beziehungsweise in den Klöstern zur Blüte gekommen ist.

Damit ist wieder auf den westlichen Gedanken der Zivilisation, abgeleitet von *civis*, der Bürger, zurückgelenkt. Die humanen Stadtwelten und ihre schriftgebildete Bürgerschaft bestimmen die westliche „kulturell-zivile Sicht“. Spätestens mit der Stadt haben sich die Menschen vom Land getrennt. Übergroße höhlenartige Binnenwelten hat der

⁵⁶⁷ Siehe auch: Husserl (Biemel), *Krisis*, 1935/1976, 80 f. (mit einem „systematischen“ Ansatz „eine Philosophie als Universalmathematik“) oder auch 21: „Universalität der Wissenschaft der Mathematik“: *„Die Konzeption dieser Idee eines rationalen menschlichen Seinsalls mit einer systematisch es beherrschenden rationalen Wissenschaft ist das unerhörte Neue. Eine unendliche Welt, hier eine Welt von Idealitäten, ist konzipiert als eine solche, deren Objekte nicht einzelweises unvollkommen und wie zufällig unserer Erkenntnis zugänglich werden, sondern eine rationale systematisch einheitliche Methode erreicht – im menschlichen Fortschreiten- schließlich jedes Objekt nach seinem vollen „An-Sich-Sein“* (Kursiv im Original). Die der Mathematik nahestehenden, weil funktionale Systemtheorie, verfügt also über eine wirkungsmächtige frühmoderne Triebkraft. Dazu auch: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Kap. 3, II., 6. („Gesamtwürdigung“).

homo sapiens sich mit den Städten aufgebaut. Von ihnen aus beherrscht er „Land, Meer und Himmel“ und sichert sich die realen und die virtuellen Verkehrswege zu den anderen Städten.

Die Stadtbürger prägen, tragen und brauchen die „weltliche Religion des demokratischen Rechts-Humanismus“, jedenfalls für die Organisation ihrer halbautonomen, inzwischen global vernetzten, humanen Binnenwelten.

7. Kapitel

Weltliche Religion: Seele, Person und Zivilisation

I. Seelen-Elemente der weltlichen human-religiösen Zivilisation

1. Geist und Seele, Menschenwürde und bündische Verfasstheit

Geist und Seele der weltlichen human-religiösen Zivilisation sind nachfolgend noch einmal mit einigen Schlaglichtern zu beleuchten. Denn beide bilden zumindest wesentliche Kernelemente der Religionen.

Die beiden Gedanken, derjenige vom eher „aktiven, extrovertierten Geist“ und derjenige von der eher „passiven, introvertierten Seele“, lassen sich zwar derart trennen. Aber sie bilden vermutlich nur zwei Seiten derselben Wesenseinheit. Diese kennen wir als

- den naturnahen Geisterglauben von der beseelten Welt,
- den ländlichen Stammes- und Volksglauben,
- die Philosophie der griechisch-römischen Antike der Städte,
- das christliche europäische Mittelalter von Kirche und Reich und
- die Neuzeit der westlichen Staaten, die Aufklärung und die absoluten Menschenrechte oder als die
- heutige globale Postmoderne, die aber immer noch von den Staaten und der Moderne abhängt.

Dem inzwischen höchstwürdigen Wesen Mensch ist seine Subjektivität historisch aus der schattenhaften Ebenbildlichkeit mit Gott erwachsen. Sie ruht zugleich unter anderem auf der platonischen Erkenntnislehre vom Schattenmodell aller Ideen.

Das alte Wort vom Geist vereint die weltliche Zivilgesellschaft, etwa als Überbegriff der Geisteswissenschaft, mit der westlichen Hauptreli-

gion des Christentums, das in der Trinität Gottes den „Heiligen Geist“ gesondert aufführt. Der Geist und das Wertgefühl des einzelnen aktiven Menschen suchen in einer politischen Allgemeinheit von freien Menschen nach einem Geist der Vernunft. Den Zwischenschritt bildet der Konsens, der seinerseits auch auf einem „common sense“ fußt.

Was stellt nun die Seele dar?⁵⁶⁸ Sie meint und schafft unter anderem eine „Identität“. Das Wesen der „Identität“ besteht dabei vereinfacht vor allem darin, verschiedene und auch gegenläufige Elemente und Anforderungen zu einer Einheit zu bündeln. Dann aber prägen diese Elemente zugleich die Seele selbst. Die Selbstorganisation führt damit zu einem „Selbst“, das wegen seiner „Einheit in der Vielheit“ mehr ist als die Summe der Einzelteile.

Die derartige Seele des einzelnen Menschen ist dann auch diejenige gottähnliche Struktur, die die christliche Dreifaltigkeit vereint. Die „Würde“ des individuellen Menschen bildet ihr säkulares Pendant.

Ähnliches gilt für Kollektive. Auch Gemeinschaften von Menschen (und sonstige Symbiosen) benötigen eine bündische Identität in diesem Sinne. Zwar bilden symbiotische Gruppen abstraktere Systeme, weil sie in höherem Maße von geistig-seelischen Strukturen abhängig sind, weil sie nicht über einen Körper verfügen, der demjenigen von einzelnen Lebewesen völlig gleicht. Aber dennoch sprechen wir von kollektivem Bewusstsein und von kollektivem Gedächtnis. Nationale Wir-Gruppen verfügen über Nationalstolz und auf einer höheren Ebene glauben wir an einen universellen Humanismus.

Rechtlich und westlich ausgeprägt handelt es sich um die Verfasstheit eines Volkes oder auch der Menschheit, die der vernünftige Präambel-Mensch sich zwar selbst schafft. Aber durch die Grundelemente seiner „Verfasstheit“ wiederum gewinnt der nationale Verfassungsmensch und der universelle Mensch der angeborenen Menschenrechte weitere, hier rechtspolitische Konturen.

Die Verfasstheit beinhaltet, wie die Idee der Identität, generell die Vorstellung der Bündelung unterschiedlicher halbautonomer Unter-einheiten mit eigenen Motivationen und Ansprüchen. Dabei scheint auch der „heilige Bund“ eine Grundstruktur des Menschen zu beinhal-

⁵⁶⁸ Siehe auch Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2015, 206 ff. („*Seelen- und Vernunftlehren: antike vorchristliche Zivilreligion und ihre Rezeption*“).

ten, die ihn mit der Natur, mit seinem Gott, seiner Stadt oder auch später mit seinem Staat verbindet. Die Idee der emphatischen Versöhnung spielt dabei eine wesentliche Rolle.⁵⁶⁹ Die freien und gleichen Demokraten, die sich binden wollen, geben sich selbst eine Verfassung, die wiederum ihr kollektives Produkt, ihren exekutiven Staat bindet. Die Idee des säkularen demokratischen Staates scheint also bewusst an diese im Kern vorstaatliche religiöse Bundesidee des Alten Testaments anzuknüpfen.

Auf der Vorstellung vom heiligen Bund beruht bereits die frühmoderne naturrechtlich-säkulare Vorstellung von der fiktiven Gründung des Staates oder wenigstens seiner Nachgründung über die Idee des Gesellschaftsvertrages unter den Freien. Diesem Bund opfern die angeblich Freien mit ihrem Eintritt schon von vornherein ihre Gewaltrechte.

Aber auch umgekehrt ist zu vermuten, dass die Idee der Versöhnung in vorstaatlichen Zeiten, die Idee des Bundes eines Volkes mit seinem Gott oder des Stammes mit seinem Totemmodell staatsähnliche Züge besessen haben. Damit ist auch auf den nächsten Aspekt übergeleitet, das zivilisatorische Menschenbild.

2. Zivilisatorisches Menschenbild

Verschiedene Schlaglichter sind auf das „Menschenbild“ zu richten, das Konnotationen wie Gottesbild und Weltbild assoziiert. Dabei ist auch zu fragen, ob nicht das *westliche Menschenbild* gegenüber der *Menschenwürde* noch einen eigenständigen Begriff darstellt.⁵⁷⁰

Allgemeines zum Menschenbild. Das Menschenbild erklärt das „Wesen des Menschen“. Eine solche Wesenheit des Menschen ist zwar intuitiv von einem Menschen wahrnehmbar, der sich unter anderen Menschen sieht. Aber wissenschaftlich ist diese Entität kaum fassbar, zumal dann nicht, wenn es sich um eine *Selbstbetrachtung* und zudem deshalb, weil es sich um eine weltliche *Letztbegründung* handelt, die

⁵⁶⁹ Montenbruck, *Zivile Versöhnung, Zivilreligion II*, 2016, 202 ff., Kap. 4, V.: Rückblick: *Säkulare Elemente der Versöhnung*“.

⁵⁷⁰ Zur Vielfalt der Verwendung dieses Begriffs siehe Hilgendorf, *Konzeptionen*, 2013, 195 ff. 202 ff. („*Menschenbilder im Zivilrecht, im Strafrecht und im Verfassungsrecht*“), insbesondere bzgl. des Verfassungsrechts.

aus empirischer Sicht vorgeben muss, einen Standpunkt von außerhalb seiner selbst einzunehmen.

Im Konkreten bietet das Menschenbild als solches ein Sammelbehältnis von einzelnen wissenschaftlichen Standpunkten. So verfügt jede Humanwissenschaft über ein eigenes Menschenbild, und im Recht etwa noch einmal jede rechtliche Unterform⁵⁷¹. Im Allgemeinen aber erweist es sich sowohl als ein Produkt, als auch als ein Gegenpol zur jeweils vorherrschenden Sicht auf die *Welt*.

Anzubieten ist die sinnvolle Synthese eines *dreifaltigen* Menschenbildes, das mit der Drei-Welten-Lehre Hand in Hand geht.

Danach ist zunächst zu trennen:

- Es besteht ein *funktional-normatives oder auch systemisches* Menschenbild, so wie der Mensch aus der Sicht eines (höheren) Normgebers oder und besser noch entpersonalisiert als Subsystem in einem Metasystem sein soll, der Mensch als sozialer Normtyp.
- Zudem begreift sich der Mensch in seiner weisen und zugleich selbstkritischen Selbstsicht als autonom, also zur Selbstregelung und Selbstentfaltung fähig und grundsätzlich auch willig, also in etwa als Mensch im Sinne der Menschenwürde.
- Ferner begreift sich der Mensch in einem anthropologischen und *realtypischen Sinne* als ein - allerdings besonderes- Naturwesen.⁵⁷²
- Die drei Welten von System, Geist und Natur prägen diese drei Bilder.

Alle drei Sichtweisen des Menschen sind zwar zunächst auf der Ebene der Zivilisationstheorie analytisch zu unterscheiden. Aber danach sind sie doch auch „irgendwie“ zum „Gesamt-Menschen und dessen „Identität“ hin zu *harmonisieren*, und sei es auch nur, um mit ihrer Hilfe jeweils nur „bestimmte existentielle Fragen“ zu beantworten. Dabei gilt es, ähnlich den Methoden des Fallrechts vorzugehen. Es ist stets geboten, teleologisch zu denken, das heißt „Sinn und Zweck“ zu

⁵⁷¹ Zur Vielfalt der Verwendung dieses Begriffs siehe Hilgendorf, Konzeptionen, 2013, 195 ff. 202 ff. („*Menschenbilder im Zivilrecht, im Strafrecht und im Verfassungsrecht*“), insbesondere bzgl. des Verfassungsrechts.

⁵⁷² Zöllner, Menschenbild, 1996, 123 ff., 128 ff.; Mayer-Maly, Rechtsphilosophie, 2001, 40; Bydlinski, Menschenbild, 1999, 119 ff.

berücksichtigen sowie die sozialrealen Auswirkungen einer Entscheidung.⁵⁷³

Dabei hat das jeweils vorherrschende Menschenbild zumindest auf der realtypischen Machtebene das jeweilige politische Staatswesen mit zu beachten, und zwar gleich, ob es die Menschen in kollektivistischer Sicht vor allem als Mitglieder eines Ganzen betrachtet und ihnen Gehorsampflichten auflädt oder ob es die einzelnen Menschen als Demokraten versteht und den Staat als ihren „ersten Diener“ be- greift.⁵⁷⁴

Ein kleiner Rundblick soll in induktiver Weise einige Facetten des zivilisatorischen Menschenbildes aufzeigen:

Menschenbild zusätzlich zur Menschenwürde. Aus demokratischer Sicht existiert neben der „Menschenwürde“ insbesondere für das deutsche Verfassungsrecht noch der verfassungsrechtliche Sonderbegriff des „Menschenbildes“. Aus ihm schließt das *Bundesverfassungsgericht* auf die *Sozialpflichtigkeit* des Menschen.

Mutmaßlich ergibt sich die Notwendigkeit für dieses gesonderte Menschenbild daraus, dass der würdige Mensch des Art. 1 I GG sich selbstverständlich auch den kollektiven Prinzipien des Art. 1 II GG unterwirft und intersubjektiv weiß, dass die Freiheit, die er für sich in Anspruch nimmt, bei den Freiheiten der anderen enden muss, Art. 2 I GG. Die Frage nach einem solchen zusätzlichen sozialen Menschenbild ist vermutlich auch wegen der zunächst deutschen idealistischen Betonung der unantastbaren Menschenwürde zu einer besonderen

⁵⁷³ Zum Hintergrund, siehe: Savigny, System, 1840, Bd. I, 216: Er leitet seinen Kanon ein mit den Satz: (1) Hauptgrundsatz der Interpretation laute, sie soll „möglichst individuell seyn und gehaltvoll“ sein. (2) Interpretation sei zudem „das System in seinem Fortschreiben, auf Anschauung der Quellen gegründet“. (3) Interpretation sei ferner „Forschung und zwar Anfang und Grundlage der Forschung“. Siehe aus interdisziplinärer Sicht: Rückert, Hermeneutik, 2001, 287 ff., 288, sowie 301 ff. zu den älteren Arten der Deutung, und zwar als interpretatio (1) *authentica*, (2) *legalis*, (3) *doctrinalis*, (4) *extensia*, (5) *restrictia*, (6) *analogia* etc. Zur Originalität des „Gesamtzugriffs“ von Savigny: 323. - Zur Savignys Interpretationsanspruch als „Forschung“ und „Wissenschaft“, siehe auch: Bühler, Rechtsauslegung, 2001, 329 ff., 330 ff. (zum „hermeneutischen Intentionalismus“ in der Zeit der Aufklärung), 336 f. (zur „ratio legis“).

⁵⁷⁴ Montenbruck, Zivilisation, 2010, 52 ff.

deutschen⁵⁷⁵ Bezugsgröße herangereift. Dieses zusätzliche Menschenbild ist der Preis für die monistische und fundamentalistische Idee der Würde des Menschen, die zwar immer noch an die unantastbare Majestät des gottbegnadeten absoluten Königs erinnert, die aber dem Menschen auch seine Unantastbarkeit a priori zuerkennt. Würde und Freiheit werden auf diese Weise, jedenfalls zum Teil, getrennt. Aus der Sicht der „menschenwürdigen“ Strafe darf deshalb, wie oben zu zeigen war, der Staat die Freiheit eines Menschen auch bei einem Mord strafweise zwar weitestgehend entziehen, aber nicht ohne Aussicht darauf, sie jemals wieder zu erlangen.

Diese deutsche Trennung von ethischer Menschenwürde und sozialem Menschenbild wird auch die künftige Europäische Grundrechtecharta zutreffen, die der Menschenwürde in ihrem ersten „Titel“ einen ebenso herausgehobenen Platz zubilligt.

Konnotationen und Unterfälle des Menschenbildes. Jenseits dieser staatsrechtlichen Aufspaltung, der die alte Unterscheidung von Würde (dignitas) und bürgerlicher Person zugrunde liegt, vereinen sich beide Ansätze zum „Menschenbild im weiteren, zivilisatorischen Sinne“. So erörtert Kasper bereits das „christliche Menschenbild“ in der Zukunft Europas⁵⁷⁶. Baruzzi⁵⁷⁷ stellt das „europäische Menschenbild“ neben dasjenige des deutschen Grundgesetzes. Häberle zeigt in seiner Schrift zum Menschenbild im Verfassungsstaat die Verwandtschaft zum „Weltbild“, „Gottesbild“ und „Volksbild“ auf und öffnet etwa das Volksbild zum multiethnischen funktionalen mit Minderheitenschutz⁵⁷⁸. Brugger spricht passend übernational vom „Menschenbild der Menschenrechte“.⁵⁷⁹

Der Begriff des Menschenbildes als solcher bezeichnet ferner in seiner politologischen Ausrichtung eine auszufüllende Menschenbildform. Die Bezeichnung als „homo sapiens“ bildet eine Kernformel. Eine weitere Unterform stellt das Modell des liberalen und rationalkalkulierenden „homo oeconomicus“ dar. Sein soziales Gegenstück bildet der sozialisierte „homo sociologicus“. Varianten bieten der von

⁵⁷⁵ Häberle, Menschenbild, 1988, 6.

⁵⁷⁶ Kasper, Menschenbild, 1996, 465 ff.

⁵⁷⁷ Baruzzi, Menschenbild, 1979.

⁵⁷⁸ Häberle, Menschenbild, 1988, 10 f., 19 ff.

⁵⁷⁹ Brugger, Menschenbild, 1999, 74 ff.; siehe auch: Hofmann, Perspektiven, 1995, 51 ff.

*Schünemann*⁵⁸⁰ propagierte postmoderne, national-animistische „homo oecologicus“ sowie das *aristotelische* „zoon politikon“ und auch die biologische Sicht des Menschen als Lebewesen und Teil der Evolution mit der Karikatur als „nackter Affen“ gehört dazu.

Anthropologisches. Hinzufügen sollte man aus der evolutionsbiologischen Sicht unter anderem folgende Erwägungen: Der Mensch und seine Vorfahren haben die Gesetze der Natur erkannt und konnten etwa mit der Energie des Feuers ihre Binnenwelt mit ihren „Künsten“ aufbauen. Diese Erkenntnisse (als Meme genannte kulturelle Traditionen, analog zu Genen⁵⁸¹) tradieren die Menschen in ihren kulturellen Lebensräumen (lies: humanen Biotopen) mithilfe ihrer „genanalogen“ Informationstechnik, der Sprache. Sie spiegeln (über Spiegelneurone) die Natur. Dazu entwickeln sie schattenhafte Abbilder in Form von Ideen, Modellen und Symbolen. Sie erwerben das „Licht des Verstandes“ und bauen es generationsübergreifend in ihren Lebenswelten aus.⁵⁸² Schon diese Deutung belegt im Übrigen, wie einfach der heutige Mensch „sich selbst“ eigentlich entwickelt haben könnte, als er sich seit etwa 5 Millionen Jahren mehr von den genetischen Zwängen seiner Vorfahren gelöst hat. Im Gegensatz zu allen anderen Primaten vermag er die Schöpferkraft der Natur zu erkennen und deren Gesetze dadurch besser zu nutzen sowie mit abstrahierenden Symbolen zu sprechen. Er verfügt damit über eine Art von Schöpferkraft, mit der er sich auch seine vielen Arten von Binnenwelten errichtet hat und nicht etwa nur eine.

Die Menschen gehen mit ihren „Künsten“ auch als Erwachsene spielerisch wie „Kinder“ um, und zwar weit stärker als alle anderen Primaten. Wie Kinder durchbrechen sie dann auch die Regeln, an die sich „Erwachsene“ eigentlich halten müssten. Insofern erweisen sie sich als beachtlich befreit von den genetischen Ritualen. Deshalb, so scheint es, müssen sich diese ewigen Kinder „eigene Über-Erwachsenen-Normen“ schaffen und sich an ihnen ausrichten. Entweder ahmen sie damit die in Genen vorprogrammierte „Vernunft der Natur“ nach. So

⁵⁸⁰ Schünemann, Menschenbild, 2002, 3 ff., 3 ff.

⁵⁸¹ Siehe erneut: Dawkins, Gene, 1978, 191 ff.; Lumsden/Wilson, Fire, 1983, 120 ff., 126, 139 ff., Lumsden/Wilson, Genes, 1981, 305 ff.; siehe auch: Maldeghem, Evolution, 1998, 97 ff., der das Prinzip der Gleichbehandlung oder Analogie im Licht der Evolutionsbiologie betrachtet und beide Denkrichtungen, Soziobiologie und Recht schlicht nebeneinander setzt.

⁵⁸² Dazu und zum Folgenden mit weiteren Nachweisen: Montenbruck, Zivilisation, 2010, 257 ff., Rn. 669 ff., hier jedoch weitergeführt.

könnten etwa die Vertreter der Korrespondenztheorie⁵⁸³ argumentieren, die nach Parallelen zwischen dem normativen philosophischen Freiheits-Idealismus und dem Seins bestimmten Naturalismus suchen. Oder aber die Natur selbst hat dem homo sapiens und seinen Vorfahren diese Freiheit eingeräumt, aber nur Schritt um Schritt mit der Entwicklung von eigenen Normen, also der binnen-humanen „Selbstorganisation“, so heute vor allem der sozio-biologische Naturalismus. Aber auch aus der Fähigkeit zur „Selbstorganisation“ ergibt sich eine Form der Selbstbeherrschung, die zu Autonomie und Selbstverantwortung und über sie zu einer Art von Binnenethik führt. Aus der Idee der Herrschaft als Selbstherrschaft entspringt (zumindest) die politische Seite der Idee der Würde.

Diese Grundfähigkeit zur Normativität und damit auch zur Autonomie prägt das Wesen des „erwachsenen“ Menschen. Derart „erwachsene“ Menschen vermögen sich dann – untereinander – auch die „Würde“ scheinbar „frei“ und „individuell“ zuzuerkennen, die sich derart intersubjektiv begründet gewendet aus ihrer Fähigkeit zu kollektiver und persönlicher „Selbstorganisation“ ergibt.

Mythisches: Diesem anthropologischen Ansatz des homo sapiens als kreativem spielenden Kind einmal gefolgt, haben sich diese ewigen großen Kinderwesen dann auch mit ihrer geistigen Kreativität Bilder von personalen Übereltern, also „Übervätern“ und „Urmüttern“ geschaffen. Den fließenden Übergang dafür bildet die Verehrung der verstorbenen eigenen Eltern und über sie noch die Verehrung derer Ahnen. Der nächste Schritt besteht in der Verehrung mystischer Gründerpersonen einer familienähnlichen Gemeinschaft. Am Ende steht der Mythos der Gründungspersonen der beseelten Umwelt, des Himmels und der Erde.

Derartige Eltern-Götterbilder ergeben sich aus dieser soziobiologischen Sicht aus dem einfachen Kind-Eltern-Modell, das bei näherem

⁵⁸³ Dazu aus der Sicht der Rechtstheorie: Röhl, K./Röhl, H., Rechtslehre, 2008, 79 f.; vgl. auch: Becker, Wahrheit, 1988, 105 f. mit der Tendenz zu einem „*pragmatischen Bedeutungskonzept*“; Kuhlmann, Letztbegründung, 1985, u.a. 361 ff.; vgl. auch die Gegenkritik von: Hilgendorf, Argumentationen, 1991, 130 ff., kritisch zu Kuhlmanns Versuch, der Ethik und Rechtsphilosophie dennoch ein sicheres Fundament zu schaffen, 146 ff. Zur These, dass die Naturwissenschaften diese Art des Naturalismus zugrunde legen (müssen), und zwar aus der Sicht der deutschen Rechtsphilosophie: Hilgendorf, Naturalismus, 2003, 83 ff., 81.

Hinsehen auch noch um einige „Großeltern“ zu erweitern ist (und das auch die Geschwister als Peers mit hinzufügen sollte). Die Großeltern können ihrerseits als reale Mittler zu den Verstorbenen auftreten, weil und wenn sie sie selbst noch gekannt haben. Die christliche Trinität greift bekanntlich auf Vater und Sohn zurück und verehrt neben dem Heiligen Geist, der durchaus weibliche Züge haben könnte, auch die irdische Gottesmutter.

Verinnerlichung der Elternrolle. Vereinfacht bildet beim homo sapiens sapiens mutmaßlich der „natürliche“ Tod der Eltern den Einstieg. Dieses existentielle Ereignis nötigt die (dann erst wirklich) erwachsenen Kinder zur „Vergeistigung“ der Persönlichkeit ihrer Eltern. Dieser Lebensumstand führt zugleich zur „Verinnerlichung“ des elterlichen Geistes. Dieser Geist verlangt nach Auseinandersetzung mit ihm. So entsteht eine Art von sozial-ethischem Über-Ich, welches wie die Eltern das Gemeinwohl der Familien in den Blick zu nehmen hat. Es hat unter anderem auch die „gerechte“ Arbeitsteilung innerhalb der gesamten Familien zu beachten, die der Einzelne aber auch „frei“ ist zu verlassen. Der Blick auf die Familie bindet auch die Idee der „Solidarität“ mit ein. Aus dieser Vergeistigung der Elternrolle ergibt sich dann die politische Vernunft über die Idee der eigenen Würde.

Komplexität. Aus der biologischen Sicht hat „sich“ die Natur in dieser Weise entwickelt. Kosmisch gelesen hat sie sich nach dem physikalischen Gesetz der zunehmenden Komplexität bei Erhaltung der Energie selbst verwirklicht. Das „komplexere“ System ist dann zumindest dasjenige, das ethisch betrachtet als „das Höhere“ gilt. Für den Menschen ist aus dieser Definition des Höchsten übrigens eine Ableitung möglich. Das irdische Höchste muss für und unter den Menschen danach der „demokratische Humanismus“ sein, und zwar deshalb, weil er die größtmögliche Vielfalt an Subkulturen nach innen bietet. Und weiter: Größere Vielfalt bedeutet für den Menschen eine größere „Freiheit“. Wer die Freiheit verehrt, heiligt mittelbar zugleich die Idee der Komplexität. Sobald er die Vernunft als den sinnvollen Umgang mit der Freiheit mit vergöttert, heiligt er auch die Idee der Kreativität (religiös der Schöpferkraft), und zwar auf dieser Ebene in der Form der Selbstorganisation.

Wie auch immer belegbar, „das Höchste“ selbst zu verstehen, ist unmöglich. Man muss sich darauf beschränken, daran als „Dogma“ zu glauben. Im Übrigen muss man versuchen, „induktiv“ vorzugehen. Man wird das Höchste aus „Grundelementen“ zusammensetzen suchen. Beginnen wird man mit einfachen Schwarz/Weiß-Bildern wie

Ordnung und Chaos oder Gott und Teufel und im nächsten Schritt eine Art von heiligem Geist der Synthese hinzufügen. Anzufügen wird dann eine offene Oligarchie sein, eine Art Götterclan von Höchstideen, wie solche, die die nationalen Verfassungen und die transnationalen Konventionen kennzeichnen. Außerdem wird man zu Beispielen greifen und Geschichten erzählen, in denen sich das Höchste und das Tiefste im Konkreten offenbaren. Delikte gegen die Menschlichkeit gehören aus der Sicht des Rechts dazu.

Mensch als soziales Wesen. Offen ist zudem die Frage, wie der einzelne Mensch seine normativen Fähigkeiten ausprägt, ob er sich selbst entwickelt oder das Produkt seiner Erziehung ist. Der etwas einfache, übliche Ausweg besteht darin, das Gewissen als moralischen Teil der Seele des Menschen zu verstehen und sie mithilfe einer überelternähnlichen, „gerichtsformigen Binnenethik“ aufzuladen, die als bloße verinnerlichte Ethik der „Allgemeinheit“ erscheint.⁵⁸⁴

Aber beim Verständnis der Moral als reine verinnerlichte Sozialethik würde am Ende das Kollektiv der Gemeinschaft als solches, und zwar mithilfe seiner jeweiligen Sozialethik den einzelnen Menschen beherrschen und formen, ohne dass dieser ihm mit Solidaritätsforderungen die Idee der tatsächlich eigenen Autonomie entgegenhalten und mit ihr seinen persönlichen Anspruch auf Teilhabe an der Demokratie begründen kann. Auch universelle Gerechtigkeitsgedanken wie die goldene Regel des „Wie Du mir, so ich Dir“ oder der Satz „Jedem das Seine und niemandem einen Schaden“ könnten danach nicht überzeugend aufgestellt werden.

Rückzug auf einen dialektischen Ansatz. Im Zweifel hilft deshalb nur die dialektisch-synthetische Methode, um mit dem gleichwohl fortbestehenden Paradoxon umgehen zu können, indem man etwa auf eine wechselseitige Abhängigkeit von natürlicher Ethik, persönlicher Moral und kultureller Sozialethik abstellt. Danach besitzt der einzelne Mensch etwa die allgemeine genetische Fähigkeit, die Regeln der Fairness einzuhalten. Diese Anlagen aber prägt er aufgrund seiner individuellen Genetik und seiner höchstpersönlichen Erfahrungen vor allem in seiner Kindeszeit aus. Mit dem Spracherwerb erlernt er die sozialen Verhaltensregeln und wie man mit deren Durchbrechungen umgeht.

⁵⁸⁴ Zur „Allgemeinheit“: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 291 ff., Rn. 767, zum „forensischen Denken“, zum „vernünftigen Richten“ sowie zum Menschen als „Entscheider“, siehe: 326 ff., 340 ff., Rn. 878.

Individualismus. Auch die Sozialethik, etwa der nationalen Verfassungen und der europäischen und internationalen Menschenrechte, beruht dazu analog auf den genetischen Anlagen der Gattung Mensch, den Ausprägungen bei ihren konkreten Mitgliedern und auch auf der jeweiligen Gemeinschaftskultur samt deren kollektiver Erfahrungen mit der natürlichen Umwelt und den Nachbarn. Diese Wechselseitigkeit führt dann zu einer mathematisch nachweisbaren *Unberechenbarkeit*, die schon bei allen idealen freien Wahlen von individuellen Wählern einsetzt, jedenfalls bei austauschbaren politischen Rollen oder bei grundsätzlich austauschbaren Waren und Dienstleistungen. Gemeint ist das *Arrow-Paradoxon* der Unbestimmbarkeit eines Gemeinwohls durch die demokratische Abstimmung unter Egoisten, die alle denkbaren verschiedenen Nutzenabwägungen einbringen können (social welfare function)⁵⁸⁵.

Diese Unsicherheit, jedenfalls der Ausgestaltung des Gemeinwohls im Bereich des Austauschbaren und damit unterhalb der Existenz der Gemeinschaft als solcher, wird sich dann auch bei den kollektiven Entscheidungen im konkreten Einzelfall offenbaren. Diese auf dieser Ebene insofern tatsächlich unberechenbare Kultur der Gesamtheit lässt jede menschliche Gemeinschaft als „Individuum“ im Sinne von „etwas Eigenständigem“ erscheinen und auf den zweiten Blick folgerichtig auch jeden einzelnen aktiven Menschen. Zur Idee der Freiheit des Menschen und auch zur Freiheit von menschlichen Gemeinschaften gehört schon deshalb immer das Element der Unberechenbarkeit in der Form der Individualität. In einem Modell der rationalen Abwägung eröffnet es jedenfalls nach außen den Eindruck einer im Konkreten nicht nur ethisch, sondern auch willkürlich frei ausgeübten Gestaltungsmacht.

Dreifaltigkeit der Anforderungen. Ebenso bleibt aber auch das Gegen-element erkennbar, dass der Mensch zumindest dreierlei Arten von Pflichten ausgesetzt ist, die zugleich sein Gewissen aufladen und im Idealfall zu einer Art gerichtsähnlicher Abwägung führen können. Dabei handelt es sich

um Sozialpflichten gegenüber der jeweiligen Sozialisation,

⁵⁸⁵ Siehe etwa: Arrow, Choice, 1973, 242; zudem auch: Arrow, Choice, 1984, 311.

um die einfachen biologischen Pflichtinstinkte, auch auf eigene Kosten „selbstverständlich“ für das Überleben der Kinder und der sonstigen genetischen Verwandten (kin-selection) zu sorgen und

darum, auch mit dem zwischenmenschlichen emotionalen „Impuls zur Empathie“ gegenüber fremden Menschen umzugehen. Man kann auch davon sprechen, dass die Existenz von anderen Menschen und einer Gemeinschaft grundsätzlich im existenziellen Interesse des Menschen liegt. Diese Pflichten verfügen aus der Sicht der Evolutionslehre und aus der Sicht einer liberalen Nützlichkeitslehre über einen eigennützigen Kern.

Alle derartigen Pflichten werden aber ebenso wie die egoistischen Präferenzen einer Person von dieser in der Regel nicht gerichtsähnlich vernünftig abgewogen (etwa als rational choice), sondern in der psychologischen Sammelform der „Identität einer Person“ vorgeformt und als eine Art Programm gespeichert. Dieses Eigenmodell wird jedenfalls in der Nachbearbeitung einer jeden Entscheidung eines Menschen nach dem Modell der Erhaltung und Veränderung von „Trampelpfaden“ fortgeschrieben oder nachgeformt.

Konkret aber wirken impulsartige Emotionen an den Entscheidungen mit. Denn eine jede „Energie und Ressourcen“ verschlingende Aktivität bedarf bei einem lebendigen Akteur eines solchen Startanschlusses als Auslöser.

Identität. Insgesamt betrachtet geht die Existenz des Menschen oder einer menschlichen Gruppe aber mit einer bestimmten Identität einher. Dieses „Ich“ bildet zumindest eine Sammelform von biologischen Körperwünschen, von emotional verinnerlichten sozialen Grundrollen und von komplexen Rollen einer Großgesellschaft. Hinzu tritt eine alltägliche Unzahl von konkreten, fast spielerisch austauschbaren Handlungen. Sie alle gilt es so weit zu harmonisieren, dass wenigstens ein Ich-Gefühl verbleibt. An dieser lebendigen Selbst-Konstruktion, die auch als notwendige Reduktion der Komplexität des Wirklichen zu betrachten ist, kurz der eigenen Utopie von einem stabilen „Ich“, muss sich der Einzelne oder das Kollektiv, dann als ein „Wir“, immer wieder ausrichten. Diese persönliche Identität des Menschen oder eines Kollektivs von Menschen kann aufgrund der Abstraktion, die dazu erforderlich ist, durchaus auch mehr als ihre Einzelteile darstellen. Diese Identität, also „der Einheit“, und zwar aus der Vielfalt, bildet dann die Höchstidee.

Bestimmt ist die „Identität“ von Menschen und Menschengruppen zwar vor allem durch die Individualität. Aber ebenso prägen sie auch Gemeinsamkeiten. Diese ergeben sich aus denselben biologischen und psychologischen Grundnormen, denen Menschen unterliegen, sodass sie und Gemeinschaften von ihnen stets zugleich untereinander ähnlich sind. Nur deshalb können sie auch miteinander kommunizieren, wenngleich mit zwangsläufigen Einschränkungen. Im Übrigen werden sie bei jeder Kommunikation gemeinsame höhere kollektive Identitäten entwickeln. Denn jeder Dialog nötigt zu einer Art „gemeinsamem und damit synthetischem Geist“ der Teilnehmer, der entweder Bestand haben und damit eine neue „Community“ schaffen oder sich auch verflüchtigen, dann aber in Erinnerung bleiben kann.

Glaube an die Selbstbeherrschung. Aus der Sicht der selbstkritischen Wissenschaftstheorie betrachtet ist Folgendes anzufügen: Ohne den Glauben, die Fiktion, die Annahme oder auch das Axiom irgendeiner solchen inneren Höchstinstanz könnte sich der Einzelne nicht als Akteur und nicht als wahrer weltlicher Demokrat begreifen. Das Gewissen und die verinnerlichte Personenidee stellen die gegenwärtige menschenrechtliche Form der „Geist-Seele“ des Menschen dar. Aus der Summe der einzelnen Identitäten setzt sich dann die Geistseele der jeweiligen Allgemeinheit zusammen, die das „Volk“ bildet und analog dazu eine kollektive Identität ausbildet. Aus der Sicht eines organisierten Kollektivs, das sich selbst und nicht seine Mitglieder absolut setzt, gilt spiegelbildlich dasselbe. Das Maß aller Dinge stellt die heilige Volksidentität dar. Selbst wer stattdessen die Naturwissenschaften absolut setzt, heiligt damit die Natur. Die Auswahl an weltlichen Grundmodellen erweist sich also als gering. Die westliche Staatenwelt bekennt sich dabei hinreichend glaubhaft zur Anerkennung der Menschenrechte eines jeden Menschen.

Gewissen. Im Hinblick auf das verfassungsrechtliche Paradoxon um das persönliche Gewissen des Demokraten ist deshalb entscheidend, dass zum eigenen Gewissen immer auch die Toleranz und die heilige Demut gegenüber dem Gewissen der anderen hinzuzurechnen ist. Ferner gehören zum Gewissen des Menschen neben der stolzen (ontologischen) Selbst-Gerechtigkeit auch die rationalen Selbstzweifel als Erkenntniskritik und vermutlich auch die existenzielle Selbstkrise. Diese Einsichten und Grunderlebnisse schränken die Idee der gerechten Gewissheit, die im Wort Gewissen steckt, durchaus ebenfalls ein, aber sie adeln es auch dadurch, dass die Selbstbeherrschung auch die Selbstzweifel miteinschließt.

Am Ende bildet ein solches Verständnis des Gewissens auf dessen rationaler Seite folgerichtig eine Art der verinnerlichten philosophischen Vernunft. Emotional gedeutet dürfte das Gewissen die Fähigkeit des Menschen zur Empathie auszeichnen, und zwar mit anderen Menschen und vielleicht auch mit der belebten Natur als solcher.

Damit ist versucht, mit einigen Schlaglichtern ein *zivilisatorisches* Menschenbild abzustecken, das auch die Demokratie und die Menschenrechte mit umfasst, aber vor allem *anthropologisch* ausgerichtet ist.

Es umfasst einerseits wesentliche Elemente der Menschenwürde, erlaubt aber andererseits auch die besondere und eher ideal-normative Menschenwürde vom ganzheitlich-zivilen Menschenbild zu trennen. Dagegen setzt etwa der *Liberalismus* mit seinem Pragmatismus auf eine bestimmte Ausformung des ganzheitlich-zivilen *Menschenbildes*.

3. Sprachlicher Geist- als Personenbegriff

Der besondere kollektive Geist des Menschen spiegelt sich vor allem in der Sprache wider, die durch die Schrift noch einmal eine besondere Verfestigung erlangt hat. Dies ist der Grundansatz der Ordinary-Language-Philosophien, die im Einzelnen nicht weiter zu verfolgen sind. Jedenfalls dürften sich die sozialen und politischen *Grundmuster*, deren sich der Mensch bedient oder bedienen kann, aus den sprachlichen Grundstrukturen, also den Grammatiken ablesen lassen.⁵⁸⁶

Die westlichen Sprachen setzten zum Beispiel auf die Person. Schon damit trennen sie zwischen dem Subjekt und der Sache als Objekt und dann vor allem auch noch einmal zwischen den Arten der Personen und ihren Sichtweisen.

⁵⁸⁶ Siehe dazu die Zusammenfassung und Fortführung der vor allem angloamerikanischen Diskussion unter dem Titel: "*Philosophy and Ordinary Language: The Bent and Genius of Our Tongue*": Hanfling, Philosophy, 2000,, 11: "*invariable core content of language*" "... *our concepts ... are bound up with essential human situations: they are part of the "human form of life"* " - Zu diesem Ideenfamilie gehören der methodische Pragmatismus und aus der hier vertretenen Dreifaltigkeitslehre das synthetisch-holistische "common sense"-Denken der Demokraten, und zwar zumindest im Rahmen der politischen Philosophie.

Vom einzelnen Menschen aus und mit den Begriffen der westlichen Grammatiken gelesen lautet die Kette der Arten des Geistes dann:

- Ich, als *egoistischer, sowohl autonomer als auch autarker, weil existenzbezogener Ich-Geist*, der über die „Würde“ verfügt.
- Du, als *dialogischer intersubjektiver Ich- und Du-Geist der Paare und der primären Nächsten*, womit unter anderem „die Freiheit der Anderen“ verstanden, bedacht und empathisch mit ihnen „gefühl“ wird.
- Er, sie, es als *geschlechtsbezogener oder aber neutraler rollenbezogener Es-Geist*, wie Frau und Mann oder Herr und Knecht, insbesondere der Herr, der über eine Sache als die Seine verfügt und dadurch versachlicht und verfremdet selbst zum neutralen „Eigentümer“ wird.⁵⁸⁷
- Wir, als *demokratisch-kollektiver Wir-Geist*, es bildet die Allgemeinheit, die Öffentlichkeit oder auch das Volk, das sich eine demokratische Verfassung gibt und das durch diese seine eigene Struktur erhält, indem es sich selbst organisiert.
- Ihr, als ausgesonderte Gruppe, meist als Nachbarschafts-Gemeinschaft, mit der aber der Dialog unter Gleichen, vor allem in der eigenen Wir-Gruppe möglich und üblich ist, sowie etwa internationale Verträge geschlossen werden, die dann zur Bildung einer Meta-Wir-Gemeinschaft führen können
- Sie, ein *neutraler gattungsmäßiger Sie-Geist*, wie etwa die Herrscher und die Knechte oder die Menschheit und die Tiere, die damit zugleich verobjektiviert werden. Sie-Gruppen sind „Gegenstand“ einer empirischen Betrachtung oder von Aktionen, die bei Menschen oder allgemein bei Lebewesen die Frage nach ihrer *Subjektstellung ausblenden* oder verneinen.

⁵⁸⁷ Zu dieser Art des Sprach-Denkens siehe auch Nida-Rümelin, Freiheit, 2012, 371 ff., 395: „*In unserer Lebenswelt klaffen demnach die Erste-Person-Perspektive und die Dritte-Person-Perspektive auseinander, wenn es um die Erklärung von Handlungen und Verhaltensweisen geht*“. In der Tat steht dahinter die Subjekt-Objekt-Trennung und auch der Mensch wird auf diese Weise in einem gewissen Maße verobjektiviert.

Bedeutsam ist, dass alle Personen auch passiv, also insgesamt als *handelnde* und *leidende* Personen auftreten und dazu ihren jeweiligen Seelen-Geist benötigen. Aus der Sicht des *Rechts* eines Aktiven ergibt sich aus der passiven Seite die dazugehörige *Pflicht* desjenigen, der die Folgen dieses Rechts zu erdulden hat.

Schließlich existiert noch die *Zeit*. So gibt es auch in der Grammatik die ständig wechselnde Gegenwart, die mit der Vergangenheit in Form der vielfach „narrativen Geschichte“ lebt und zugleich die Zukunft erahnt und plant. Strebt sie ein künftiges gesellschaftliches Ideal als eine konkrete Utopie an, dann zielt sie am Ende auf eine Art weltliches Paradies.

Der Mensch, als Gemeinschaft und als Einzelner, ist dabei, wie seine westlichen Grammatiken es nahelegen, offenbar fähig, ständig in allen aufgezeigten Kategorien zu denken.

Ebenso ist der Mensch offenbar grundsätzlich fähig, die *Grammatiken anderer Sprachkulturen*, zumindest als Fremder, zu erlernen. Nimmt man also die Gesamtheit der nichteuropäischen Sprachen hinzu, so zeigt sich damit das gesamte Spektrum, zu dem der Mensch fähig ist, *Personen* oder *Situationen* zu beschreiben und sie zugleich mit *Geist*, der jeweiligen tatsächlichen oder fiktiven *Urheber*, zu füllen oder den Geist der *Natur der Dinge* belebt zu sehen.

Man kann auch rückwärts denken und vom Menschen ausgehend erklären, dass dieser überhaupt nur auf diese Weise fähig ist, die Welt und sich selbst (in ihr oder neben ihr) mit und von seinem Geist *eingefärbt* zu sehen.

Mit der Kunstsprache der Mathematik eröffnet der Mensch sich zudem noch einmal gesonderte symbolische Denkwelten, die er mit seinen *Sinnen* teilweise überhaupt *nicht* mehr nachvollziehen kann. Hinzu treten andererseits die nonverbalen, emotionalen Sinnessprachen von der Körpersprache bis hin zu der Sprache der sogenannten „schönen Künste“.

Die These lautet also: *Die Gesamtheit der Grammatiken aller existenter Sprachen und aller Arten von Kunstsprachen spiegeln also grob die weltliche Synthese des real möglichen menschlichen Übergeistes.*

Grammatiken zeigen zumindest dann *strukturelle Ähnlichkeiten mit der gesamten Natur*, wenn man den Menschen als Teil der Natur begreift und seine geistig-kulturellen Fähigkeiten als der Natur angepasste genetische Gaben versteht, um in dieser immer komplexer werdenden Welt zu überleben.

Auf dieser Grundlage hat der Geist des Menschen aus weltlicher Sicht am biologisch-chemischen und physikalischen Weltsystem seinen verinnerlichten Anteil. Anzuführen ist, dass auf ihre jeweilige Art auch alle sonstigen Lebewesen und letztlich auch alle sonstigen physikalischen Einheiten in ihrer Struktur die jeweilige Außenwelt verinnerlichen. Dahinter steckt die alte Idee, dass sich in jedem Kleinen die ganze Welt widerspiegelt. Deutet man die Natur als Selbstorganisation, und sieht man in diesem Selbst ihren Geist, so drängt sich im nächsten Schritt die Parallele zu der animistischen Vorstellung eines ganzheitlichen Weltgeistes ebenso auf, wie der christliche Glaubensteil eines allumfassenden „Heiligen Geistes“ eine naturwissenschaftliche Gestalt erhält.

Diese im Kern postmoderne systemische Sicht nähert sich erkennbar dem religiösen prähistorischen vorschriftlichen Animismus an, der die halbnomadischen Sammler-, Jäger- und Fischergesellschaften beherrscht hat und den sie in passender Weise gepflegt haben. Auch er gehört zur realen Tradition der europäischen Schriftgeschichte.

II. Säkulares und Religiöses

1. Dreifaltigkeitsdeutungen des *Augustinus* und des *Platon*

Insgesamt drängt sich nach allem aus der westlichen Sicht eine Analogie der weltlichen zur christlichen Trinität auf. Auf das Methodische einer offenen Dreifaltigkeit war schon hinzuweisen. Seine Seelenseite ist noch einmal in historisierender Weise anzuleuchten

Am Anfang aber steht der vermutlich universelle naturnahe, wenn auch stets bunt ausgeformte Animismus. Jener erkennt allen Wesenseinheiten eine Seele zu, die wiederum einen Teil einer gesamten Seelenwelt bildet. Aus heutiger Sicht erscheinen dies als Doppelung der realen Welt.⁵⁸⁸ Vermutlich zumeist in Verbindung mit einem auf

⁵⁸⁸ Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2015, 171 ff. („*Religion, Geistseele und Naturrecht*“).

bestimmte Kulturgruppen bezogenen Ahnenkult kennt der Animismus einen bunten Reigen von Schöpfungsmythen. Sie beinhalten vermutlich alle auch die Ableitung „des Menschen“ aus einer Art Schöpfung der Welt.

Die christliche Idee der Gottesebenbildlichkeit setzt dagegen zumindest einen Gott voraus. Die Imago-Dei-Idee reicht dabei weit zurück. Sie bestimmt aus vorderasiatischer Sicht etwa schon das Bild des ägyptischen Pharaos. Wesentlich ist also nur noch zweierlei: zunächst die Transformation zur jüdisch-völkischen Idee vom Volke der Kinder Gottes im Alten Testament und danach die Universalisierung der Göttlichkeit des Menschen, als das christliche Bild von der Seele eines jeden Menschen. Es dürfte zugleich dem vorchristlich-antiken hellenistischen Seelenmodell, vor allem des *Platon*⁵⁸⁹, entstammen.

Die Trinität wiederum erscheint aus philosophischer Sicht als eine Art von Dialektik, die einerseits das Unfassbare Gottes mit einem Dreiklang umfassen will, aber andererseits auch den Menschen zu einer Art Halbgott über alle anderen Geschöpfe erhebt.

Die Parallelität von menschlicher und göttlicher Dreifaltigkeit beschreibt aus der Sicht des Christentums bereits der Kirchenvater *Augustinus* mit seiner spätantiken Ausarbeitung der Trinität.

Wikipedia offeriert den folgenden enzyklopädischen Überblick.⁵⁹⁰

„*Augustinus* († 430) widmet in seinem Hauptwerk „*De trinitate*“ (Über die Dreifaltigkeit) der Gottebenbildlichkeit besondere Beachtung. Für ihn ist der Mensch Ebenbild Gottes in der *mens rationalis* (vernunftbegabter Geist) und nicht in der Form des Leibes. Des Weiteren widerspiegeln die Dreiheit des menschlichen Seelenvermögens die göttliche Trinität:

- *sapientia* (Weisheit), bzw. *mens* (Geist), Gottvater,
- *notitia* (Kenntnis), Sohn Gottes, Jesus Christus,

⁵⁸⁹ Ausführlicher: Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2015, 206 ff. („*Platonismus - Beseeltheit aller Bewegungen, Vernunftseele als Person und das höchste Gute*“).

⁵⁹⁰ Wikipedia, „Gottebenbildlichkeit“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Gottebenbildlichkeit>), Stand: Dez. 2015.

- dilectio (Liebe), Heiliger Geist.“

Aus weltlicher Sicht gelesen symbolisiert das Bild vom Gottvater die Allwissenheit und wohl auch die Weisheit der Alten. Der aktive Sohn benötigt und idealisiert folglich die eher praktische Erkenntnis. Die emphatische Liebe, die als Nächstenliebe ein eher mütterliches Element umreißt, bildet dann den Heiligen Geist.

Indem *Augustinus* Gottvater die Weisheit zuschreibt, schlägt er offenbar die Brücke zwischen der klassischen Philosophie seiner Zeit und dem Göttlichen.

Weiter sieht *Augustinus* noch eine kleine Dreifaltigkeit innerhalb der großen Dreifaltigkeit. So lesen wir weiter⁵⁹¹:

„Diese Widerspiegelung tritt auch noch innerhalb der mens auf - memoria (Gedächtnis), Gottvater, intellectus (Einsicht), Sohn Gottes, Jesus Christus, amor (Liebe), bzw. voluntas (Wille), Heiliger Geist.“

Auch der Begriff der Person wird noch einmal betont. Die Summe der Personen ergibt dann eine Art höchste Einheit wie etwa auf Erden die Menschenwürde. Denn:

„Jeder Teil des Geistes steht demnach in, wenn auch unzureichender, Entsprechung zu einer Person der göttlichen Trinität.“

Den unmittelbaren Vergleich mit *Platons* dreiteiliger Seelenlehre zieht *Augustinus* zwar nicht, er spricht aber in anderem Zusammenhang vom „edlen Plato“.⁵⁹² Die Notwendigkeit des Christentums zur Dreifaltigkeit stammt aus der Bibel.

Mit philosophischen Mitteln lässt sich die Logik wie folgt umreißen: Einerseits entspringt die Dreifaltigkeit offenbar aus der zwangsläufigen *Bipolarität von Gott und Schöpfung*, der religiösen Trennung von

⁵⁹¹ Augustinus (Kreuzer), *De trinitate*, 418/2001, XV, 21: „Rückblick: Das Gedächtnis als Gleichnis des Vaters, die Einsicht als Gleichnis des Sohnes, die Liebe als Gleichnis des Heiligen Geistes“, siehe auch: XII, 7, 12.

⁵⁹² Wikipedia, „Gottebenbildlichkeit“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Gottebenbildlichkeit>), Stand: Dez. 2012. Zudem: Augustinus (Kreuzer), *De trinitate*, 418/2001, XII, 15 (bzgl. dessen „Wiedererinnerungs- und Erleuchtungslehre“).

Subjekt und Objekt. Diese alttestamentarische Spaltung galt es zu überwinden. Im Alten Testament verbindet sie Gottes belebender Atem als dessen „*heiliger Lebensgeist*“. Darauf war schon hinzuweisen.

Andererseits galt es aber auch, das neutestamentarische Bild vom Gottessohn Jesus Christus zu verstehen. Als Sohn bedurfte er eines Vaters, und beide mussten zudem, nunmehr auch anthropologisch betrachtet, durch eine Art *Familiengeist* miteinander verbunden sein. Der *Ahnenkult* wird auf diese Weise auf die höchste Stufe gehoben. Als umfassender Geist bot sich dabei ebenfalls der Heilige Geist an, der aber zugleich weiterhin Teil des Gott-Weltgeistes bleibt.

Die Beziehung von Gottvater und Gottessohn konnte dann zur *Vaterliebe* werden. Als Idee der Nächstenliebe erstreckte sich diese Liebe dann auf diejenigen Menschen, die Jesus nachfolgten, den Gottvater als den ihren anerkannten und damit zu seinen Kindern wurden. Da alle Menschen zugleich auch Teil von Gottes Schöpfung sind, muss sich diese Liebe dann auch universell auf alle Menschen erstrecken, allerdings nunmehr alttestamentarischer, also eher als *Barmherzigkeit oder Gnade*.

Wie auch immer zu deuten, die christliche Trinität, deren Monotheismus mehr auf die Dreieinigkeit, denn auf die Dreifaltigkeit setzt, verfügt also über einen eigenständigen Hintergrund. Dennoch ist zu versuchen, diese wirkungsmächtige Idee einmal neben die Dreiteilung der Idee von der Seele bei *Platon* zu legen und sie mit derjenigen des *Augustinus* zu vergleichen.

In jeder „Bewegung“, und zwar der Gestirne ebenso wie der Pflanzen und Tiere, sieht *Platon* ein Zeugnis für ihre „Beseeltheit“. Insofern erkennt auch er eine Art von heiligem Weltgeist und knüpft somit an ein Grundelement des naturnahen Animismus an. Die Seelenidee überwölbt und dominiert weiterhin im Sinne des Animismus den Körper, das Gefühl und den Verstand des Menschen.

Insofern unterscheidet *Platon* den begehrenden Trieb, etwa des Bauches, den mutigen Willen des Herzens und die Vernunftseele (des

Kopfes), die an der Unsterblichkeit und an der Weltseele teilhaben und von denen die letzte die „Vernunftperson“⁵⁹³ bildet.

Die bekannte weltliche Trinität von „Körper“ (Seele), „Gefühl“ (Seele) und „Vernunft“ (Seele) des Menschen arbeitet *Platon* also bereits in den Grundzügen heraus. Die Dreifaltigkeit von Körper, Seele (als Psyche) und Geist entspricht dieser.

Die Erläuterungen von *Augustinus* zur Dreieinigkeit von Gottvater, Gottessohn und Heiligem Geist lassen sich aus der heutigen weltlichen Sicht als eine bestimmte Art der Sublimierung der schon von *Plato* umrissenen Dreifaltigkeit deuten. Denn heute wissen wir aus der Biologie, dass die Nächstenliebe zumindest auch einen natürlichen Ursprung besitzt, sei es als Brutpflegeverhalten oder als Empathie zwischen Mutter und Kind bei den Säugetieren, als Liebe zwischen menschlichen Partnern, als Opferbereitschaft für enge Freunde und für kleine Gruppen. Einmal derart gedeutet erweist sich die „Liebe“, von der *Augustinus* spricht, als die Sublimierung eines letztlich natürlichen Opfertriebes. Die Liebe gehört also zur Natur. Die „Kenntnis“ bestimmt und überhöht dann das aktive Menschsein des Gottessohnes. Die allwissende „Weisheit“ des Gottes hat ihren Abglanz dann in der Vernunft des Menschen.

Der Blick auf die beiden so wirkungsmächtigen Trinitäten des *Augustinus* und des *Platon* zeigt zumindest, dass ähnliche Aufgaben ähnliche Lösungen erfordern.

2. Christlicher Bezug zu „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“

Die Analogie von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ zur christlichen und zur säkularen Dreifaltigkeit⁵⁹⁴ besteht offenbar:

⁵⁹³ Platon, *Timaios* (Zekl), 1992, 30a – b, 34b – 37c. Siehe auch: Montenbruck, *Präambel-Humanismus, Zivilreligion I*, 2015, Kap. 5, I. („*Platonismus – Beseeltheit aller Bewegungen, Vernunftseele als Person*“).

⁵⁹⁴ Dazu aus der Sicht der Rechtsphilosophie: Pawlowski, Schutz, 2000, 9 ff., 21, die Dreizahl der Grundwerte entspränge der französischen Revolution und der christlichen Tradition der göttlichen *Trinität*: „*Freiheit (Sohn), Gleichheit (Vater) und Brüderlichkeit (Heiliger Geist)*“.

in der irdischen, aber säkular-heiligen Liberalität des aktiven und in seiner Entscheidung freien Menschen (als weltliche Idee des Sohnes),

in der vor allem fairen staatlichen Gesellschaft mit einem Gewaltmonopol, die durch allgemeingültige Gesetze regiert wird (als säkularisierter gerechter Gottvater) sowie

in einer Vielfalt von Netzwerken der einer Familie ähnlichen, heiligen demokratischen Zivilgesellschaft. Diese entsteht vor allem mithilfe von Kommunikation und realem Austausch und ist nicht auf feste Gruppen, also nicht einmal auf den nationalen Staat beschränkt. Sie lebt zum einen mit dem Grundkonsens über ein soziales Minimum. Sozialpsychologisch gelesen halten sie zudem Empathie und Sympathie zusammen, die zur fürsorgenden Solidarität in Notfällen führen (analog zu einem alles durchdringenden heiligen Geist).

In der heutigen politischen Postmoderne kann man die Trinität aus der Sicht der Staatengemeinschaften auch etwas anders fassen. Zu sprechen wäre dann etwa von der Dreieinigkeit von „individueller Freiheit der Entfaltung der Persönlichkeit, nationaler Demokratie mit einem hoheitlichen Gewaltmonopol und heiligem Geist der universellen, schutzbedürftigen Menschenrechte“.

Dabei bleibt anzumerken, dass jede Dreieinigkeit ihrem Sinne nach stets das Kunststück verlangt, ihre vielfach gegensätzlichen Grundelemente ständig zu harmonisieren. Der heilige Geist von örtlichen, nationalen und transnationalen Kulturen, deren eigene Hauptkulturen und ebenso ihre zwangsläufig entstehenden Neben- und Gegenkulturen helfen dabei. Aber sie bilden in diesem einfachen Modell eben auch nur eines von drei Kraftzentren. Freiheit und Gleichheit verhindern jeden sozialen Kollektivismus.

Die zivilisatorischen Grundstrukturen dieser Dreieinigkeit bestehen also fort, vermutlich schlicht deshalb, weil die Menschen mit ihren biologischen Bedürfnissen und geistigen Grundfähigkeiten im Kern dieselben geblieben sind. Dennoch haben sie mit der Schrift und der Technik ihre Hauptkultur verändert. Sie haben sich schon mit den Buchreligionen vom ursprünglichen Animismus der steinzeitlichen Kleingruppen weit entfernt. Mit der Wissenschaft haben sie sich auch

von der Idee des alles lenkenden Schicksals in weiten Bereichen lösen können.

Vereinfacht erfolgt also eine Verselbstständigung des freien irdischen „Sohnes“, der dafür aber die demokratische Idee der personalen Gleichheit und die der Barmherzigkeit als Solidarität zu verinnerlichen hat.

Auf diese Weise zeichnet sich das ab, was mit dem vagen Wort von der Zivilreligion vor allem gemeint ist, die Weiterverwendung ursprünglich religiöser Grundmuster. Sie bestimmen das Handeln des Menschen in seiner normativ-idealistischen Welt.

Aus anthropologisch-ethnologischer Sicht zeigt sich der Ur-Mensch zwar als ein „homo religiosus“. In Wirklichkeit aber spricht einiges dafür, dass er ein „homo sapiens“ ist, der auch die Elemente eines „homo ethicus“ in sich trägt. Jener ist der Mensch im Sinne *Gehlens*, von Instinkten in erheblichem Umfange befreit. Zum Ausgleich muss er sich kollektive „vernünftige eigene Normen“ schaffen, im stolzen Wissen, dass er sie selbstherrlich persönlich oder auch in organisierten Gruppen zu brechen vermag. Ausgerichtet sind die menschlichen Normenwelten etwa an Idealen, Prinzipien oder Ethiken, aber wiederum stets an solchen Modellen, die auch die „ewige“ Natur selbst als eigene kennen.

Der Rückgriff des Westens auf die „Natur“, sei es etwa als „Naturrecht“ oder als Erkenntnis der „Naturgesetze“, bildet ohnehin die pragmatische Brücke zwischen der säkularen Sicht der Verinnerlichung und dem religiösen Ansatz der externen Verankerung des Menschen, aber auch der Normen, denen er sich unterwirft und die er offenbar zu brechen vermag.

Was ist nun aber die Seele? Eine Dreifaltigkeit stellt die einfachste Form der synthetischen Verschmelzung von Einheit und Vielheit dar. Das formale Wesen der „Identität“ besteht vereinfacht vor allem darin, verschiedene und auch gegenläufige Elemente und Anforderungen zu einer Einheit zu bündeln. Die „Seele“ des Menschen ist diejenige Struktur, die die christliche Dreifaltigkeit vereint. Die „Würde“ des Menschen bildet ihre säkulare Ausprägung.

3. Philosophenherrschaft, Klöstermacht und Demokratie der Vernünftigen

Plato zufolge waren die Weisen auch zur Herrschaft ausersehen, und zwar vor allem für die Städte.

*„Wenn nicht die Philosophen Könige werden in den Städten oder die, welche jetzt Könige oder Herrscher genannt werden in den Städten, echt und ausreichend zu philosophieren beginnen, und wenn nicht dies in eines zusammenfällt, politische Macht und Philosophie, und die Naturen der Vielen, die jetzt ausschließlich eines der beiden Ziele im Auge haben, mit Gewalt ausgeschlossen werden, dann gibt es kein Ende der Übel, mein lieber Glaukon, weder für die Städte, noch (wie ich glaube) für das Menschengeschlecht.“*⁵⁹⁵

Umgekehrt also, so möchte man meinen, geht *Augustinus* vor. Er entwickelt aus dem einen Teil der klassischen zivilen „Vernunftreligion“, der absoluten allwissenden Weisheit, das Bild vom Gottvater. Mit dem anderen Teil, demjenigen der Kenntnis, beschreibt er das Wesen des Gottessohnes Jesus. Neu, aber wesentlich ist und bleibt der Aspekt der Liebe als Heiligem Geist.

Unterstellt man einmal eine kulturelle Verbindung dieser beiden Gedankenströmungen, derjenigen der *platonischen* Idee von der Philosophenherrschaft mit dem der Vernunftwesen vom weisen Gottvater und kenntnisreichen Gottessohn, dann war der nachfolgende Weg zum mächtigen Klosterwesen des Mittelalters geistig eröffnet. Die klösterliche Organisation verband folgerichtig eine Abt-Vater-Aufgabe mit einer überschaubaren Gemeinschaft von schriftgelehrten Brüdern.

Als ebenso wesentlich erweist sich die Methode *Augustinus*, das Göttliche und das Menschliche parallel zu lesen und aufeinander zu beziehen. So ist aus der heutigen Zeit zu fragen, woher die weltliche Dreifaltigkeit von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ stammt. Zu vermuten ist, dass sie historisch betrachtet einer Analogie zur christlichen Trinität entspringt. Auf diese Weise kann sie an deren Heiligkeit als Letztbegründung anknüpfen und deren politische Rolle als nunmehr säkulare, rituelle Formel übernehmen.

⁵⁹⁵ Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 473d, Wikipedia, „Philosophenherrschaft“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Philosophenherrschaft>), Stand: Dez. 2012.

Allerdings erweist sich das Leitbild des Gottvaters nunmehr als mit der hochmittelalterlichen Herrschaftsrolle der christlichen Religion aufgeladen. Die „civitas dei“ bestimmt die Vaterrolle. Sie entspricht damit auch dem für das Mittelalter so wichtigen, allerdings eher ländlichen Bild vom Familienvater.

Zum Schluss ist noch einmal zu *Plato* zurückzukehren. Jener hat eben nicht nur ein dreifaltiges Seelenmodell, sondern auch das hochelitäre Modell von der „Philosophenherrschaft“ der Weisen entworfen. Damit überhöht er die Vernunft und erhebt sie zu einer Herrschaftsideologie, was eben auch in der Idee von der „Vernunftreligion“ zu stecken scheint.

Doch rein verwirklicht würde dieser Machtanspruch den Philosophen gerade den Abstand, die Unbefangenheit und die Muße nehmen, derer die Weisen für den Erwerb, die Erhaltung und ständige Vervollkommnung ihrer Weisheit bedürfen. Würden die Philosophen herrschen, so könnten sie also gar keine Philosophen mehr sein. Deshalb ist über diese Forderung nicht weiter nachzudenken.

Dennoch liegt dieser Logik aus heutiger Sicht ein menschenrechtlicher Kern zugrunde. Wenn nämlich jeder Mensch, wie es das Wort vom homo sapiens ausspricht, zur Weisheit fähig ist, dann kann auch jeder aus den Gründen *Platos* die Mitherrschaft beanspruchen. Dabei sorgt die Aufteilung der Verantwortung unter den vielen Demokraten dafür, dass jeder einfache Demokrat hinreichenden Abstand behält. Die repräsentative Ausübung der Macht, die Gewaltenteilung und auch das Prinzip der Föderalisierung helfen dabei. Um allerdings ein Philosoph zu werden, muss und musste der Demokrat vier Voraussetzungen erfüllen, die in der Realität aufs Engste miteinander verknüpft sind.

Er muss zum einen die Vernunft, zu der er fähig ist, auch tatsächlich und gemeinsam mit den anderen als das Allerhöchste auf Erden verehren. Ob er über der Vernunft noch andere jenseitige Götter anerkennen will oder muss, mag er selbst entscheiden. Da oder soweit die Weisheiten und auch die Kenntnisse an die Schrift gebunden sind, bedarf es zur Demokratie zudem zweier sozialrealer Veränderungen. Wie es etwa die Geschichte des Protestantismus belegt, bedarf es der Erfindung des Buchdrucks und der allgemeinen Schulbildung. Der „Geist“ in der Form des Wortes wurde mit der Schrift, und zwar mit und seit der vorchristlichen Achsenzeit verobjektiviert. In Urkunden wurde er zu heiligen Schriften verkörpert.

Diesen Weg wählen wir, die schriftkundigen Demokraten, auch weiterhin mit unseren Verfassungen und Konventionen. Deren einfache Leitideen, wie das deutsche „Einigkeit und Recht und Freiheit“, sind auch für mündliche Bekenntnisse und Nationalhymnen geeignet. Denn lebendig ist eine schriftliche Verfassung nur, wenn man sich an ihre Grundzüge und deren Bedeutung kollektiv rituell erinnert und bei Gelegenheit auf den Kommunikationsforen der Demokratie über ihren Inhalt auch „mündlich“ spricht und verhandelt. Die Mitglieder des jeweiligen Präambel-Volkes müssen und werden dabei auch mithilfe dieser Grundregeln die Konfliktfälle des Alltags zu verstehen und zu lösen versuchen.

4. Religionswissenschaftliche Ordnung der Diskussion von Religion und Säkularisierung (*Schmidt/ Pitschmann*)

Religiöse Ansätze galt es bislang soweit als möglich zu meiden. Schon die Idee von der weltlichen Zivilreligion erscheint religiösen Menschen als Eingriff in ihre Religion.

Religionsphilosophien, die von einem bestimmten –positiven- Glauben überwölbt und eingefärbt sind, verwehren Externen gern das Recht zur Teilnahme an ihrer Diskussion. Ähnliches trifft allerdings analog auch für die westliche Aufklärung zu. Irrationales ist ihr suspekt, und sie versucht es, wenn auch mit einigem Erfolg mit der Psychologie und der Ethnologie wissenschaftlich zu erfassen. Wegen dieser dogmatischen Ähnlichkeit wird hier auch die Idee von der säkularen Zivilreligion so nachdrücklich vertreten. Nur erlaubt deren -negativer- Kern, die Freiheitsidee samt der *Freiheit von und zu Religionen*, weit mehr intellektuellen Spielraum.

Aus religionsphilosophischer Sicht ordnen *Schmidt* und *Pitschmann* in ihrem Handbuch⁵⁹⁶ die verschiedenen Konzepte, die für das Verhältnis von Religion und Säkularisierungen angeboten werden, in beeindruckender Weise. Ihr Werk erlaubt einen vor allem religiösen Blick auf die Säkularisierung zu werfen und es legt es nahe, die eigene Ausdeutung der westlichen Zivilreligion noch einmal darin einzubetten. Etliche der aufgelisteten Konzepte waren schon in zumeist etwas

⁵⁹⁶ Schmidt, Th. / Pitschmann, Religion, 2014: „Religion und Säkularisierung: Ein interdisziplinäres Handbuch Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch“, siehe zunächst das Inhaltsverzeichnis.

anderer Form anzusprechen. Sie erfahren nunmehr eine weitere thesenhafte Wendung. Andere Positionen sind auf diese Weise wenigstens mit einem Stichwort anzufügen, das ihren Platz in dem bisherigen Dialog zumindest andeutet. Auch die große Linie lässt sich noch einmal verdeutlichen. Dabei ist die abweichende Reihung der Verfasser in Klammern gesetzt. Sie lauten:

- *Säkularisierung ohne Profanisierung? Dürkheim über die integrative Kraft religiöser Erfahrung* (I - 7 ff.),
- *Entzauberung der Welt und okzidentale Rationalisierung* (Weber) (II 14 ff.),
- *Zivilreligion* (Rousseau) (VII 77 ff.).

Diese drei Ansichten mögen bereits als geschichtliche Sichtweisen behandelt werden. Alle drei galt es zu bündeln, wobei der Focus auf die diesseitige Welt und auf den Glauben an die Präambelwerte zu legen war.

Dazu ist der für weitere Dimensionen offene *Drei-Welten-Ansatz* hinzuzufügen, der etwa im Sinne von *Radbruch* für die „vierte Welt des Religiösen“ offen ist. Zunächst einmal geht es in den drei säkular-humanen Teilwelten um das *Erkennen des Selbst*, der *Gesellschaft* und der *Natur* einerseits, andererseits um die technisch-kulturellen *Schöpfungen* des Menschen und schließlich im eher protestantischen Sinne um die *Eigenverantwortung* und die *Selbstbeherrschung*.

Dabei beinhaltet die Dritte Welt der Synthese für den Alltag und mit dem Pragmatismus schon holistische und emotionale Züge, die von religiösem Charakter sein könnten, wenn sie nicht aus anthropologischer Sicht ohnehin schon im Menschen selbst angelegt sind. Die säkulare und die religiöse Sicht bedienen sich insofern aus demselben Fundus. Auf diese Weise stehen sie strukturell zumindest auf demselben Niveau. Sie offenbaren sich als Geschwister.

Wenn man dagegen das Sakrale absolut setzt, kann man die Konzepte, die *Schmidt* und *Pitschmann* herausgestellt haben, nur etwas anders und wie folgt ordnen:

- *Rationalisierung der Gesellschaft als Versprachlichung des Sakralen* (Habermas) (III 20 ff.)

- Säkularisierung als immanente Eschatologie? (*Hegel, Troeltsch, Löwith*) (IV 36 ff.)
- *Religiöser Pluralismus und unsichtbare Religion in der säkularen Gesellschaft* (*Berger, Luckmann*) (VI 63 ff.).

Hinzu treten die politisch eingefärbten Religionskonzepte:

- *Öffentliche Religionen im säkularen Staat* (*Casanova*) (X 114 ff.)
- *Immanente Ausdeutung und religiöse Option: Zur Expressivität des säkularen Zeitalters* (*Taylor*) (XI 127 ff.)
- *Wiederkehr der Götter? Die These von der Revitalisierung der Religion* (*Riesebrodt, Pollack*) (XII 139 ff.)

Die Postmoderne und der Pragmatismus führen auch zu Folgerungen:

- *Postsäkulare Gesellschaft? Zur Dialektik von Säkularisierung und De-Säkularisierung* (XIII 151 ff.)
- *Multiple Modernities* (*Eisenstadt*) (XIV 164 ff.)
- Religion als Sinn für das Mögliche (*James, Dewey*) (IX 99 ff.).

Die zwei Gegenmodelle lauten

- *Eigenständigkeit der Moderne* (*Blumenberg*) (V 49 ff.)
- *Religion in der Perspektive der Systemtheorie Luhmanns* (VII 90 ff.)

Ihnen ist der ethnologische Ansatz der Zivilisationen anzufügen. Es fehlen die naturalistische Einordnung der Soziobiologie und der Aspekte des Schöpfer- und Lenkergeistes von Naturgesetzen sowie die physikalische Kosmologie. Man kann auch die Diskussion der Wahrheitslehren noch hinzufügen, soweit man ihnen einen eigenen Charakter zumisst.

Der moderate (offene) Drei-Welten-Ansatz, der die Zivilreligion erst tragfähig macht, erlaubt etwas mehr.

Er gestattet zunächst, den *logischen Idealismus* als *Ablösung* der monotheistischen Buchreligionen durch den Säkularismus zu sehen, und zwar in der Welt der idealen Bildung und der städtischen Kunstfertigkeiten. Der *Naturalismus des Konkreten* bildet die wertfreie Gegenwelt des Empirischen und des Funktionalen, der Komplexität und der Selbstorganisation. Aber er offeriert auch eine Brücke, denn jede Religion muss auch eine Naturerklärung bieten. Jenseits der Natur kann es dann einen Schöpfer geben, der auch für Naturgesetze, die bekannten und die künftigen, verantwortlich und über sie mit bestimmbar ist. Aber der kreative und regierende Geist kann auch der Natur und jeder ihrer Subsysteme selbst innewohnen.

Der *Pragmatismus des Alltags* bildet und sucht zwischen beiden Welten die lebendige Mitte. Er verfügt über halbkonkrete und halbverfremdende mystische und symbolische Elemente, schon deshalb, weil er nicht auf Letztbegründungen setzt und sich auch nicht mit dem ganz Konkreten begnügen kann. Doch ohne beides, ohne den *geistigen Hintergrund* und den *Sachbezug* kann auch er nicht existieren.

Die Idee von der *weltlichen Zivilreligion* gehört zunächst einmal zur dritten Welt. Aber die beiden anderen Welten gehen ihr voran, und diese Lebenswelt erweist sich, vor allem, aber auch nicht ausschließlich, als deren *künstlich-menschliche* Synthese. Damit ragt diese Art von postmoderner Zivilreligion über jede vormoderne „mittelalterliche“ Religion hinaus, die mit ihren Offenbarungen ebenfalls das Selbst des Menschen, die Gesellschaft und die Natur für den Menschen zu deuten und zu formen sucht und die zugleich die „Verfasstheit“ einer Gesellschaft direkt mitzuprägen hatte.

Gemeinsam ist allen nunmehr vier Ansätzen, dem Idealismus, dem Naturalis, dem Pragmatismus und auch den großen Religionen, die Grundidee der negativen Theologie, dass es das Bedürfnis des Menschen nach Erkenntnis gibt, aber dass nicht alles zu ergründen ist. Auch die weltliche *Freiheitsidee* beruht darauf. Aber, so lautet das Credo weiter, für das, was er selbst erschafft, ist der erwachsenen Mensch wenigstens zunächst einmal selbst verantwortlich, als einzelner Akteur, als Gruppe und auch als Gesellschaft.

Das Handbuch benennt auch wichtige *Standardkonflikte* aus der Sicht der Religion, und zwar zwischen

- *Glauben und Wissen* (291 ff.),

- *Religion und Wissenschaft* (305 ff.),
- *Religion und Menschenrechten* (318 ff.) sowie
- *Religion und säkularem Rechtsstaat* (330 ff.).

Insoweit lautet die Antwort aus der Sicht der weltlichen Zivilreligion, im Innen-bereich der menschlichen Gesellschaften nehmen Wissen, Wissenschaft, Menschenrechte und der säkulare Rechtsstaat den Vorrang im *öffentlichen Bereich* ein. Ansonsten aber vermag aber gerade sie die religiöse Toleranz im Privaten nicht nur zu sichern, sondern auch als Teil der von ihr verherrlichten aufgeklärten Freiheit zu einem ihrer *Markenzeichen* zu erheben. Das schließt nicht einmal aus, bestimmten traditionellen Religionen im öffentlichen Bereich etwa durch Staatsverträge eine *Nebenrolle* einzuräumen. Das bedeutet für die betreffenden Religionen, dass sie sich grundsätzlich der politischen Seite der Aufklärung *unterwerfen*. Insofern verstehen sie sich dann auch als „Zivilreligionen“, wie sie Bischof *Huber* sieht, aber solche im religiösen Sinne. Dafür etwa kann der vorrangig weltliche Staat sie auch bei ihren klassischen Tätigkeiten, denen im Sozialbereich, nachhaltig unterstützen

Für die Möglichkeit einer *weitergehend* durch privaten Glauben oder gesellschaftliche Verankerung im kulturellen Subsystem in einer *vierten Welt* erweist sich eine säkulare Zivilreligion schon deshalb offen, weil sie sich selbstkritisch vor allem auf das Diesseitige und den Menschen beschränkt. Danach ist ein gutes *Nebeneinander* von „freiem“ aufgeklärtem Wissen und einem positiven Glauben ermöglicht, der auf eine *externe Verankerung* und damit auf eine *Überwölbung* des Menschen setzt und der auch die Natur im naturwissenschaftlichen Sinne mit erfasst.

Diese Offenheit bezieht der säkulare Humanismus von der ersten Ideen-Welt des Denkens und Zweifelns. Den, wie sie meint berechtigten, Stolz auf das Denken erfährt sie jedoch vor allem aus der Anwendung desselben auf die zweite Welt, die Natur, und aus den eigenen sozialrealen und technischen Schöpfungen. Die Brücke zwischen beidem bietet die demütige hochmittelalterliche Idee, dass die menschliche Kunst die Natur nachahmt. *Ars imitatur naturam.*⁵⁹⁷

⁵⁹⁷ Siehe etwa Kaufmann, M., „Ockham's Theorie des Kunstproduktes“, 2010, 73 ff. im Sammelband „Ars imitatur naturam. Transformationen

Hinzu treten zwei Konflikte, die bei der Säkularisierung ansetzen, nämlich zwischen

- *Säkularisierung und Weltgesellschaft* (343 ff.) und
- *Säkularisierung und den Weltreligionen* (356 ff.).

Die Existenz einer vor allem gesamtwestlichen säkularen Zivilreligion, die neben solchen Zivilisationen steht, die religiös dominiert sind, ist zu bedenken, und diese Erkenntnis relativiert die Verherrlichung der Säkularisierung. Deshalb war auch der Begriff von der westlichen Zivilreligion zu wählen, auf dem gleichen Niveau anzudeuten und er war zwar mit Stolz für seine Folgerungen, aber auch als Zeichen von postmoderner Selbstkritik zu wählen. Diese Einsicht führt dann jedoch zu ethnologischen Betrachtungen einerseits und zum Toleranzgebot andererseits. Die westliche Welt ist vor allem durch die Aufklärung, durch das Selbstdenken, die Wissenschaft, die Bildung und die Technik geprägt.

Aber es zeigt sich aus säkularer Sicht auch, dass es so etwas wie eine *Naturethik der Gerechtigkeit* gibt, etwa als die Gegenseitigkeit mit dem Ziele der Kooperation und die blind-soziale Schwarmvernunft. Auch *Küings* Weltethos der Religionen zeigt an, dass diese Art von Ethik von universeller Art ist. Zu ihr gehört auch der universelle Individualismus, der sich für den Menschen auf der menschlich-seelischen Ebene wie im analogen gesellschaftlich-kulturellen Bereich zeigt und auswirkt.

Schließlich bleibt die gemeinsame und dialektische Frage nach dem *Jenseits*, und zwar auch als Werden und Vergehen, als Transzendenz und Nichts, als Emergenz und Zerfall sowie als Unergründlichkeit und Zweifel.

eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit“.

III. Kulturelle Aufspaltung: Demokratischer Rechts-Humanismus als allgemeine Zivil- und als nationale Staatsreligion

1. Verfassungsstaat und Präambelvolk, verrechtlichte Würde-Metaphysik

Mit dem Wort von der Zivilreligion ist also die Frage aufgeworfen, ob nicht auch die vorwiegend weltlichen Staaten zumindest eine eigene Zivilreligion besitzen. Die Antwort, die sich aus der Deutung dieses Begriffs ergibt, lautet zu einer plakativen Hypothese verdichtet: Es könnte sich zumindest um eine verkappte Staatsreligion handeln, hinter der ein weicherer ziviler Humanismus der Menschenrechte und der Demokratie steht.

Dass immerhin jenseits des Staates noch Gottesbezüge möglich sind, aber keinesfalls überwiegen dürfen, zeigt etwa die Doppelspurigkeit der außerhalb der Staatsverfassung angesiedelten Präambel des deutschen Grundgesetzes. Sie lautet:

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

Außerhalb der Verfassung erklärt das deutsche Volk zunächst sein offenbar kollektives „Bewusstsein“. Auf diese Weise stellt es sich als eine übermächtige Persönlichkeit vor, die dann nachfolgend eine den Staat erst wieder bildende Verfassung in Kraft setzt. Danach spricht das Volk von seiner Verantwortung. Es begreift sich insofern also als autonom. Damit erst kann es sein Tun verantworten, sieht sich allerdings auch in einer doppelten höheren Rechtsfertigungspflicht, und zwar vor Gott⁵⁹⁸ und, sprachlich gleichrangig, vor den Menschen. Für

⁵⁹⁸ Zu einer heutigen theologischen Sicht auf „Gottes Handeln in einer komplexen Welt“, siehe: Bongardt, Freiheit, 2006, 335 ff., u.a. 357 („Menschen haben begrenzte, aber nicht wirkungslose Möglichkeiten, die Achtung menschlicher Freiheit und Würde – oder auch der Natur – so in den Code sozialer Systeme zu übersetzen, dass es der Selbsterhaltung der Systeme nutzt, lebensdienlich zu sein, mit anderen Worten: den Willen Gottes geschehen zu lassen. Möglicherweise werden die Grenzen dieser Handlungsmöglichkeiten allzu häufig deutlicher ins Bewusstsein treten als deren Chancen. Gerade dann kann die Hoff-

diejenigen, die nicht an einen Gott glauben, bleibt damit der Bezug auf die Humanität. Doch auch wer an einen Gott glaubt, muss dulden, dass offenbar nicht alternativ, sondern stets kumulativ die Verantwortung gegenüber den Menschen besteht.⁵⁹⁹

Zusätzlich treten in der Präambel im Übrigen auch die deutschen Bundesländer als eigene Rechtspersonen auf.⁶⁰⁰ Das Volk sieht sich also zugleich als Kollektiv, das sich aus staatsähnlichen Bundesländern zusammensetzt. Die Idee des Bundes bestimmt daher insofern auch die deutsche Staatsform, womit auch der Beitritt zu größeren Bündnissen, wie der EU oder den Vereinten Nationen, in der Grundidee des Föderalismus mit angelegt ist.

Zu betonen sind noch einmal das Wort vom „*tiefen Glauben an diese Grundfreiheiten*“ und der Satzteil „*vom gleichen Geist beseelt*“. Ähnliche Grundbekenntnisse enthalten etwa auch die Präambeln der Europäischen Menschenrechtskonvention von 1953 und der künftigen

nung, dass die Möglichkeiten Gottes über die Grenzen dieser Welt hinausreichen, ermutigen.“). „Jenseits“ der menschlichen Freiheit in System und Natur regiert also die „Möglichkeit Gottes“.

⁵⁹⁹ Aus der „*Verantwortung vor Gott*“ soll sich jedenfalls keine antiatheistische oder sogar pro-christliche Auslegungsmaxime für das Grundgesetz ergeben: Starck, in: Starck, in: Mangoldt/Klein/Starck, Grundgesetz, 2010, Präambel, Rn. 36; Kunig, in: Münch, I./Kunig, Grundgesetz, 2012, Präambel, Rn. 16; Dreier, in: Dreier, H., Grundgesetz, 2013, Präambel, Rn. 18 ff.; anderer Ansicht aber: Hollerbach, Grundlagen, 2001, § 138, 518. Die Bekenntnisfreiheit des Art. 4 I GG steht zumindest nicht entgegen. Die Analogie zur Art des heutigen Eides vor Gericht in religiöser oder wahlweise weltlicher Form tritt ebenso zu Tage wie die Erinnerung an die Beschwörung von mittelalterlichen Verfassungen und Verträgen. Jeder bindet sich an seine Weltanschauung. Ausführlich und verfassungsvergleichend zur Frage von „Gott“ im Verfassungsstaat: Häberle, Gott, 1987, 3 ff., 15: Dass ein innerer Zusammenhang zwischen der gottesbezüglichen Verantwortungsklausel, der Menschenwürde und dem verfassungsrechtlichen Toleranzgebot bestehe, sei eine „*kulturanthropologische Aussage*“.

⁶⁰⁰ Allerdings haben die Länder die „Einheit und Freiheit“ nur „vollendet“ und sich somit nicht frei die Verfassung gegeben: Huber, in: Sachs, Grundgesetz, 2014, Präambel, Rn. 29; Starck, in: Mangoldt/Klein/Starck, Grundgesetz, 2010, Präambel, Rn. 20. Es bleibt zudem die grundrechtliche Bereitschaft zur Einigung Europas: BVerfGE 73, 339, 386. Die Art einer analogen Neuschaffung einer Verfassung durch die nationalen Völker und Staaten sowie die Gemeinschaft Europas selbst wird damit angedeutet. Diese erlaubt ihrerseits einen entsprechenden Rückschluss und erinnert an den Ursprung des deutschen Föderalismus.

Grundrechtecharta der Europäischen Union. In der Präambel der Grundrechtecharta⁶⁰¹ treten die „Völker“ zunächst als aktive und entschlossene Willenspersonen und Akteure in Erscheinung. Sie erklären ihre „gemeinsamen Werte“, die zugleich der „friedlichen Zukunft“, also dem Frieden dienen, und zwar mit den Worten:

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

Der zweite Absatz lautet dann wie ein Credo:

„(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.“

Die Religion, die die deutsche Fassung als „geistig-religiös“ aufgreift (engl. „spiritual heritage“), meint also offenbar die nicht einmal ausdrücklich genannte christliche Religion, wird aber sogleich mit der Idee des Geistes verknüpft.

Mehr als einhundertvierzig Völker verfügen in ihren Verfassungen über ähnliche Präambeln, sodass man insofern auch von „Präambelvölkern“ sprechen kann und damit staatliche Zivilgesellschaften meint, die sich nach ihrem religionsnahen Selbstverständnis gottgleich selbst eine Verfassung geben.

Zu erinnern ist daran, dass der Zweite Weltkrieg bei vielen Menschen eine Glaubenskrise ausgelöst hat. Die alte philosophische Strömung des Existenzialismus bis hin zum Nihilismus wurde zu Lasten des Glaubens an das Regiment eines barmherzigen Gottes und der Idee der göttlichen Nächstenliebe mit mehr Kraft versehen.

⁶⁰¹ Dazu, dass die meisten Verfassungen auf der Welt mit Präambeln beginnen, siehe: Stern/Tettinger, in: Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006, Rn. 12 (und zwar 143 der 191 der Sammlung „constitutions of the countries of the World“).

Nachdem sich das Volk als solches demokratisch aufgestellt hat, „macht“ es sich ein Menschenbild.

Das moderne westliche Menschenbild, wie auch immer im Einzelnen zugeschnitten, entspringt dem Gedanken, dass der Mensch ein Vernunft-Subjekt ist, das sich in der Welt einer Metaphysik bewegt, und zwar in Deutschland vor allem einer Metaphysik im *kantschen* Sinne.

Der Begriff und die Idee der „Menschenwürde“ beherrschen das Menschenbild. In der neuen EU-Grundrechtecharta (2009) bildet die Menschenwürde ebenso wie in der deutschen Verfassung eine wichtige Brücke. Die erstrangige Idee der unantastbaren Menschenwürde entspringt zum einen der Logik, die Grundlagen festzulegen. Aber sie gemahnt dabei auch, ganz im Sinne der christlichen „*imago dei*“, an die Idee des ersten Gebotes, das die Alleinherrschaft des einen Gottes bestimmt. Das (Selbst-)Subjekt Mensch und dessen Souveränität werden als allererstes und zudem mit einem staatsdemokratischen Bekenntnissatz festgeschrieben.

Aus der demokratisch-majestätischen Würde des Menschen ergeben sich die nachfolgenden Grundrechte. Auf europäischer Ebene folgen der Idee der Menschenwürde deren Ausprägungen als Dreieinigkeit von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“.

Das deutsche *Bundesverfassungsgericht*⁶⁰² erklärt im Jahre 1977 zwar: „*Das Urteil darüber, was der Würde des Menschen entspricht, kann daher nur auf dem jetzigen Stande der Erkenntnis beruhen und keinen Anspruch auf zeitlose Gültigkeit erheben.*“ Aber es fügt dennoch für die Gegenwart an, dass es von verfassungswegen gehalten sei, in der Menschenwürde den „*allgemeinen Eigenwert, der dem Menschen kraft seiner Persönlichkeit zukommt*“, ⁶⁰³ zu sehen. Der deutsche Staat dürfe

„*den Menschen nicht zum bloßen Objekt des Staates machen oder ihn einer Behandlung aussetzen, die seine Subjektqualität prinzipiell in Frage stellt*“⁶⁰⁴.

⁶⁰² BVerfGE 45, 187, 229.

⁶⁰³ BVerfGE 30, 1, 2 (Leitsatz 6), siehe auch: 173, 214 (abweichendes Votum).

⁶⁰⁴ BVerfGE 50, 166, 175; 45, 187, 228; 64, 261, 284.

Daraus folgt ein Subjektstatus, der wiederum den Menschen zum Herrn erhebt.⁶⁰⁵ Er erzwingt zugleich das Gegenprinzip des Objekts, etwa als „Sache“, demgegenüber ein anderer Mensch oder der demokratische Staat die Rolle eines Eigentümers einnehmen kann.

Im Jahre 2009 erläuterte das *Bundesverfassungsgericht* wengleich ebenfalls mit einer zusätzlichen kulturellen Einschränkung:

*„Dem Schutz der Menschenwürde liegt die Vorstellung vom Menschen als einem geistig-sittlichen Wesen zugrunde, das darauf angelegt ist, in Freiheit sich selbst zu bestimmen und sich zu entfalten“.*⁶⁰⁶

Zugespitzt kann man überall dort, wo westliche Staaten oder auch die europäischen Staaten sich als Staatengemeinschaft kulturell gebunden auf die Menschenwürde oder auf die *dignity of man* stützen, von einer in den Verfassungen und Konventionen „verrechtlichten Würde-Metaphysik“ sprechen.

2. Postmoderne und Zivilreligion, einige Thesen

Vom Staatenbezug ist zur (rechts-) politischen Seite der Philosophie überzuwechseln.

Hinter dem Humanismus steht die gesamte abendländische Philosophie und mit ihr auch ihre Brüche. Das vielfältige und widersprüchliche Menschenbild, das der politische Humanismus zur Menschenwürde verdichtet, steckt in der Gesamtheit seiner Hauptausprägungen. Auf sie ist wenigstens kurz zu blicken. Der weltliche heilige Geist des Menschen beruht auf bestimmten geistigen Subkulturen.

⁶⁰⁵ Ein wachsendes Interesse an der Beschäftigung mit dem Zusammenhang von Recht und theologischen, beziehungsweise mythologischen Vorstellungen in einem „*Staat der Glaubensfreiheit*“ konstatiert Pawlowski, *Probleme*, 1989, 13 ff. (u. Hinw. auf: Hübner, K., *Wahrheit*, 1985 und Habermas, *Theorie*, 1981). Eine seiner Thesen lautet: „*Der Staat kann sich und seinen Gesetzen nicht von sich aus Verbindlichkeit beilegen, ohne zum Glaubensstaat zu werden*“.

Siehe auch: Ehrhardt, *Mythologie*, 1989, 139 ff., der mit einem Satz Schellings beginnt: „*Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge*.“ (Schelling, *Werke*, 1856-1861, Band XIII, 256).

⁶⁰⁶ 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.

Der Begriff der Zivilreligion meint im Kern die verkappte Heiligung der westlichen Philosophie, und zwar genauer noch der vorherrschenden und auch der mitherrschenden Haupt- und Neben-Philosophien in ihren jeweiligen ordnungspolitischen Ausprägungen. Heute ist die deutsche, wie dann analog auch jede andere Verfassung vermutlich vor einem eher ganzheitlichen fragmentarischen Hintergrund der Philosophie der Postmoderne zu sehen.

In einem schnellen zweistufigen Überblick könnte man die westliche Philosophie, die fast immer auch eine bestimmte Rechtsphilosophie mit enthält, wie folgt ordnen: als Moderne (I) und die darauf aufbauenden Postmoderne (II). Danach umfasst die Postmoderne die Moderne. Die Aufklärung verkörpert die klassische Philosophie und mit ihr die dazu gehörigen Rechtsphilosophien.

(I) Die drei ewigen und klassischen Grundhaltungen der Philosophie, an die *Jaspers* erinnert, betont für die deutsche Rechtsphilosophie etwa *Arthur Kaufmann*.⁶⁰⁷ Ergänzt man sie um eine Analogie zu den Lebensphasen des Menschen, lauten sie wie folgt:

(1) Die erste Grundhaltung besteht im Staunen mit der fast kindlichen Seinslehre der Ontologie einschließlich der objektiven Rechtswertelehren und der an sich objektiven Idee des Herrn über das Eigentum. Die Freiheit als Liberalismus des freien Bürgers bindet sich gern an diese Sicht. Denn „Jedem das Seine“ heißt auch „jedem das Seine lassen“.

(2) Der Zweifel der Heranwachsenden, der die gesamte Erkenntnistheorie begründet, hat den selbstkritischen Rationalismus hervorgebracht, der auch die sozialwissenschaftlichen empirischen Untersuchungen beflügelt und zur halbmathematischen ökonomischen Analyse des Rechts geführt hat. Der Utilitarismus als Nutzenrechnung gehört sicherlich dazu. Vermutlich zählen auch die pragmatischen Gerechtigkeitsideen der Wechselseitigkeit und die Gleichheit der Personen nicht zum Staunen über die Welt, sondern zum Zweifel an ihrer Gerechtigkeit. Insbesondere die Reziprozität bildet eine mechanistische und fiktive Hilfslösung, die aus diesem Zweifel an der Idee einer idealen, sich notfalls selbst heilenden Ordnung erwächst.

⁶⁰⁷ Kaufmann, A., *Theorie*, 1985, 15 ff.; Kaufmann, A., *Recht*, 1991.

(3) Der egoistische Selbstbezug des Erwachsenen führt zum stolzen Subjektivismus, aber in seiner selbstkritischen Form steigert er sich eben auch zum Existenzialismus des Einsamen.

Die ontische Ausprägung des Subjektivismus hat die Idee der verrechtlichten Menschenwürde mitbestimmt. Würde heißt insofern, ein (Selbst-)Subjekt zu sein. Daraus folgt für den Staat und seine Gesellschaftsordnung, dass er den Menschen niemals zum bloßen Objekt degradieren darf.

Aus der Not heraus führt aber erst die Wir-Solidarität unter den Menschen, und zwar um des Menschens selbst willen, zum geistigen Bund des Vertrauens. Dieser Bund des Trostes und der Hilfe bildet den üblichen Ausweg aus der geistigen Existenzkrise. Die allgemeine Not führt also zu einer Art humaner Wir-Subjektivität einer Gemeinschaft.

Damit haben „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ ihre mutmaßlichen philosophischen Wurzeln angedeutet.

(II) Zur Moderne der Aufklärung treten die verwandten Elemente, die klassische Transzendenz, die gegenwärtige Offenheit der „offenen Gesellschaft“ und der Umweltbezug des Menschen hinzu.

Die Postmoderne erfasst dann die Summe der gesamten Moderne und ihrer synthetischen Vereinigungslehre. Diese Art der ganzheitlichen Ausschau auf eine letztlich nicht fassbare Komplexität bildet dann eine Art weiche Über-Zivilisationslehre, die auf die Lebensphasen übertragen vor allem „ältere weise“ Frauen und Männer verkünden.

Die heutige Postmoderne besteht dann zivilisatorisch gefasst etwa aus:

- (1) einer lebensbejahenden, weil evolutionär-lebendigen Sicht auf das Sein,
- (2) einer kalten spieltheoretisch-politischen Sicht und
- (3) der den Absturz mit assoziierenden Chaos-Rand-Theorie.

Die strukturelle Seite der Systemtheorie erlaubt der Postmoderne ferner, „alles mit allem“ zu vernetzen, die Idee der Osmose der Zelle aufzugreifen, für das Neue auf Gleichungen mit Unbekannten zu setzen und selbst noch für das Wirbelmodell des Chaos offen zu sein.

Schon die *sokratische* Philosophie beruht überdies auf der Grundhaltung, immer mehr Fragen als Antworten zu haben; auch das Wort von der Idee, die ein bloßes Abbild meint, zeigt die demütige Unvollkommenheit und die Furcht vor weltlichen Fundamentalismen.

Am Ende aber eröffnet die formale Systemtheorie dann doch noch die Idee eines höchsten ewigen Kosmos als höchstes „lebendiges Weltsystem“, das zumindest alle großen und kleinen halbautonomen Subsysteme umfasst und zumindest mathematisch betrachtet eher ein „unerforschliches Mehr“ des Ganzen als die einfache Addition seiner Einzelteile bedeuten müsste.

(III) Daran glauben wir auf nationaler Ebene von verfassungswegen. Transnational verstehen wir die westliche politische Welt als von einer höchsten Trinität regiert. Deren drei Elemente, deren Dreizahl aber nur modellhaft für die Komplexität der Welt steht, lauten, und zwar in dieser Reihung: „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“. National vermögen wir diese Dreieinigkeit, deren Hauptgewicht auf der Freiheit und damit auf dem Individualismus liegt, noch einmal gesondert abzuwägen. Auch vermögen wir diese „humanen Binnensichten“ mit analogen Ideen aus dem Bereich der klassischen extern verankerten (Buch- und Natur-) Religionen abzusichern. Insofern erscheint es also als begründet, von einer „weltlichen westlichen Religion“ des „demokratischen Rechts-Humanismus“ zu sprechen.

Damit soll das Element „Weltliche Religion: Seele, Person und Präambel-Volk“ umschrieben sein. Es folgt der Blick auf die westlichen Ethiken.

3. Teilbuch

Westliche Ethiken

Individual-, Leit- und Fachethiken

8. Kapitel

Individuelethiken und Selbstidee Menschenwürde

I. Individualethiken: Westliche Traditionen

1. Einleitung

Kulturen erweisen sich als halbkonkrete und hoch komplexe Gesamtsysteme. Leitidee helfen zwar dabei, deren Identität nach dem Modell von „Einheit in der Vielfalt“ aufzubauen und zu erhalten. Aber auch sie stehen in einem Umfeld von Gegen- und Nebenidee und in dem praktischen Zwang, die Menschen, die sie leiten und damit in eine bestimmte Richtung führen sollen, „als Menschen“ zu beachten, und zwar dabei je nach Idee, vorrangig individuell, interpersonal, kollektiv oder universell. Auch haben die aktiv gedachten Leitideen das Umfeld, das soziale wie auch das natürliche, mit in sich aufzusaugen und zu spiegeln.⁶⁰⁸

Die sehr groben Ausgangsthesen lauten:

- Für die Einheit sorgt der Grundgedanke des gesamtwestlichen Humanismus, der auf einem vor allem philosophischen Individualismus aufbaut.
- Darunter existieren unterschiedliche, aber ebenfalls monarchische Leitbilder vom Menschen, wie der (eher französische) teilhabende Bürger der Bürgerrechte, der (vor allem angloamerikanische) Freie im Sinne des Liberalismus oder das vor allem deutsche Bild vom würdigen Menschen.
- Fachethiken ergeben sich dann, wenn man etwa die Politik, die Wirtschaft, das Recht oder die Gesellschaft absolut setzt. Deren jeweiliger Rang und damit auch Vorrang untereinander ist wieder vom jeweiligen national vorherrschenden Leitbild abhängig.

⁶⁰⁸ Der Text der neu gefassten Kapitel 8 bis 10 ist weitgehend identisch mit Textteilen der dritten Auflage der Schrift, „Menschenwürde-Idee und Liberalismus – zwei westliche Glaubensrichtungen“, 2016, . Dort ist der Schwerpunkt allerdings auf die Alternativität von Menschenwürde-Idee und Liberalismus gelegt; hier geht es um die *sozialrealen Ausprägungen* der zivilreligiösen Überidee des gesamtwestlichen (Präambel-)Humanismus.

Die *Vielfalt* jeder Ethik ergibt sich daraus, dass das gute oder nützliche oder auch das vernünftige Verhalten sich auf *bestimmte Falltypen* bezieht. Ethiken sollen Entscheidungshilfe leisten. So fragt der *Freie* sich selbst, soll ich so handeln oder nicht. Dazu wird er, als vernunftbegabter Mensch auch auf die Erfahrung und den Rat der anderen zurückgreifen (können). Er wendet sich damit an die Gesellschaft der Gleichen und Nächsten. Sie kann und wird ihn auf ihre Regeln, Sitten oder auch Rechte verweisen.

Aus der Sicht des Rechts gilt es, *konkrete Sachverhalte*, die sich wiederholen, aus dem Strom der Ereignisse herauszukristallisieren, deren *Wert* oder *Nutzen* für den *Einzelnen* und auch für die *Gemeinschaft* der Einzelnen zu bestimmen und sie dann einigermaßen sinnvoll zu vertypen. In welcher Reihenfolge auch immer. So wird vielfach erst der spätere *Schaden*, die falsche Handlung zu bewerten helfen. Regeln sind zudem mit Ausnahmen offen zu halten. Gesetzgeber, Richter und sonstige Entscheider verfügen auch über einen Gestaltungsspielraum. Insofern existiert, jedenfalls in der Rechtspraxis, eine Art von Sach- oder Fallgerechtigkeit, die zugleich mit einer großen normativen Gestaltungsfreiheit von großen und kleinen „Herrschern“ einhergeht, so dass uns die an sich blinde Gleichheit als höchstes Gut der Gerechtigkeit gilt.

Die Buntheit und der Sachbezug der Rechte zeigen sich schon auf der abstrakten Ebene der demokratischen Verfassungen, So sind dort zum Beispiel so verschiedene Freiheitsrechte zu finden wie die Freiheit von Sklaverei, das Recht auf Eigentum und die Meinungsfreiheit und im Hinblick auf Ausnahmen gibt es gleichwohl die Freiheitsstrafe, die Steuerpflicht und den Ehrschutz. Umso wichtiger ist es, diese Vielfalt mit monarchischen Leitideen im ganz Allgemeinen bündeln zu können.

Zu beginnen ist mit dem gesamtwestlichen Individualismus und einem Rundblick. Dazu sind einige weitere Hypothesen in den Diskussionsraum zu stellen, die nunmehr auch auf eine gewisse erste Evidenz setzen, aber nachfolgend zu unterlegen und zu verfeinern sind.

Ich und Selbstsubjekt, Herr und Person. Der Mensch erscheint uns wenigstens in den westlichen Kulturen zunächst einmal als sich selbst unterworfen. Er ist ein Individuum, ein Ich, er denkt⁶⁰⁹, verfügt über

⁶⁰⁹ Siehe erneut: Descartes (Buchenau), Prinzipien, 1641/1992, I, 7: „Haec cognitio: ego- cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima“

das Eigene und ist damit auch für sein eigenes Tun verantwortlich. Er zeigt sich somit vor allem als ein „Selbstsubjekt“. Aus diesem „Selbst“, das ihn (zumindest auch) selbstbestimmt und autonom leben lässt, schöpft er seine Würde.

Deshalb ist er auch gemeinsam mit anderen „Gleichen und Nächsten“ zur demokratischen Selbstregierung fähig. Ebenso gilt uns die Freiheit der Freien, also die „Person Mensch“ im zivilen Sinne als heilig. Diese doppelte, sowohl individuelle als auch personale Art des Humanismus regiert unsere westliche Welt im Diesseits, und zwar als ein Dogma, ein Axiom, eine Letztbegründung oder eben auch als ein säkularer fester Glaube.

Universell und damit jeder zumindest größeren Kultur zu eigen, dürfte das Bild vom „Herrn“ (Lord) sein. Und jeder Herr, erst recht jeder Oberherr, egal ob religiöser oder weltlicher Art, legt offenbar Wert darauf, von Menschen „verherrlicht“ zu werden. Insofern geht es beim ewigen Streit um die Herrschaft vorrangig um die Verteilung, das Ausmaß und die Anerkennung dieser Herrenrolle und damit auch um die Begründung aus dem inneren Wesen ihres Trägers, aber nicht so sehr um deren Existenz. In den Demokratien gilt uns grundsätzlich jeder Mensch als Mitregent und somit als ein Herr unter Herren, wengleich nur innerhalb eines bestimmten Herrschaftsgebietes. Das Potenzial jedoch, in diese Herrenrolle eintreten zu können, ist jedem Menschen eigen; es bildet einen Teil seiner angeborenen Freiheit.

(„Diese Erkenntnis: ich denke, also bin ich, ist von allen die erste und zuverlässigste.“). Dazu auch: Husserl (Biemel), *Krisis*, 1935/1976, 82 ff., 85: Das Ego sei bei *Descartes* vielfältig als „mens sive animus sive intellectus“, also lediglich unter Ausschluss des Leibes zu verstehen. Zudem etwa: Schäfer, Rainer, unter den treffenden Titel „Zweifel und Sein: der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in *Descartes' cogito*“, Schäfer, R., *Zweifel*, 2006, siehe etwa 98 ff., 102 ff. (§ 8 *Die Intuition des Ichs als Voraussetzung für die reflexive Selbstidentität und die Bildung von Universalien.*). Siehe zum Bezug zur Seele: Perler, *Faculties*, 2013, 9 ff., 9 ff. (“What are Faculties of the Soul? *Descartes and his Scholastic Background*”).

Siehe aber ebenfalls erneut schon Augustinus (Schmaus), *De trinitate*, 418/1935, 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)“.

Auch ist sogleich auf eine allerdings vielfach diffuse Unterscheidung hinzuweisen. Zu trennen ist am einfachsten und grob zwischen innen und außen, verfeinert zwischen *innerer Würde* und *äußerer Freiheit* und noch komplexer

- zwischen dem Menschen als „würdigem“, weil angeblich real mit Vernunft begabtem „Selbstsubjekt“. Auch der Sklave und der Fremde haben danach innere Würde. Aus diesem -spekulativ- angenommen *inneren So-Sein*⁶¹⁰ ergibt sich dann der *Anspruch* auf Achtung der Würde im Außenverhältnis, und zwar gegenüber jedermann und gegenüber jeder Gesellschaft.

- Und: dem freien Menschen als „liberale Rechtsperson“ oder auch als „soziale Teilhabe-Person“.⁶¹¹ Dieser Art der Personalität wird dem Freien oder dem Mitglied zunächst *von außen* zuerkannt, und zwar durch die anderen Freien per Vertrag oder durch die sozialethische Verfasstheit einer Gesellschaft. Dieses *Sollen* erst erschafft, so scheint es, eine Art von künstlich-kulturellem So-Sein. Es begründet dann wiederum die entsprechende innere Identität des Menschen als eines Freien mit Freienrechten oder als Mitglied mit Teilhaberechte zumindest mit. Der Sklave und der Fremde sind danach zwar möglicherweise vernünftiges Wesen, aber darauf kommt es überhaupt nicht an. sie verfügen jedenfalls über keine anerkannten Rechte. Sie werden dem Sklaven oder dem Fremden solange verwehrt, bis er von seinem Herrn beziehungsweise von der jeweiligen Gesellschaft freigesprochen und er dort als Freier auftreten kann oder bis er als Fremder dort mit einer Gastrolle mit Gastrechten bedacht wird.

Naturethik. Doch zumindest kennt auch die biologische Natur *analoge soziale Rollen*, den *Kampf um Achtung und Herrschaft* und das Handeln von Akteuren, wenngleich nicht in dieser humanen Komplexität

⁶¹⁰ Methodisch bildet diese Sicht wohl eine Variante des "Hermeneutischen Realismus" von Koch, A., Realismus, 2016. Aus der Verlagsankündigung (Hervorhebungen nicht im Original): So gilt, "dass das *Reale* zwar von einzelnen Meinungen und Wahrnehmungen unabhängig ist, nicht aber davon, dass es überhaupt *Meinungen und Wahrnehmungen* gibt. Wir, die *endlichen, raumzeitlich verkörperten Subjekte*, sind also kein Zufall, sondern notwendig für die *Existenz des materiellen Raum-Zeit-Systems*, das uns andererseits weiträumig umgibt und *keineswegs unsere Konstruktion oder Fiktion* ist (Subjektivitätsthese)."

⁶¹¹ Zum *philosophischen Überblick* siehe die Einleitung zum Sammelband „Der Personenbegriff in der Geschichte der Philosophie“, Mohr, Einleitung, 2001, 25 ff. , 25 ff.

und Flexibilität. Wer den Menschen also auch als ein Naturwesen begreift, der kann die Ideen von Würde und Person zudem mit dem Gedanken untermauern, dass sie einer hocheffektiven Art von *Natur-Ethik* je nach Sichtweise entsprechen oder ihr sogar entstammen. Menschlich ist jedoch die vernünftige Art des Erkennens und der Deutung der Welt und das bunte Wesen seiner Gesellschaften und damit auch sein „Selbst“.

Zivilreligion. Mit *Höffe* formuliert glauben wir in diesem Sinne vorzugsweise an das Leitbild vom „aufgeklärten Liberalismus“⁶¹², dem sich auch die lebensweltliche Postmoderne noch nicht entziehen kann. Gebunden ist die Freiheit danach allerdings auch, und zwar an die Aufklärung. Diese Art von *Rückbindung* bildet dabei schon einmal eine Religion im strukturellen Sinne. Diese Freiheitsethik, ihre Werte⁶¹³ und ihr Zweck bilden den inhaltlichen Kern der gesamtwestlichen Zivilreligion.

⁶¹² Höffe, in seiner „Kritik der Freiheit: Das Grundproblem der Moderne“, 2015, 14; vgl. auch 31 f. (Hervorhebungen nicht im Original: "Die Freiheit ist zum *umfassenden Grundbegriff der Moderne* geworden. Als Brennpunkt des genuin modernen Selbstverständnisses betont sie die *Individualität und Eigenverantwortung* des Menschen; sie verändert die *sozialen und politischen* Beziehungen und deren Institutionen; sie bekräftigt den Aufschwung der *Wissenschaften* und sie fördert die Liberalisierung der *Wirtschaft*; aus dem Freiheitsgedanken entwickeln sich die *Menschenrechte*, die sich von einem zunächst primär *negativen* Verständnis, den Freiheitsrechten als Abwehrrechten, später zu einem *positiven* und einem *partizipatorischen* Verständnis, nämlich zu *positiven* Freiheitsrechten und politischen Mitwirkungsrechten, erweitern. Nicht zuletzt versteht sich die moderne Kunst, einschließlich Literatur und Musik, selbst als frei, denn sie will nur sich selbst verpflichtet sein.“)

⁶¹³ Zu „Werte in der Rechtsphilosophie“ siehe Demko, Werte, 2015, 226 ff. , 231 ff. (kursiv im Original: „Ein *einheitlicher* philosophischer Wertbegriff fehlt bis heute.“). Dieses Schicksal teilt diese Idee allerdings mit jeder anderen großen Idee. Aber einen Wert hat zunächst einmal jedes Gut, so ist es die Lehre vom Guten, oder auch vom guten Tun gemeint, die Ethik. Siehe zudem auch Demko 234: „*Der Wertebegriff als ein solchermassen verstandener Sinn und Richtigkeitsbegriff*“. Zudem auch Demko 235 ff. (die Trennung in einen „Werteobjektivismus und Wertesubjektivismus“ oder auch „Wertrelativismus“. Letzteres auch im Verbund mit dem „*Bekennnis eines Menschen*“). 236 (Der Werteobjektivismus auch als „Werterealismus“, *als Apriori von Werten.*) So kann auch das Recht auch selbst ein Wert sein und es kann ohnehin einzelne Werte verrechtlichen. Damit verfestigen wir die „Richtigkeit“ und bilden uns die Maßstäbe, um zu „richten“.

Höffe spricht vom „aufgeklärten Liberalismus“⁶¹⁴ und erklärt zu Recht:

“Die Freiheit ist zum umfassenden Grundbegriff der Moderne geworden. Als Brennpunkt des genuin modernen Selbstverständnisses betont sie die Individualität und Eigenverantwortung des Menschen; sie verändert die sozialen und politischen Beziehungen und deren Institutionen...“

Gebunden ist die Freiheit allerdings auch, und zwar an die Aufklärung. Die Art von Rückbindung bildet dabei schon einmal eine Religion im strukturellen Sinne.

Diese *Freiheitsethik, ihre Werte*⁶¹⁵ *und ihre Zwecke*, bilden den inhaltlichen Kern der gesamtwestlichen Zivilreligion.

Sie geben uns die Richtung. Das Recht liefert dann die typischen Beispiele, wie die vielfältige Verrechtlichung von Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit und Solidarität etc. in der Europäischen Grundrechtcharta.

⁶¹⁴ Höffe, Kritik, 2015, 14; vgl. auch 31 f.

⁶¹⁵ Statt vieler: zu „Werte in der Rechtsphilosophie“ siehe Demko, Werte, 2015, 226 ff., 231 ff. (kursiv im Original: „Ein *einheitlicher* philosophischer Wertbegriff fehlt bis heute.“). Dieses Schicksal teilt diese Idee allerdings mit jeder anderen großen Idee. Aber einen Wert hat zunächst einmal jedes Gut, so ist es die Lehre vom Guten, oder auch vom guten Tun gemeint, die Ethik. Siehe zudem auch Demko 234: „*Der Wertebegriff als ein solchermassen verstandener Sinn und Richtigkeitsbegriff*“. Zudem Demko 235 ff mit der Trennung in einen „Wertobjektivismus und Wertesubjektivismus“ oder Wertrelativismus“. Letzteres auch im Verbund mit dem „*Bekenntnis eines Menschen*“, 236 (Der Werteobjektivismus auch als „Werterealismus“, *als Apriori von Werten*.) So kann auch das Recht selbst ein Wert sein und es kann ohnehin einzelne Werte verrechtlichen. Damit verfestigen wir die „Richtigkeit“ und bilden uns die Maßstäbe, um zu „richten“. Sie geben uns die Richtung. Das Recht liefert dann die typischen Beispiele, wie die vielfältige Verrechtlichung von Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit und Solidarität etc. in der Europäischen Grundrechtcharta.

2. Seele: Gottähnliche Herrscher-Seele bei *Platon* und *Aristoteles*, himmlischer und irdischer Rang (*Menzius*), Vernunft-Seele und normative Gerechtigkeit (*Augustinus*), Seele-Person-Verdienst-Würde (*Aquin*)

Traditionen. Um deren Einheit, aber auch ihre Vielfalt verdeutlichen, sind aus ihrer *Tradition* die Leitideen großer Autoren herauszugreifen und aus zivilreligiöser Sicht zu würdigen. Gemeinsam ist ihnen bis auf *Menzius*, der für das östliche Gegenmodell stehen soll, dass sie vor allem den *einzelnen* Menschen in den Blick nehmen.

Antike gottähnliche Seele. Nachdem schon an anderer Stelle auf die antiken vorchristlichen Seelenlehren von *Plato* und *Aristoteles* hinzuweisen war, sind beider Lehren nur noch mit einigen Zitaten zu verdeutlichen.

Im *Phaidon* beschreibt *Platon* die Seele (psyche) als das, was im Menschen gottähnlich „herrscht“ und „regiert“, weil auch das Göttliche „so geartet ist, dass es herrscht und regiert“.⁶¹⁶ Im *Timaios* erklärt *Platon* sie als das, was uns „von der Erde zu unserer Verwandtschaft im Himmel erhebt, da wir kein irdisches, sondern ein himmlisches Gewächs sind“.⁶¹⁷

Nach *Aristoteles* erweist sich der Vernunftgeist (nous) als dasjenige, was „seiner Natur nach als das Herrschende und Leitende auftritt und das Schöne und Göttliche zu erkennen vermag“.⁶¹⁸ Dieser Geist sei das Höchste in uns, er sei „göttlich oder das Göttliche in uns“.⁶¹⁹

Die Idee vom *inneren Herrschen und Regieren* bildet den Kern. Mit einem postmodernen Wort handelt es sich um die innere Selbstorganisation, und zwar um diejenige eines jeden beseelten individuellen Menschen. Diese Idee verschmilzt dann mit dem göttlichen Herrschen und kann auch *rückwärts* gelesen werden. Denn, was ist danach das Göttliche? Es ist offenbar zumindest auch dasjenige, was herrscht und regiert und mit *Aristoteles* dasjenige, was das Schöne und was zudem das Göttliche selbst (!) erkennt.

⁶¹⁶ Platon, *Phaidon* (Eigler), 1990, 1 ff., 80 a, siehe auch 100 b- d. Dazu und zum Folgenden: Brandhorst, *Geschichtlichkeit*, 2013., 6 ff.

⁶¹⁷ Platon, *Timaios* (Zekl), 1992, 90 a.

⁶¹⁸ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Dirlmeier), 1999, X 7, 1177a 13–15.

⁶¹⁹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Dirlmeier), 1999, X 7, 1177a 12–22; vgl. auch 1177b 26–32.

Göttliches gilt es zu verehren. So ist die Verehrung der eigenen Seele, etwa heute als „unantastbare Würde“, aus damaliger Sicht vermutlich ebenso naheliegend wie die Heiligung der inneren Regentschaft, etwa jetzt als „Autonomie“. Der Begriff der „gottnahen Seele“ umfasst diese Art von Verehrung.

An dieser Stelle ist kurz innezuhalten: So erklärt *von der Pfordten* jüngst und einsichtig, der „Begriff der Seele sei ... *wesentlich gehaltvoller und fundamentaler* als der Begriff der Menschenwürde“, er sei „nicht nur eine Eigenschaft des Menschen unter anderen ... sondern *seine Substanz, sein Wesen*“.⁶²⁰

Man kann im selben Sinne auch annehmen, dass die Seele mit *Platon* das Lebensprinzip⁶²¹ meint, sie selbst unteilbar und als etwas Ganzes und Fundamentales zu sehen ist.

Aber man kann ebenso analytisch vorgehen, die Seele wie schon *Platon* untergliedern und vor allem die Vernunft als eines ihrer Unterorgane herausrechnen. Auf diese Weise erkennt und verortet die menschliche Vernunft sich selbst im Selbst als *Teil* der Seele. Auch *Platon* erklärt, Seele ist das, was erkennt⁶²², jedoch frei erst nach dem Tode. Allerdings nehme die Seele, solange sie mit dem Körper verbunden ist, eine *vermittelnde Stellung* zwischen der Ideen- und der Sinnenwelt ein.⁶²³ Hier geht es zum einen um die animistische Idee von der Seele, die den Menschen wie ein Gehäuse bewohnt, ihn also zugleich mit ausmacht und auch *beherrscht* und zum andern darum, dass sie auch die Vernunft als einen wesentlichen Teil von ihr beherbergt. Wer schließlich oder was zwischen den Ideen und dem Sinn *vermittelt*, der und das verfügt zumindest über eine herausgehobene Sonderstellung. Es ist die Rolle des Boten, des Schlichters und des Verstehenden.

⁶²⁰ Pfordten, Menschenwürde, 2016, II 1, 13 (kursiv im Original).

⁶²¹ Diejenigen, welche die Psyche oder Seele so benannten, haben sich dabei gedacht, dass sie, wenn sie sich bei, oder wie man sonst sagte, selbst im Leibe hält, die Ursache ist, daß er lebt, weil sie ihm das Vermögen des Atmens mitteilt, und ihn dadurch als ein Selbst hält und erfrischt, anapsychon, sobald aber dieses selbige fehlt, kommt der Leib um und stirbt, deshalb, glaube ich, haben sie sie Seele genannt (Platon, Kratylos (Schleiermacher), 1857, 399e.

⁶²² Platon, Sophist (Schleiermacher), 1807, 254b–255e.

⁶²³ Platon, Gastmahl (Susemihl), 1940, 202d–e., <https://de.wikipedia.org/wiki/Platon> (3.8.16)

Formal bleibt grundsätzlich zu fragen, inwieweit man die alte Substanzidee⁶²⁴ derart absolut setzen sollte. Höchstbegriffe stützen sich gegenseitig. So geht es aus logischer Sicht letztlich um *Höchstsysteme*, wie Gott oder Natur,⁶²⁵ die konkret gedacht allein bedingungslos allem „zugrunde liegen“. Jedenfalls gedanklich erweist sich jede Substanz und jedes Wesen „von etwas“ wiederum auch als Teil einer anderen Substanz und ist dann als Eigenschaft einer anderen höheren Wesenseinheit zu denken, bei *Platon* ist es das Gute.⁶²⁶

Es genügt dann auch, denjenigen Teil der Seele insbesondere zu verehren, der den Menschen „regiert“ und damit mutmaßlich auch dasjenige zu meinen, was den Menschen von anderen beseelten Lebewesen als „homo sapiens sapiens“ unterscheidet. Die Grundfähigkeit zur Erkenntnis hat den Menschen schon der Bibel zufolge aus dem Paradies vertrieben und ihn für „sein“ Tun haftbar gemacht.

Aus der heutigen säkularen Sicht, die die Naturwissenschaften miteinbezieht, gehören Körper und Seele ebenfalls zusammen, beide leben und *beide sterben* miteinander. Wir trennen zudem auch gern weiter und sprechen von „Körper, Seele und Geist“, sodass mit der Seele als der Vernunft dann die gesonderte „Geistseele“ gemeint ist. Mit der Abkoppelung vom Göttlichen hat die säkulare Seele jedenfalls

⁶²⁴ Siehe <https://de.wikipedia.org/wiki/Substanz> (3.8.16) - Hervorhebungen nicht im Original- Antike: "Die Substanz ist das, von dem etwas (eine *Eigenschaft*) ausgesagt wird (also das Satzsubjekt) - nicht aber umgekehrt. Da alle sonstigen Prädikationen durch die Substanz ihren Einheitsbezug haben, hat diese den ersten Rang im aristotelischen System der Kategorien. Da die *Substanz bedingendes Prinzip von Bedingungen und Bestimmungen* ist, ist etwas *umso mehr Substanz, je weniger es bedingt* ist; im eigentlichsten Sinne Substanz ist *daher Gott*."

⁶²⁵ Vgl auch: Hofmann, Menschenrechte, 2002, 31 ff., 41 f. Zum Verhältnis von Gott und Welt: die Auflösung laute deshalb: „Gott und Natur“ sind eins. Alle Dinge und Ideen gehören danach im Sinne eines ganzheitlichen „*pantheistischen Substanzmonismus*“ zusammen.

⁶²⁶ Anders aus der Sicht von Kant: Höffe, Kant, 2007, 127 (Zur Beharrlichkeit der Substanz, "Eine synthetische Aussage, ohne die apriori ohne die keine Naturerkenntnis möglich ist), Kant, r. Vernunft, 1787, AA, III, Hervorhebungen nicht im Original, 162 („Bei allem Wechsel der *Erscheinungen beharrt die Substanz*, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.), 165 ("Die *Bestimmungen* einer Substanz, die nichts andres sind, als *besondere Arten* derselben zu existieren, heißen *Accidenzen*. Sie sind jederzeit *real*, weil sie das *Dasein der Substanz* betreffen ... (z. E. der Bewegung als einem *Accidens der Materie*), so nennt man dieses Dasein die *Inhärenz* zum Unterschiede vom Dasein der Substanz, das man *Subsistenz* nennt.“

ihre Ewigkeit und wohl schon damit ihre *Qualität als Substanz* verloren. Insofern kann man dann auch die These vertreten, dass wir sie vor allem in Kontinentaleuropa zur Menschenwürde-Idee transformiert und dieser Idee, die die Substanz aller Grundwerte sein soll, mit einem Teil ihres alten Gehaltes heimlich aufgeladen haben.

Im Liberalismus spiegelt sich dann der alte *willkürliche* Geist, der aus der Sicht des Animismus in allen natürlichen Lebenseinheiten steckt und etwa bei Tötungen oder sonstigen *Tabuverletzungen* als Missachtung des Geistes zu deuten ist. Jener ruft dann nach Sühneopfern und droht mit Selbstjustiz. Auf diese Weise bilden neben der Freiheit des freien Geistes zur Willkür auch die Gerechtigkeitsgrundsätze der Achtung und der Sühne einen festen Teil der Geisterwelt. Sie prägen auch das Wesen des Einzelnen und auch des Geistes, der den Körper des jeweiligen Menschen bewohnt.

Aus sozialer Sicht schließlich kennt der Animismus auch den Geist im heutigen Sinne eines *volonté générale* von sozialen Einheiten wie Familien und Stämmen oder von Biotopen, wie Wäldern und Gewässern. Insofern bestimmt sich der Geist der Einzelnen dann auch über die *Teilhabe* an seiner Gemeinschaft. Die Soziologie kennt jedoch, wie zu zeigen sein wird, auch die Idee vom Vorrang der sozialen *Selbstschöpfung*. Mit der antiken westlichen Philosophie findet jedoch die Reduktion auf den „weisen“ Menschen statt, der vorrangig als Einzelner begriffen wird. Der „Geist“ wird zur „Seele“.

Die Seele des Einzelnen *organisiert* jedenfalls aus heutiger Sicht den Menschen, jedenfalls dann, wenn wir sie uns als aktive Einheit vorstellen. Wer organisiert, der *beherrscht* auch, weil er etwas verwaltet. Aber er ist - wie jeder Herr - zugleich Teil einer Art von *Binnengesellschaft*. Mit diesen Metaphern eingefangen, handelt es sich bei der Seele um die Eigenschaft einer organischen Binnengesellschaft. Die Seele entspricht dann der Kultur einer Außengesellschaft.

Das Gute an der Seele ist, dass sie auch mit der Vernunft, also auch mithilfe der Ideen, das Leben beharrlich und ständig neu erschafft. Das Sein des Lebens und vernünftige Sosein-Sollen hängen auch hier kaum trennbar „irgendwie“ zusammen.

Der erste Schritt zur weltlichen Aufklärung besteht jedenfalls darin, auf die totale Vergeistigung und die Gottähnlichkeit zunächst zu verzichten, sich mit der eigenen höchstwürdigen Subjektivität des

einzelnen Menschen abzufinden und der Autonomie der Freien und deren Folge anzuerkennen, das entsprechende Ausmaß der Eigenverantwortung auch bewusst und mit Vernunft zu tragen.

Die *äußere Herrschaft* beschreibt *Aristoteles* zunächst über das *Unge-rechte* und mit den folgenden berühmten Worten:

„Da der Ungerechte Ungleichheit will, und Unrecht Ungleichheit ist, muss es offenbar zwischen solcher Ungleichheit eine Mitte geben, und das ist die Gleichheit... Ist also Unrecht Ungleichheit, so ist Recht Gleichheit...“

Aber da fangen die Streitigkeiten und Vorwürfe an, sobald Gleiche nicht Gleiches haben und zugewiesen bekommen.“

Dann fährt er fort:

„Denn es ist allgemein anerkannt, dass das Recht bei der Verteilung dem Wert entsprechen müsse, nur, dass man über den Wertmesser nicht überall gleicher Meinung ist; für die Volksherrschaft ist es die Freiheit, für die Klassenherrschaft der Reichtum oder die Abstammung, für die Herrschaft der Besten die Tugend.“

Also besteht das Recht in einer Vergleichung...“

Dieses Wesen der verschiedenen Herrschaften lässt sich mit einem mutigen Vergleich dann auch nach innen auf die „Herrscher-Seele“ übertragen. Diese Seele selbst dient insofern und als solche vor allem der inneren Suche nach einer *Mitte* durch *Vermittlung*, also der Harmonisierung. Sobald diese Seele über den Menschen, in dem sie wohnt, nach außen wirkt, kann und muss sie zwischen verschiedenen Wertmaßstäben für das Tun abwägen, und zwar zwischen *Freiheit, Reichtum, Abstammung und Tugend*. Und wir heutigen Menschen versuchen immer noch, diese vier Wertmaßstäbe -oder je nach Sichtweise auch „Motive“- zu harmonisieren.

Das *Göttliche* bildet insofern die *Idee vom Gerechten in einer Welt des Streites*. Sobald man dieses Göttliche von der Seelenidee aus betrachtet, handelt es sich um eine systemische Art von „Weltseele“, die nach innen „regiert“.

Östliches konfuzianisches Menschenbild des Menzius. Die Ethik bestimmt auch die chinesische Weisheitslehre in der Schule der konfuzianischen Philosophen.

So schreibt *Menzius* (Mong Dsi, 372-289 v. Chr.):

*„Es gibt einen himmlischen Rang und einen menschlichen Rang, Mitmenschlichkeit und Schicklichkeit, Loyalität und Glaubwürdigkeit, unermüdliche Freunde am Guten: das ist der himmlische Rang, Fürst sein Hoher Rat oder Minister: das ist der menschliche Rang“.*⁶²⁷

Der Begriff des Ranges entspricht in etwa der Würde. Mit *Paul Tiedemann* ist darauf hinzuweisen, dass die „unermüdliche Freunde am Guten“ als letzten Teil des himmlischen Ranges sich aus dem (inhärenten) Wesen des Menschen ergibt, das vor allem in den solidarischen Idealen der „Mitmenschlichkeit und Schicklichkeit“ besteht.

So erklärt *Menzius* an anderer Stelle fast naturethisch:

*„Das Gefühl des Mitleidens ist allen Menschen eigen, das Gefühl der Scham und Abneigung ist allen Menschen eigen, das Gefühl der Achtung und Ehrerbietung ist allen Menschen eignen. Das Gefühl der Billigung und Missbilligung ist allen Menschen eigen... Liebe, Pflicht, Schicklichkeit und Weisheit sind uns nicht von außen eingetrichtert, sie sind ursprünglicher Besitz, die Menschen denken nur nicht daran.“*⁶²⁸

Danach steckt dieses anthropologisch-ethische Wesen im Menschen, und er erwirbt mit ihm zugleich einen „himmlischen Rang“. Dabei tritt er allerdings nicht als aktives und kreativ-autonomes Wesen in Erscheinung, sondern im Vordergrund stehen soziale Eigenschaften, die sich weitgehend der Ideenfamilie der „Solidarität“ zuordnen lassen.

⁶²⁷ Mong Dsi (Wilhelm), *Lehrgespräche*, 1982, VI, B, 16, 163, „Himmlischer Rang“ heißt bei Wilhelm noch „göttlicher Adel“, so aber mangels eines personalen Gottesbildes einsichtig variiert für seine „Überlegungen angesichts der Frage nach der Universalität von Menschenrechten“ von Hans-Georg Möller, *Menschenrechte*, 1999, 199 ff. 120, Fn 24; so mit Tiedemann, *Menschenwürde*, 2007, 132 ff., insbes. 134, f.

⁶²⁸ Mong Dsi (Wilhelm), *Lehrgespräche*, 1982, VI, B, 16, 169; Tiedemann, *Menschenwürde*, 2007, 135.

Insofern aber gilt: „Die menschliche Natur neigt zum Guten, wie das Wasser nach unten fließt“. ⁶²⁹

Dem Grundsatz nach muss diese himmlische Natur der unermüdlichen Neigung zum solidarischen Guten auch denjenigen Menschen zu Eigen sein, die einen hohen *irdischen Rang* besitzen, wie Fürsten und Minister. ⁶³⁰

An sie richtet sich diese Ethik in ersten Linie: „Heutzutage kultiviert man den himmlischen Rang, um den menschlichen zu erlangen. Aber sobald man den menschlichen erreicht hat, wirft man den himmlischen weg. Das aber ist die schlimmste Verwirrung, die schließlich zum sicheren Untergang führt.“ ⁶³¹

Damit entsteht zum einen die „östliche“ *Herrscherethik der Solidarität*, die sich aus dem himmlischen Rang des Menschen ergibt und den hohen irdischen Würdenträger anempfohlen wird. Aus westlicher Sicht handelt sich gleichsam um ein *umgekehrtes Naturrechtsmodell*: Von der himmlischen Natur aus sind die *einfachen* Menschen fähig, im solidarisch gemeinten „status civilis“ zu leben; aber die Mächtigen orientieren sich an dem Gedanken, der Mensch sei des Menschen Wolf. Die „Verwirrungen“, die dann drohen, beinhalten mit „Wirren“ denselben Wortstamm wie das englische Wort „war“ oder das französische „guerre“.

Zum anderen entwickelt *Menzius* ein allgemeines Grundbild vom einfachen Menschen, das ideale und reale Züge verwebt. Die „menschliche Natur zum Guten“ also „Liebe, Pflicht, Schicklichkeit und Weisheit“ gehöre zum Idealen und finde sich im Hinblick auf die Liebe und das vorrangige Gefühl des Mitleidens in der christlichen Vorstellung von der „Barmherzigkeit“ wieder.

Die einzelnen „Gefühle“, die *Menzius* in Gegensatzpaaren mit „Scham und Abneigung“, „Achtung und Ehrerbietung“ oder „Billigung und Missbilligung“ beschreibt, sind wiederum leicht als Beschreibung der menschlichen „Psyche“ im Sinne der *Psychologie* zu verstehen.

⁶²⁹ Mong Dsi (Wilhelm), Lehrgespräche, 1982 , VI, B, 16, 160; mit: Tiedemann, Menschenwürde, 2007, 135.

⁶³⁰ Mong Dsi (Wilhelm), Lehrgespräche, 1982 , VI, B, 16, 169; Tiedemann, Menschenwürde, 2007, 135.

⁶³¹ Mong Dsi (Wilhelm), Lehrgespräche, 1982 , VI, B, 16, 163, Tiedemann, Menschenwürde, 2007, 132 ff, insbes. 134 f.

Die Individualität des Menschen ergibt sich allerdings nur, aber immerhin *indirekt* daraus, welches Gefühl er im Einzelfall entwickelt (oder mit westlich-ethischen Worten dank seiner jeweiligen Persönlichkeit „auswählt“). Die despotische Eigenwilligkeit tritt vor allem bei Fürsten und Mitgliedern ihres Hofes zutage, in deren Idealen sich auch die Väter der Familienverbände gespiegelt sehen können und sollen.

Mit dem Zentralbegriff des „Qi“ verwendet die zweite große fernöstliche Geistesströmung des *Taoismus* den aktiven *ganzheitlichen* Lebensgeist der Energie und der Emotionen. In der Energie wiederum sah im antiken Europa bereits *Aristoteles* ein Element seiner Vorstellung von der „Vernunftseele“, die wiederum eine wesentliche Grundlage der heutigen Idee der Menschenwürde darstellt. Als dritte fernöstliche Lehre, deren gesamte Dreiheit man auch als eine Art von *fernöstlicher Trinität* begreifen kann, tritt dann zum *Ahnenkult* und dem ursprünglich indischen Buddhismus eine Art von Seelenbegriff hinzu, der sich auch mit einer vielfältigen Ich-Seele und deren Überleben beschäftigt.

Aber das Schwergewicht der östlichen Sicht liegt nicht in der Betonung der *aktiven Herrenrolle* des einzelnen *rationalen* Menschen auf Erden, sie bleibt den Fürsten und hohen Würdenträgern vorbehalten, sondern im Mitfühlen und im Gebot der Ehrerbietung. Scham steht vor der Schuld. Ansonsten aber handelt es sich nur um eine andere Gewichtung und Einfärbung derselben Grundelemente.

So gilt im Westen: Jeder ist von Natur aus frei, er ist also sein eigener Fürst. Er regiert sich nach innen selbst und trägt nach außen die Verantwortung für das Eigene.

Die christliche Ausprägung der alten und animistischen Idee von der Seele ist beispielhaft mit den Worten zweier Kirchenväter einzufangen.

Spätantiker Kirchenlehrer: So erklärt der spätantike Kirchenlehrer und Philosoph *Augustinus* in seinem Werk „De trinitate“:

„So ist die menschliche Seele wenngleich ihr Verstand und ihre Vernunft bald betäubt, bald klein, bald groß erscheint niemals ohne

*Verstand und Vernunft; wenn sie daher nach dem Bilde Gottes geschaffen ist.*⁶³²

Aber im Hinblick auf die Würde heißt es auch: *„Eben die Entstellung ihrer Würde beklagend sagt die heilige Schrift: ...“* Danach ist die Würde also auch etwas Graduelles, dem aber eine Art von gottebenbildlicher *Basiswürde* zugrunde liegt.

Die göttliche „Vernunftseele“ begründet hier umgekehrt die Würde, die *Augustinus* nachrangig gebraucht und die vor allem den hohen Rang beschreiben soll.

Und er betont dann auch

*„Wenn die Seele jetzt auf Glückseligkeit hofft, dann erinnert sie sich nicht eines verborgenen Glückes, sondern Gottes und der Normen der Gerechtigkeit.“*⁶³³

Seele, Glück und Gerechtigkeit nennt *Augustinus* als Glieder einer einheitlichen Gedankenkette. Er erinnert damit an *Aristoteles*´ weltliche Sicht.⁶³⁴ Begreift man die Seele als das Innere des Menschen und Glück säkular als „innere Befriedigung“, so kann man das Glück, und eben auch das von ihm immerhin negierte verborgene Glück, wohl doch auch als das *Erstreben* von *äußerem Lebensglück* verstehen, etwa also bezogen auf die glücklichen Vorteile ansehen, die die gesamte Umwelt bietet, die sozialen, wie Kinder, Eheglück und Freundschaft, ebenso wie die natürlichen, etwa eine glückliche Ernte, und zwar als dasjenige, was die „*Normen der Gerechtigkeit*“ ihm neben der Glückseligkeit Gottes als solcher zukommen lassen.⁶³⁵

Hinzu tritt dann auch eine Art des objektiven Geistes oder auch Vernunft in der Form der Gerechtigkeit. Aber mit dieser Reihung steht die

⁶³² Augustinus (Kreuzer), *De trinitate*, 418/2001, XIV,4. Kap. Abschnitt 6; dazu auch Pfordten, *Menschenwürde*, 2016, II 3, 22

⁶³³ Augustinus (Kreuzer), *De trinitate*, 418/2001, XIV, 15. Kap. (dort als Überschrift).

⁶³⁴ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Rolfes), 1911, Kapitel 7 und 8, III-XII, 1097b-1098a,

⁶³⁵ Siehe unter dem Titel „Augustinus über das Glück“ Buddensiek, *Augustinus*, 2009, 63 ff., , 63 ff. im Sammelband „Augustinus – Ethik und Politik. Zwei Würzburger Augustinus-Studententage: Aspekte der Ethik bei Augustinus.“

Idee der Seele des Menschen an erster Stelle. Sie hat sich also zu beidem zu verhalten, zum (zufälligen) *Schicksal* ebenso wie zu (ideellen) *ethischen Prinzipien*. Dazu muss die Seele entsprechende Strukturen entwickeln. Diese wird sie im Sinne von inneren „Repräsentanzen“ für das Glück Gottes und für die Normen der Gerechtigkeit aufbauen.

Auf der kollektiven Ebene der Kultur würde man von Symbolwelten sprechen, die zweierlei gegensätzliche Erwartungen widerspiegeln und zu harmonisieren haben, das Unberechenbare, aus dem man seinen Nutzen zieht und die normativen Prinzipien, denen man sich aus Gründen der Klugheit unterwirft. Das Glück kennen wir im Utilitarismus und in der amerikanischen Verfassung als „*pursuit of happiness*“. Für *Augustinus* existiert neben oder als Teil der (dreifaltigen) Göttlichkeit offenbar eine unwandelbare *Gerechtigkeit der Normen* selbst.⁶³⁶

Die (Ich-) Seele, das Glück (im christlichen Sinne) und die (unwandelbare) Gerechtigkeit nennt *Augustinus* jedenfalls gemeinsam und formt damit eine besondere Art von Trinität, Ihre Elementen sind die Autonomie, die Natur und die (göttlichen) Ethik.

Mit der Erinnerung an die geistesgeschichtliche Brücke zwischen Antike und Mittelalter, deren Weg dann tausend Jahre später in der Renaissance von der (ewigen) christlichen Seelenidee zur Idee der Unantastbarkeit der Menschenwürde führt, ist diese Dreifaltigkeitslehre des *Augustinus* zu verlassen.

Den eigenen Kern der Seelenethik bildet, zumindest aus politisch-demokratischer Sicht, die eher formale (dritte) Idee der Gerechtigkeit.

Das große Sinngebäude der „Gerechtigkeit“, das einen wesentlichen Teil der Zivilreligion bildet, war schon an anderer Stelle zu umschreiben.⁶³⁷ Denn als ethischer Kern des irdischen Rechtssystems bildet sie ein eigenständiges großes Subsystem der westlichen Zivilisation, das

⁶³⁶ Augustinus (Kreuzer), *De trinitate*, 418/2001, XIV, 15. Kap. So spricht Augustinus im Text von den „Regeln jedoch in ihrer Unwandelbarkeit“.

⁶³⁷ Montenbruck, *Zivile Versöhnung, Zivilreligion II*, 2016, 427 ff., Kap. 10 III 4., 493 ff. („Dreifaltige Gerechtigkeit: individuelle, kollektive, fundamentale“), siehe auch: Kap. 11 II, 502 ff. („Rückblick und Ordnungsversuch der Gerechtigkeits-elemente“).

auf der Idee von der ethischen Beseeltheit des einzelnen Menschen aufbaut.

Aber damit ist die Idee der Gerechtigkeit auch schon westlich ummantelt und etwas verhüllt, etwa von den Ideen des demokratischen Rechts und der persönlichen Freiheit, etwa der, sein Glück zu suchen. Sie erscheint dann nur noch als Teil des „minimalethischen Kerns“ des Rechts und vor allem als Teil der Verfassungen. Die einmal absolut gesetzte Gerechtigkeit geht eher blind vom Kern des toleranten Ausgleichens aus. Diese Idee durchdringt vermutlich systemisch gelesen alle Gesellschaften. In den westlichen Gesellschaften überwiegt dabei die Marktidee der Wechselseitigkeit (die *iustitia commutativa*, das *Do ut des*, *Tit for tat*). In kollektivistischen Systemen herrschen Pflichtenethiken vor (als Unterformen der *iustitia distributiva*, als Fürsorgepflichten, die sich aus Ämtern und Rollen ergeben und als Almosenpflicht).

Die Idee der „Gerechtigkeit der Seele“ des einzelnen Menschen regiert also zwar nicht allein. Inhaltliche Werte und Gegenpole wie die gerechte Sicherung der individuellen Freiheitsrechte oder der Schutz eines höchsten Gemeinwohls bestimmen die konkrete Ausrichtung des jeweiligen Normensystems. Aber dennoch dürfte die Gerechtigkeit, so die These, den formalen Kern der jeweiligen kulturellen Identität einer Gemeinschaft bilden, ebenso wie und weil sie den Nukleus der persönlichen (oder der Seelen-) Moral des einzelnen Menschen darstellt.

Hochmittelalterlicher Kirchenvater. Thomas von Aquin beschreibt zunächst einmal die Seele⁶³⁸. Mit einer Art Schichtenmodell erklärt er wirkungsmächtig zunächst, dass die *Seele* den Geist (Intellekt) als ihre Kraft besitze. Insofern sei also das Erkennen die Form der Seele. Die Seele wiederum bilde die Form des Körpers (*anima forma corporis*). Der Geist jedoch sei nicht mehr teilbar, deshalb sei er auch nicht zerstörbar und somit ewig. Auch nach der Trennung vom Körper könne der Seelengeist weiterhin denken, wollen und jedenfalls aus theologischer Sicht sich mit dem wieder auferstandenen Körper erneut vereinen. Der Mensch wäre dann offenbar der Wirt des Seelengeistes.

⁶³⁸ Aquin (Klünker), *De Unitate*, 1267/1967, 29, 39. Siehe zudem Schröder „Von der antiken Seelenlehre zur empirischen Biologie. Die Rezeption des aristotelischen Lebensbegriffs bei Thomas von Aquin“, 2010, 367 ff., 367 ff.

Zudem sieht *Thomas* den (von Gott) *beseelten Mensch* als die *Person* an.⁶³⁹ Aus dieser Personalität leitet er denn dessen Würde, und zwar „*hauptsächlich auf Grund der Tugend*“⁶⁴⁰ ab. Diese drittrangige *Verdienst-Würde* kann der Mensch auch verlieren, etwa, wenn er *sündigt*. Aber mit Reue und Buße, so ist zu folgern, kann er wieder auf den Pfad der Tugend zurückkehren und seine Würde wiedererlangen. Diese Art von Würde entspricht in etwa der heutigen (sozialen) *Ehre*.

Diese Art der Ehre oder auch Verdienst-Würde ist wie die Grundidee der *Person* als Rolle von der *Zu- oder auch Aberkennung* (durch Gott oder säkular durch die Mitmenschen) abhängig, auch wenn es die eigene Un-Tugend ist, die den Grund dafür bildet. Denn denkbar ist immer auch, Barmherzigkeit oder Gnade gegenüber dem Sünder walten zu lassen.

Ein derartige gemischte Seelen-, Personen- und Würdebegrifflichkeit ergibt sich im Hochmittelalter aus der Gottesidee vom vernünftigen Höchst-Subjekt (Gott), die auf dem Wege über die Ebenbildlichkeit auf den Menschen übergeht.

Die Idee der Vernunft (*nous*) aber hat zuvor über die hochmittelalterliche Rezeption der antiken Schriften, vor allem derjenigen des *Aristoteles*, mit der Entwicklung der Wissenschaften, mit dem Aufblühen der Städte und den lichtvollen gotischen Kirchen das frühmittelalterlich-ländliche Christentum verändert. Aus dem strafenden Natur- und Volksgott, etwa des Alten Testaments, wurde das Überbild des vernünftigen und barmherzigen Gottes, dessen allwissendes Wesen sich auch bei *Augustinus* noch im *einzelnen* Ich-Menschen spiegelt, der selbstkritisch zu *denken* vermag.⁶⁴¹

Aber die Vernunftseele selbst ist, wie die göttliche Vernunft, *ewig* und vom Körper zu trennen. Sobald man also die Idee der Würde mit der *Vernunft-Seele* verknüpfte, wäre auch die „Seelen-Würde“ *unantastbar*. Die *Qualität* der Personalität würde dann aber nach Maßgabe des tugendhaften Verhaltens abstufbar sein. Die Reihung kehrt sich dann

⁶³⁹ Aquin, *Summa theologica*, 1273/1953.II-II, Frage 32, A. 5. Vgl. auch: Brandhorst, *Geschichtlichkeit*, 2013, 6 ff.

⁶⁴⁰ Aquin, *Summa theologica*, 1273/1953. II-II, Frage 64, A. 2.

⁶⁴¹ Augustinus (Schmaus), *De trinitate*, 418/1935, 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)“.

jenseits der Seele in einer „Seele-Würde-Person. Dann braucht man nur im Wege der Aufklärung auf die religiöse Rückbindung (grundsätzlich oder vorerst und jedenfalls für die Staatsraison) zu verzichten und erhält das Dogma von der *unantastbaren Würde* und daneben die Idee von der *abstufbaren Personalität* des Freien. Die Würde kann dann dem Menschen nicht genommen werden, aber die Freiheit etwa als Freiheitsstrafe. Der abgetrennte Seelenbegriff wird nicht aufgeben, sondern der Psychologie zugeschlagen, die aus der Würde etwa das Über-Ich entwickelt.

Diese Grundgedanken stehen also zur Verfügung und warten darauf, (wieder einmal) neu geformt und geordnet zu werden.

Dasselbe ergibt sich auch dann, wenn man die Würde mit der Grundfähigkeit verbindet, sich als Mensch (oder Gottes Geschöpf und ihm insoweit ebenbildlich), weil *im Geiste frei*, sich auch tugendhaft, also sich persönlich moralisch oder sittlich, verhalten zu können. Auch dann könnte man den Begriff der Person vorrangig mit der *Rolle* verbinden und ihn vor allem mit dem Gedanken der *Achtung* als der Anerkennung (durch die anderen, die Gesellschaft oder durch Gott) ausdeuten. Auch danach erweist es sich als möglich, dem Menschen *je nach seinem Verhalten* mehr oder weniger Achtung entgegen zu bringen.

Aus der christlichen Sünde wird dann die *säkulare* Straftat. Das bedeutet analog weiter gedacht aus säkularer Sicht, dass der Täter gegen den *Vernunftgeist der Aufklärung*, an dem er als Mensch seinen Anteil hat, verstoßen hat. Besser noch, er hat sich am Geist der demokratischen Postmoderne vergangen, die sich ihre Gesetze weitgehend selbst gibt und sich nur noch einem minimaethischen Kern unterwirft.

3. Verweltlichung: Würde durch Selbstbildung (*Mirandola*), durch Denken (*Pascal*), durch Vernunft (*Pufendorf*)

Gott und Vernunft, gottähnliche Seele und Würde, beziehungsweise Personalität und Aufbau des souveränen Verwaltungsstaates werden erstmals in der Renaissance als der Wiedergeburt der Antike getrennt. Die vernünftigen und freien Menschen müssen sich dann nur noch selbst als solche (an)-erkennen und sich dann nach und nach des realen Staates oder zumindest der Staatsidee bemächtigen, um zur Demokratie zu gelangen.

Die nachfolgenden drei Ansätze beschreiben die Verweltlichung der individuellen Seele in der Form der Würde.

Italienischer Renaissancephilosoph: Pico della Mirandola beschreibt, was seiner eigentlich titellosen Rede als Überschrift von dritter Hand 10 Jahr später hinzugefügt wurde, die *Würde des Menschen* (Oratio de hominis dignitate), und zwar bereits aus universeller und interkultureller Sicht.⁶⁴² Allerdings verwendet *Mirandola* in seiner Schrift selbst nicht das Wort dignitas⁶⁴³. Es ist ihm vielleicht zu sehr mit der sozialen Stellung im Sinne von *Cicero* verbunden oder, wie *Pfordten* meint, zu eng mit der Seele des Christentums verknüpft. Vor allem aber geht es ihm um das Aktive und Schöpferische:

Nach *Mirandola* ist Gott, insofern im christlichen Sinne, der „höchste Künstler“ und der Mensch ist frei im Sinne "von unbestimmter Gestalt", die der Mensch sich dann selbst zu geben hat. Gott stellt ihn in die "Mitte der Welt. Schöpfung und *Kunst* werden schon von ihm vereint.⁶⁴⁴

Wenn auch aus heutiger naturwissenschaftlicher Sicht überzogen, passt dazu in der Ausrichtung *Gehlens* Satz vom Menschen als instinktarmem Wesen, wenn *Mirandola* anfügt: "Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt“.

⁶⁴² Siehe mit Bezug zur gegenwärtigen Diskussion über die Deutung der Menschenwürde: Stoecker / Neuhäuser, Erläuterungen, 2013, 37 ff. , 44 ff.

⁶⁴³ So nachdrücklich *Pfordten*, Menschenwürde, 2016 , II 5, 25 f („... vielleicht, weil er seine eigene, neue Vorstellung vom Menschen gerade unabhängig von den... christlichen Dogmen der ... Seele... halten wollte.“). Aber *Mirandola* bezieht sich immerhin auf Gott als den höchsten Künstler.

⁶⁴⁴ *Mirandola* (Baumgarten/Buck), Würde, 1486/1990 , 4 ("Endlich beschloß der höchste Künstler, daß der, dem er nichts Eigenes geben konnte, Anteil habe an allem, was die einzelnen jeweils für sich gehabt hatten. Also war er zufrieden mit dem Menschen als einem Geschöpf von unbestimmter Gestalt, stellte ihn in die Mitte der Welt"). Dazu aus kulturphilosophischer Sicht: Cassirer, Würde, 1959, 48 ff. , 48 ff. Zudem zu *Mirandola*: Kirste, Recht, 2015, 65 ff. , 69 ff (im Zusammenhang mit „Autonomie und Selbstbestimmung“) sowie: Niederberger „Esse servitutis omnis impatientem/Man is impatient of all servitude: Human Dignity as a Path to Modernity in Ficino and Pico della Mirandola?“ in: „The European Legacy: toward new paradigms“, Niederberger, Man, 2015, 513 ff. .

Auch steht der Mensch für ihn *zwischen Himmel und Erde* und wirkt dort als freier "*schöpferischer Bildhauer*", der selbst seine „*Gestalt ausformt*“.⁶⁴⁵ Die *Selbstbildung* in mehrfachem Sinne ist also die Aufgabe des Menschen.

Im Sinne von *Aristoteles* „vollendet“ der Mensch damit seine Seele selbst. *Buck* spricht von einer „Selbsterlösung“.

Mirandola will diese "Dialektik" zwischen dem Höheren und dem Niedrigeren, der die "Seele" ausgesetzt sei, wie später *Hegel* "*aufheben*". Dazu erklärt er: "*Die Naturphilosophie wird die Meinungsstreitigkeiten und -verschiedenheiten aufheben, die die unruhige Seele hierhin und dorthin ziehen, zerren und zerreißen.*"⁶⁴⁶

Durchgehend verbindet er antike Lehren mit christlichen Elementen und bezieht die Theologie mit in seinen Humanismus der Renaissance ein.

⁶⁴⁵ *Mirandola* (Baumgarten/Buck), *Würde*, 1486/1990 , 7 ("Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt.") Siehe dazu auch den Herausgeber *Buck*, Einleitung, 486/1990, VII ff. , XX ("eine Selbsterlösung des Menschen, begründet auf dem humanistischen Vertrauen in die Perfektibilität der menschlichen Natur aus eigener Kraft.")

⁶⁴⁶ *Mirandola* (Baumgarten/Buck), *Würde*, 1486/1990 , 19 (Hervorhebungen nicht im Original: „Dann, wenn wir besser für uns Rat halten und uns die Sicherheit ewigen Friedens ersehnen, wird sie da sein und unsere Wünsche großzügig erfüllen, denn sie wird, wenn die beiden Bestien getötet sind – sozusagen wenn das Opferschwein abgestochen ist – , zwischen *Fleisch und Geist* ein unverletzliches Bündnis heiligsten Friedens stiften. Die *Dialektik* wird die *Verwirrung unseres Verstandes beenden*, wenn er zwischen den Widersprüchen von Äußerungen und den Täuschungen der Syllogismen ängstlich schwankt. Die Naturphilosophie wird die Meinungsstreitigkeiten und -verschiedenheiten aufheben, die die *unruhige Seele* hierhin und dorthin ziehen, zerren und zerreißen. Aber mit der Aufhebung wird sie uns die Erinnerung daran auferlegen, daß die Natur *nach Heraklit durch Krieg* entstanden und deswegen *von Homer* öfter ›Wettstreit‹ genannt worden ist; daher könne sie uns keine wirkliche Ruhe und keinen bleibenden Frieden in ihr verschaffen, sondern dies sei Aufgabe und Vorrecht ihrer Herrin, der heiligen Theologie.“)

Auch die *Aufklärung* nimmt er vorweg. Sie bildet rückblickend die beiden ersten Bildungs-Stufen seines Tripartite-Modells⁶⁴⁷, das vom Leidenschaftlichen zum Vollendeten im Göttlichen reicht, dieses aber offenbar nicht vollends erlangen kann. Die Aufklärung stellt die erste Stufe der "*Reinigung*" durch die *Moralphilosophie und die Logik* dar. Sie geht über in die zweite der „*Erleuchtung*“ durch die *Naturwissenschaften* und endet dann in der dritten, der Theologie.

Zur Beschreibung der Moralphilosophie, die er inter- oder auch transkulturell begründet, also als eine universelle Philosophie vom Menschen, zitiert *Mirandola* seinerseits hochgebildet viele Autoren⁶⁴⁸, auch arabische und etwa auch *Zarathustra*⁶⁴⁹.

Dabei setzt er nachdrücklich kulturübergreifend an⁶⁵⁰:

"Was hätte es für einen Nutzen, wenn nur die Philosophie der Lateiner, des Albertus also, des Thomas, Scotus, Aegidius, Franciscus und Henricus behandeln würde, die Philosophen der Griechen und Araber aber übergangen würden? Wo doch alle Weisheit von den Barbaren zu den Griechen, von den Griechen zu uns gelangt ist. Daher hielten es unsere Philosophen immer für genug, in der Art des Philosophierens bei den Erfindungen anderer Kulturen zu verbleiben und Fremdes zu vervollkommen."

Bei *Mirandola* wird nicht nur deutlich, was die Menschenwürde ausmacht, die *innere Dialektik von Natur und Geist* und der Versuch, sie mithilfe einer, wie man zusammenfassen möchte, *Selbstbildungs-*

⁶⁴⁷ „Zusammen bilden die drei Stufen bzw. Wissensgebiete eine dreigeteilte Philosophie“ (philosophia tripartita).“ http://de.wikipedia.org/wiki/Giovanni_Pico_della_Mirandola Oratio de hominis dignitate (15.6. 15).

⁶⁴⁸ *Mirandola* (Baumgarten/Buck), *Würde*, 1486/1990 , , 43 f. (Hervorhebungen nicht im Original: „Um nun bei unseren Denkern, zu denen die Philosophie zuletzt gekommen ist, zu beginnen: Bei *Johannes Scotus* ist es eine gewisse Lebendigkeit und Klarheit, bei *Thomas* Festigkeit und Gleichmaß, bei *Aegidius* Sauberkeit und Genauigkeit, bei *Franciscus* Scharfsinn und Treffsicherheit, bei *Albertus* altehrwürdige Weite und Großartigkeit, bei *Henricus* ist es, wie mir scheint, die beständige Erhabenheit und Würde. Unter den Arabern besitzt *Averroes* etwas Festes und Unerschütterliches, bei *Avempace* und *Alfarabi* finden sich würdevoller Ernst und Bedachtsamkeit, bei *Avicenna* Göttliches und Platonisches.“)

⁶⁴⁹ *Mirandola* (Baumgarten/Buck), *Würde*, 1486/1990 , 29.

⁶⁵⁰ *Mirandola* (Baumgarten/Buck), *Würde*, 1486/1990 , , 47.

philosophie zu überwinden. Auch wird erkennbar, dass diese *Selbstbildung insgesamt* überhaupt erst durch ein gewaltiges *Netzwerk von Philosophen, von Wissenschaftlern und Theologen* entsteht und betreiben wird.

Die Position, die *Mirandola* damit einnimmt, zeigt, dass er selbst eigentlich alle drei Stufen durchdringt und überwölbt. *Pfordten* spricht von einem „mystischen neuplatonischen Bild der ...Selbstvervollkommnung des Menschen“. ⁶⁵¹ Aus heutiger Sicht würde man seinen Ansatz als eine *humanistische Kulturphilosophie* bezeichnen ⁶⁵², die mit ihrer Ausrichtung auf den Frieden auch den Charakter einer solchen *Zivilreligion* besitzt, die allerdings die *Theologie*, hier aber vor allem deren *Vernünftigkeit* (*Thomas von Aquin* und andere) integriert.

Französische Verabsolutierung des Denkens. Die französische Kultur ist in vielerlei Hinsicht vom literarischen Geist und der Suche nach einprägsamen Worten geprägt. Von *Descartes* und seinem Satz „*Cogito ergo sum*“ ist kurz der Bogen zu *Pascal* zu schlagen, der wie jener das Denken heraushebt. ⁶⁵³

Pascal schreibt in der Umbruchzeit der Frühmoderne, in der die großen kontinentaleuropäischen Religions- und Herrschaftskämpfe mit den großen physikalischen Erkenntnissen und neuen Weltbilder einhergehen, zunächst in fast existentialistischer Weise:

„*Der Mensch ist nur ein Schilfrohr, das schwächste der Natur, aber er ist ein denkendes Schilfrohr.*“

Sein Weltbild kennzeichnet er danach mit den Worten:

„*Das ganze Weltall braucht sich nicht zu waffnen, um ihn zu zermalmen, ein Dampf, ein Wassertropfen genügen, um ihn zu töten. Doch wenn das Weltall ihn zermalmt, so wäre der Mensch nur noch viel edler als das, was ihn tötet, denn er weiß ja, dass er stirbt und welche Überlegenheit ihm gegenüber das Weltall hat. Das Weltall weiß davon nichts.*“

⁶⁵¹ Pfordten, *Menschenwürde*, 2016 , II 5, 29.

⁶⁵² Vgl. auch Cassirer, *Würde*, 1959, 48 ff. , 48 ff.

⁶⁵³ Pascal (Kunzmann), *Gedanken*, 1640/1997 Nr. 200, 141, aufgegriffen auch von Stoecker / Neuhäuser, *Erläuterungen*, 2013, 37 ff. , 44 f.

Er trennt also den kleinen Menschen von der großen Welt und stellt beide einander *gegenüber*. Dann aber fügt er an:

„Unsere ganze Würde besteht also im Denken. Daran müssen wir uns wieder aufrichten und nicht an Raum und Zeit, die wir nicht ausfüllen können. Bemühen wir uns also, gut zu denken: das ist die Grundlage der Moral.“

Man kann dabei auch noch das Denken, das die Würde begründet, als das „freie Denken“ verstehen, das auf das Wissen ausgerichtet ist, das der Natur fehlt und es vom „guten Denken“ trennen, das dann die Moral betrifft und dem es vorausgeht.

Gebunden ist diese Würde an den *sterblichen Menschen*. Dessen körperliches Sein erscheint damit als untrennbar an die Würde gebunden. Obgleich *Pascal* unter anderem auch als ein religiöser Philosoph auftritt, ist dieser viel zitierte Gedanke insofern ganz auf das *Diesseitige* ausgerichtet.

Mit dem Bild vom Schilfrohr assoziiert er, der wie *Descartes* zudem Mathematiker und Naturwissenschaftler ist, außerdem die „*Bewegung*“ und benennt, wie später *Kant*, zugleich „*Raum und Zeit*“ als den großen Rahmen, auch wenn wir ihn nicht auszufüllen vermögen. So verbindet er uns offenbar doch auch mit der Welt, woraus sich dann etwas Drittes ergibt, das von struktureller Art ist.

Deutsche Natur und Völkerrechtler. Aufzugreifen ist zudem nach dem Dreißigjährigen Krieg die naturrechtliche Säkularisierung der alten Idee der *Seele*, aus der bereits *Pufendorf* die „höchste“ Menschenwürde abgeleitet hat.⁶⁵⁴

„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.“

Das Wesen der Seele besteht dabei mit ihm im Sinne der Aufklärung in der *diesseitigen* und „modernen“ Dreifaltigkeit als

⁶⁵⁴ Siehe Pufendorf zur „Dignitatio“: Pufendorf, *jure naturae*, 1672/1998, II, Kap. 1, § 5. Siehe auch unter dem Titel: „Die Substanz der Freiheit. Pufendorfs Begriff der moralischen Person“, Auer, M., *Substanz*, 2015, 81 ff., 81 ff.

- das Licht des Verstandes,
- die Urteilsfähigkeit und
- die Kunstfertigkeit des Menschen.

Bei einem solchen Menschen, der als *Prometheus* auch Kunstfertigkeiten besitzt, können Körper und Geist nicht getrennt werden, sie erscheinen vielmehr als mithilfe der Vernunftseele zusammengefasst.

Von der Pfordten meint zu recht, dass *Pufendorf* „die Menschenwürde noch nicht von ihrer christlich-metaphysischen Fundierung gelöst habe“.⁶⁵⁵ Allerdings bleibt zu fragen, ob der spätere Rückgriff vorrangig auf die natürlichen Rechte oder der Verweis auf die Vernunft des Menschen nicht lediglich den göttlichen Bezug durch eine Art von *Natur- oder auch Vernunft-Metaphysik* ersetzt, die sich dann zur westlichen (säkularen) Zivilreligion entwickelt.

Pufendorf beschreibt jedenfalls die Brücke von der Seelenlehre über die Vernunft und die Künste hin zur säkularen Idee von der Menschenwürde. Dieser Brücke lässt sich bei Bedarf auch rückwärts beschreiten.

Rückblickend gehen die Ideen von Vernunft, Seele und Würde ineinander über. Aus ideengeschichtlicher Sicht stützen sie sich damit auch gegenseitig.

In dieser Ideenkette steht vor allem der *Mensch im Mittelpunkt*, auch wenn es beim sozialkritischen „zivilen“ Nachfassen zum Teil so scheinen dürfte, als würden die Autoren vor allem sich und Ihresgleichen und zudem in idealistischer Weise betrachten und bewerten. Erst die Verallgemeinerung der Bildung konnte dazu führen, zumindest den schriftgebildeten Bürgern den Zugriff auf sie zu bieten. Dieser Weg musste andererseits auch zu einer geistigen Vergröberung führen, und zwar vor allem dazu, dass man sich, wie hier versucht, auf wenige besonders plakative Aussagen beschränkte.

⁶⁵⁵ Pfordten, Menschenwürde, 2016 , II 6, 30.

4. Verallgemeinerung: Würde als Bürgerideal (*Cicero*), Zählung durch Hoheitsrecht (*Hobbes*), angeborene Freiheitsrechte (*Locke*), Autonomie als höchstes Prinzip der Sittlichkeit (*Kant*)

Die Ideen der Menschenwürde und der Personalität sind weiter zu verfolgen. Aus ihnen könnten sich auch, wenngleich nicht nur, Rollen, Pflichten oder auch Erwartungen ergeben.

Cicero, Hobbes, Locke, Kant und danach auch *Luhmann* ist trotz aller großen Unterschiede ein Aspekt gemein, dass vor allem auf das *Verallgemeinerbare* zu blicken ist, sodass die allgemeine *Idee* und ihre soziale *Funktion* der individuellen Würde des einzelnen Menschen vorgehen.

Römisches Bürgerbild. Die große Idee der Menschenwürde findet in *Ciceros* (106–43 v. Chr.) Staatsbürgermodell⁶⁵⁶, eine erste bürgerliche Wurzel. Vereinfacht beruht es auf der Idee der *Selbstformung und Affektkontrolle*, der *Pflicht zum würdigen Auftreten des Individuums* und entstammt einem Menschenbild, das die vielfältige griechische *Stoa*⁶⁵⁷ in der Form einer Weisheitsreligion bietet. Danach sucht das Individuum mit Selbstbeherrschung und Seelenruhe seinen Platz in der Ordnung des Kosmos.⁶⁵⁸

Cicero, der den römischen Bürger im Blick hat, geht dabei von der herausgehobenen sozialen Rolle als „Konzeption für geziemendes Verhalten“⁶⁵⁹ aus. Zu verhalten habe der Würdige sich der Herkunft gemäß, zudem moralisch richtig und er solle Demütigungen vermei-

⁶⁵⁶ Cicero (Günthermann), *De officiis*, 1976, I, 116. Dazu für die antike Stadt auch: Baltruch, *Wege*, 2005, 158 ff., 173.

⁶⁵⁷ <https://de.wikipedia.org/wiki/Stoa>: Ein eher kosmologischer-ganzheitlicher Ansatz mit durchaus zivilreligiösen Zügen: "Für den Stoiker als Individuum gilt es, seinen Platz in dieser Ordnung zu erkennen und auszufüllen, indem er durch die Einübung emotionaler Selbstbeherrschung sein Los zu akzeptieren lernt und mit Hilfe von Gelassenheit und Seelenruhe zur Weisheit strebt".

⁶⁵⁸ Thiele, F., *Einführung*, 2013, 13 ff., 16 („*Stationen der Begriffsgeschichte*“ der Menschenwürde). Stoecker / Neuhäuser, *Erläuterungen*, 2013, 37 ff., 44 ff., 39 („lange philosophische Tradition“), 40 ff. („*Ursprung ... in der Antike*“, im Einzelnen zu Cicero, mit Blick auch auf die ähnliche „*biblische Position*“)

⁶⁵⁹ Stoecker / Neuhäuser, *Erläuterungen*, 2013, 37 ff., 40.

den. Allerdings liege diese den Tieren gegenüber aufgrund seiner Geisteskraft überlegenen Stellung auch in der *Natur* des Menschen.⁶⁶⁰

Außerdem fordert *Cicero* den würdigen Menschen auf,

- *persönliche Talente* einzubringen,
- sich seiner *sozialen* Stellung gemäß zu verhalten und
- *allgemein Mensch* zu sein, begabt mit Vernunft und Sprache.

Mit *Stoecker* und *Neuhaus* geht es *Cicero* „um eine universelle Würde aller Menschen, die zugleich den Rahmen ... des guten Lebens“ bildet.⁶⁶¹

Insgesamt handelt es sich um einen *politischen* Ansatz, der dem politischen Menschen einen eigenen *Stand (status)* verleiht. Die Idee der Menschenwürde wird also nicht vorrangig aus und für das (philosophische) *Selbstverständnis* des Menschen entwickelt, sondern bietet ein *Bürgerbild*, das sich aus heutiger Sicht verschiedener Ansätze bedient und solche natürlicher, sozialer und philosophischer Art umspannt.

Umgekehrt erhält die (philosophisch-zweckfreie) Idee der Menschenwürde damit ihre Unterstützung aus der Praxis des *politischen* Lebens.

Aber zugespitzt ist dieses Bild vom würdigen Bürger als Lebenslehre eines, das enger mit demjenigen des angloamerikanischen *Liberalismus* verwandt ist als mit der vagen kontinentaleuropäischen Idee der Menschenwürde. Vor allem aber zielt es mit seinem stoischen Hintergrund auf eine Art von Harmonie- oder auch Gerechtigkeitsidee.

Englisches naturrechtliches Bürgerbild. Die Idee der Gleichheit und Menschenbilder, die auf ihr beruhen, sind auch an hervorragender Stelle und wirkungsmächtig bei *Hobbes* und *Locke* zu finden. *Hobbes* beschreibt den *Staat* mithilfe des personalen Bildes vom Ungeheuer

⁶⁶⁰ Cicero (Günemann), *De officiis*, 1976, I, 105 f; so nachdrücklich Pfordten, *Menschenwürde*, 2016, II 2, 17.

⁶⁶¹ Stoecker / Neuhäuser, *Erläuterungen*, 2013, 37 ff., 41.

Leviathan⁶⁶² und sieht auch das Recht als Mittel, um die menschliche Natur zu zähmen, die ein Spiegelbild des *Leviathans* zu sein scheint.

⁶⁶³

“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.”

Ihm zufolge sind alle Menschen ihrer Natur nach gleich und frei. Ohne Recht kämpfen sie einen wilden und egoistischen Machtkampf unter Gleichen.⁶⁶⁴ Aber sie vermögen auch, sich auf eine übermächtige Kunstperson, den Leviathan, zu einigen, die hoheitliches Recht setzt. Was diese nicht regelt, also dem rechtsunterworfenen Bürger belässt, bildet dann *indirekt* dessen ziviles Freiheits-Recht. Dabei schützt das öffentliche Recht mit seinem Gewaltmonopol insbesondere das Leben der Menschen. Deshalb willigen die Freien auch überhaupt erst in die Schaffung des Staates ein.⁶⁶⁵ Dabei ist „Gewalt eine

⁶⁶² Hobbes, *Leviathan* (reprinted), 1651/1962, Introduction: „For by art is created that great LEVIATHAN called a COMMON-WEALTH or STATE ... which is but an Artificiall Man, though of greater stature and strength than the Naturall, for whose protection and defence it was intended; and in which the Sovereignty is a Artificiall soul, as giving life an motion to the whole body ... by which the parts of this Body Politic were all first made, set together an united resemble that Fiat, or the lets us make, pronounced God in the creation“ (Hervorhebungen im Original).

⁶⁶³ Hobbes, *Leviathan*, 1651, part. 1, chapter XIII; siehe auch Höffe, *Hobbes*, 2010, 17 f. („... hochplausibel, dass sich die seitherige Geschichte der abendländischen Philosophie zum erheblichen Teil als eine Reihe von Fußnoten zu Hobbes liest“).

⁶⁶⁴ 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.“); Die zivile Freiheit sei dann diejenige, die das Gesetz dem Bürger lässt (siehe dazu: Hobbes, *Leviathan* (reprinted), 1651/1962. Kap. 21.). Damit liege der Bürger an „künstlichen Ketten“. Zu natürlicher Freiheit in Anlehnung an Hobbes auch: Schapp, *Freiheit*, 1994, 152 ff., 184 („Legitimation über die Erhaltung des Lebens“).

⁶⁶⁵ Zur Entwicklung der Idee der *Gleichheit und Gegenseitigkeit* in der Neuzeit Höffe, *Rechtsprinzipien*, 1990, 132, er sieht einen engen Zu-

leibliche Interaktion“, die, wie mit der Soziologin *Lindemann* weiter anzufügen ist, die „Aufmerksamkeit der Beteiligten nahezu vollständig absorbieren... kann“. ⁶⁶⁶

Auch setzt *Hobbes* mit „*desires, and other passions of man*“ auf die Emotionen, er eröffnet einem blanken Psychologismus den Weg, der nicht durch Moral eingefangen, durch christliche Barmherzigkeit ergänzt oder durch den edlen Gedanken von der empathischen Solidarität im Zaum gehalten wird oder werden soll. Ebenso bietet er die naturrechtliche Grundlage für die Forderung nach dem *persuit of happiness*.

In der Demokratie zähmen sich die Menschen selbst, und zwar durch die Wahl von gesetzgebenden Körperschaften. Dazu müssen sie aber über eine entsprechende natürliche Rechtspersonalität, etwa im Sinne von *Locke*, verfügen.

Locke beschreibt vor allem das private Recht und betont das natürliche Gesetz. ⁶⁶⁷

Er erklärt, 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*“.

sammenhang zwischen *Hobbes* zweitem natürlichen Gesetz, dem Gedanken der Wechselseitigkeit und Gleichheit, und Kants Kriterium der allgemeinen Gesetzlichkeit. So setze zwar *Hobbes* zunächst beim Verlangen nach Selbsterhaltung und Glück an. Im zweiten Teil des natürlichen Gesetzes spreche er dann allerdings nur noch von Freiheit (*Hobbes*, *Leviathan* (reprinted), 1651/1962, Kap. 14). Vgl. zudem: *Locke* (*Euchner/Hoffmann*, H.), *Abhandlungen*, 1690/1967, 201 („evident, vernünftig“).

⁶⁶⁶ Unter dem Titel: „Gewalt als soziologische Kategorie“ *Lindemann*, *Gewalt*, 2015, 501 ff., 504 ff., Abschnitt: „*Die vermittelte Unmittelbarkeit symbolischer Gewaltkommunikation*“, hier 504, siehe auch 503 ff.: „Gewalt in sozialwissenschaftlichen Theorien“ mit Bezug auf *Hobbes*.

⁶⁶⁷ Übersetzt und betont aus Sicht der Religionsfreiheit von: *Uhle*, *Staat*, 2004, 111. Zudem: *Locke* (*Laslet*), *Second Treatise*, 1690/1993, § 87, siehe auch: § 4, Buch II. Vgl. zudem: *Locke* (*Euchner/Hoffmann*, H.), *Abhandlungen*, 1690/1967, 201 („evident, vernünftig“). Zur Reziprozität vgl. auch *Hobbes*‘ These, die Staatsgründungsverträge hätten ihren Grund in der wechselseitigen Todesfurcht (*Hobbes* (*Gawlik*), *Bürger*, 1642/1959, 2. Kap., Ziffer 6; übereinstimmend: *Hobbes* (*Tönnies*), *Naturrecht*, 1640/1926 Kap. 15, Zif. 13; *Diesselhorst*, *Naturzustand*, 1988, 33 f.

Damit meint *Locke* aber vor allem diejenigen aktiven Freien, die Privilegien und natürliche Machpositionen besitzen, als patriarchalische Eigentümer auftreten⁶⁶⁸ und auch als freie *Krieger* agieren können. Auch Einzelne können im naturrechtlichen Sinne einen Krieg (war) führen, jener ist also auch sprachlich nicht auf größere Organisationen oder gar Staaten beschränkt.⁶⁶⁹

Der Freie im Sinne von *Locke* ist Träger einer *persönlichen Identität*⁶⁷⁰.

“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.”

Der Mensch verfügt also zwar über eine Identität, ein „Selbst“, dieses ist aber gleichsam als Spiegel oder zur Repräsentation durch die natürlichen Gesetze von außen bestimmt. Zu überlegen ist, ob der

⁶⁶⁸ Zum Bild des Freien als Eigentümer (“estate”. “properties”), der auch deshalb auch unabhängig ist, *Locke (Laslet), Second Treatise, 1690/1993, Chapter VIII, Of the Beginning of Political Societies: (Hervorhebungen nicht im Original) “Men being, as has been said, by nature all free, equal, and independent, no one can be put out of this estate and subjected to the political power of another without his own consent, which is done by agreeing with other men, to join and unite into a community for their comfort able, safe, and peaceable living, one amongst another, in a secure enjoyment of their properties, and a greater security against any that are not of it. “ Dazu gehört allerdings auch die Arbeit, die verkauft werden kann, Chapter 5: Property, Abs. 27.*

⁶⁶⁹ *Locke (Laslet), Second Treatise, 1690/1993, Chapter 3 (Hervorhebungen nicht im Original: “The state of war, 15 “A state of nature, properly understood, involves men living together according to reason, with no-one on earth who stands above them both and has authority to judge between them. Whereas in a state of war a man uses or declares his intention to use force against another man, with no-one on earth to whom the other can appeal for relief.”*

⁶⁷⁰ Siehe *Locke (Laslet), Second Treatise, 1690/1993, Chapter XXVII, “On Identity and Diversity”*. Dazu: *Brandt, Identity, 2006, 45 ff., 58 („bundle of perceptions“)*. Dabei ist offenbar zumindest unklar, ob *Locke* damit darüber hinaus auch noch die Idee einer gesonderten Menschenwürde verbindet, die durchaus als logisches wesenhaftes Mehr gegenüber der Summe von personalen Rollen angesehen werden könnte. Siehe zu *Locke* zudem: *Lotter, Rechtsprechung, 2006.503 ff., 513 ff*, sowie aus der Sicht des Verfassers: *Montenbruck, Western Anthropology, 2010, Rn. 22 ff.*

Liberalismus über ein *Äquivalent für das Absolute*, etwa für die *unantastbare Seele*, verfügt, so wie es die Menschenwürde mit ihrem Unantastbarkeitsdogma oder auch mit ihrer Moralität im Angebot hat.

So hat schon *Locke* mit dem Bild von der personalen Identität die Idee von den natürlichen Gesetzen verbunden, die ein Art von *absoluter Gerechtigkeit* beinhalten (*...the Right and Justice of Reward or Punishment, Happiness and Misery...*). Damit ist der Freie den natürlichen Gesetzen unterworfen, also nicht in vollem Umfange frei.⁶⁷¹ Die erwartete freiwillige Unterwerfung unter die natürliche Gerechtigkeit führt zu einer Art natürlicher Vorformung der personalen Identität des Freien, die jedoch letztlich von *Gott* gegeben ist. Der Freie kann anders handeln, dann aber gilt:

*“...the offender declares himself to live by another rule than that of reason and common equity, which is that measure God has set to the actions of men, ... And in the case, and upon this ground, every man hath a right to punish the offender, and be executioner of the Law of Nature.”*⁶⁷²

Die *Seelenidee* des *lockeschen* Liberalismus besteht darin, dass der Freie gleichwohl als *Freier*, wenn auch als unvernünftiger und unge-

⁶⁷¹ Zur so eingeschränkten Freiheitslehre von *Locke* (*Laslet*), *Second Treatise*, 1690/1993, Chapter IV. Of Slavery, der zunächst von der Freiheit der Freien ausgeht und dann offenbar die *natürliche Gerechtigkeit als letzten Maßstab* annimmt, dessen Verletzung auch zum Widerstand gegen den eigenen Staat berechtigen würde. (Hervorhebungen nicht im Original!) „This freedom from absolute, arbitrary power, is so necessary to, and closely joined with a man's preservation, that he cannot part with it, but by what forfeits his preservation and life together: for a man, not having the power of his own life, *cannot, by compact, or his own consent, enslave himself to any one, nor put himself under the absolute, arbitrary power of another, to take away his life*, when he pleases. Nobody can give more power than he has himself; and *he that cannot take away his own life, cannot give another power over it*. Indeed, having by his fault forfeited his own life, *by some act that deserves death; he, to whom he has forfeited it, may (when he has him in his power) delay to take it, and make use of him to his own service, and he does him no injury by it*: for, whenever he finds the hardship of his slavery outweigh the value of his life, it is in his power, by resisting the will of his master, to draw on himself the death he desires.” Also Freiheitsstrafe mit Arbeitspflicht kann als Minus zur Todesstrafe verhängt werden.

⁶⁷² *Locke* (*Laslet*), *Second Treatise*, 1690/1993, Chap. II. Of the State of Nature.

rechter Mensch anzusehen ist, der gegen die Regel Gottes verstößt. Diese *Eigenschaft*, sich auch wirklich autonom verhalten zu können, erweist sich als *unantastbar* und kann dem Menschen auch mit der Strafe nicht genommen werden.

Während jedoch die Menschenwürde und die Menschenrechte *universell* gelten und Teile einer jeden nationalen Verfassung bilden sollten, gilt der staatliche Schutz der Rechte des Einzelnen nur innerhalb der jeweiligen nationalen *Gesellschaft*. Ihn ihr wird der Freie per Vertrag zur Rechtsperson. Daneben aber gibt es offenbar eine Art von natürlich-göttlichem Recht, das man, folgt man weiterhin *Locke*, dann auch als eine Form des *überstaatlich-göttlichen* „ethischen Minimums“ einer liberalen Verfasstheit betrachten kann. Ohne diese *externe Moral* aber hat der liberale Staat Mühe, sein eigenes Wesen zu erklären

Zusammen betrachtet werden letztlich dieselben offenbar (zumindest) allgemeinwestlichen Grundideen verwendet; sie werden kulturell nur unterschiedlich verteilt und gewichtet.

Die entscheidende Frage aber lautet: Wer sichert denn diesem offenbar *universellen* Freien die natürlichen Rechte im Konkreten? Die naheliegende Antwort lautet: Er sichert sie sich selbst, indem er mit anderen Freien einen (nationalen) *Volks-* oder *Gesellschaftsvertrag* abschließt, etwa im Sinne einer Eigentümergesellschaft. Danach existieren dann einige Freie *innerhalb* des jeweiligen Gesellschaftsvertrages, und die vielen anderen Freien auf der Welt müssen entweder einen anderen Gesellschaftsvertrag abschließen oder es vorziehen, ohne einen solchen zu leben.⁶⁷³

Damit wechselt der Freie nach dem natürlichen Gesetz in den status civilis, „in society“, über.

"The liberty of man, in society, is to be under no other legislative power, but that established, by consent, in the commonwealth; nor under the dominion of any will, or restraint of any law, but what that legislative shall enact, according to the trust put in it."

⁶⁷³ Zur „Ko-Evolution von Staat und Recht“: Di Fabio, *Recht*, 1998, 34; zur Abhängigkeit des Staates vom Recht: 37; zu Politik und Recht in „struktureller Koppelung“: 38 ff. Zur Koppelung von *Politik*, öffentlicher Meinung und dem individuellen Bewusstsein aus der Sicht des Verfassungsrechts, siehe: Di Fabio, *Recht*, 1998, 45 f.; zur Öffentlichkeit als Sichtbarmachung, 47 ff.

Auch können als externe Kriegssklaven innerhalb einer Gesellschaft leben. Damit ist die Frage zu stellen, ob bei einem gerechten (just) „war on terror“ nicht freie Bürger als *Externe* zu behandeln sind⁶⁷⁴ oder ob ein Freier sich nicht entscheiden kann, aus der Gesellschaft auszutreten, die er nicht mehr als die seine betrachtet, um in den *Naturzustand* zurückzukehren.

Der andere und idealistische Weg besteht darin, zunächst das *Individuum* und sein Wesen zu bestimmen. Aus und mit der Selbstheiligung des Menschen und seiner Vernunft ergeben sich dann später Ableitungen für Staat, Recht und Politik.⁶⁷⁵ Allerdings ist diese Trennung nur begrenzt durchzuhalten.⁶⁷⁶

Wie üblich gibt es methodisch auch den dritten vermittelnden Weg. Er besteht in Anlehnung an den Staatsphilosophen *Ladueur* darin, das Wesen des Menschen aus einer *wechselseitigen* Beeinflussung von „Individualität und Gemeinschaft“ herauszulesen. Vermutlich wird aber für ein konkretes Modell wieder ein Ansatz als Leitidee überwie-

⁶⁷⁴ Locke (Laslet), *Second Treatise*, 1690/1993, Chapter 7, Political or Civil Society, 85, "A slave is someone who, being a captive taken in a just war, is by the right of nature subjected to the absolute command and arbitrary power of his master. A slave has forfeited his life and with it his liberty; he has lost all his goods, and as a slave he is not capable of having any property; so he can't in his condition of slavery be considered as any part of civil society, the chief purpose of which is the preservation of property."

⁶⁷⁵ Zur „Ko-Evolution von Staat und Recht“: Di Fabio, *Recht*, 1998, 34; zur Abhängigkeit des Staates vom Recht: 37; zu Politik und Recht in „struktureller Koppelung“: 38 ff. Zur Koppelung von *Politik*, öffentlicher Meinung und dem individuellen Bewusstsein aus der Sicht des Verfassungsrechts, siehe: Di Fabio, *Recht*, 1998, 45 f.; zur Öffentlichkeit als Sichtbarmachung, 47 ff.

⁶⁷⁶ Die „Offenheit und Vielfalt“ verbindet etwa auch die beiden Begriffe Individuum und Subjekt, aus der Sicht einer *postmodernen Form der liberalen Systemtheorie*. Ladueur, *Staat*, 2006, 2006, 7, begreift das *Individuum* zunächst aus der Sicht der *Subjektivität*, und zwar in Europa zunächst aus der Sicht der „Souveränität des Monarchen gegenüber der Kontinuität der Tradition“ im Sinne des *Mittelalters*. Er versteht den Kern der *Subjektivität* dann über die *Offenheit der Vernunft*. So spricht er vom *praktischen Modus vivendi*, der die „Vielfalt unterschiedlicher Rationalitäten“ nach einer ihrerseits „von der Evolution unabhängigen ‚Kollisionsregel‘ aufeinander abstimmt“. Damit setzt er den Schritt von der Definition des Subjekts über die *wechselseitige* Anerkennung (also an sich über den Gedanken der Intersubjektivität) hinaus zur Eigenständigkeit einer von vielen Rationalitäten, die in einer praktischen Konkordanz miteinander leben (müssen).

gen (müssen). So wird das moralisch eingefärbte Subjektdenken sich des politischen Rechts bedienen (wie in Deutschland) oder aus dem politischen Recht ergibt sich das Rollenbild vom Freien, der wiederum auch Anspruch auf seine „Ehre“ hat wie vorrangig im angelsächsischen Kulturkreis. Denkbar ist auch und es kommt der französischen Sicht nahe, aus der „Teilhabe“ an der hoch kommunikativen Gemeinschaft und ihrem allgemeinen Willen das politische Recht und die Würde als Mitglied abzuleiten.

Deutsche verrechtlichte Sittlichkeit. Zudem ist zu *Kant* und der deutschen Ausformung der Idee der Unantastbarkeit der Menschenwürde überzugehen, bei der sich *Moral und Recht* vereinen und auf die sich auch Artikel 1 der *Europäischen Grundrechtecharta* gründet.

Die *Objektformel* bildet die einfache negative Definition der Menschenwürde im verrechtlichen Sinne. Danach darf der Staat und erweitert sogar niemand in der demokratischen Gesellschaft einen Menschen „*blos als Mittel*“ behandeln.

Dieser Satz wird üblicher Weise auf *Kant* zurückgeführt, der in seiner Grundlegung der Metaphysik ausführt:

*“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 blos als Mittel brauchst.“*⁶⁷⁷

Dabei vertritt *Kant* selbst die Idee der Menschenwürde, wie *von der Pfordten* noch einmal nachdrücklich herausstellt, nicht als Leitidee und an vorrangiger Stelle.⁶⁷⁸ *Kant* bietet vor allem eine Pflichten- und Vernunftlehre⁶⁷⁹, aus der sich die Würde eines vernünftigen Wesens⁶⁸⁰

⁶⁷⁷ Kant, Grundlegung, 1785, AA , IV, 429

⁶⁷⁸ Pfordten, Würde, ohne Jahr, , 4 f („...Kant bezieht sich im Rahmen der Entfaltung der dieser Objektformel als Vorbild dienenden zweiten Formel des kategorischen Imperativs weder explizit noch implizit auf die Würde des Menschen oder der Person.“)

⁶⁷⁹ Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff. , 18 („Stationen der Begriffsgeschichte“ der Menschenwürde, den moralischen Rechten entsprechen bei Kant moralische Pflichten.).

⁶⁸⁰ Kant, Grundlegung, 1785, AA , IV, 438. (Hervorhebungen nicht im Original): „Nun folgt hieraus unstreitig: daß *jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst* sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend

oder die „Würde der Menschheit“ zwar nicht einfach ableitet, aber in sie eingebunden⁶⁸¹ und eng an die Idee der Selbstgesetzgebung und „die Autonomie des Willens als höchstes Prinzip der Sittlichkeit“ geknüpft ist.⁶⁸² *Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!*⁶⁸³, lautet deshalb auch sein allererstes Gebot.

Kant verwebt insgesamt die Ideen von

- Vernünftigkeit,
- Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung,
- autonomem Willen zur Sittlichkeit,
- Anerkennung und Achtungspflicht,
- Selbstunterwerfung und
- Würde als Erhebung über die Sachen

zu einer strengen (kategorischen) Morallehre.

müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit *seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung* es als Zweck an sich selbst auszeichnet, im gleichen daß dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe“).

⁶⁸¹ Kant, Metaphysik, 1797, AA, VI, 462 (Hervorhebungen nicht im Original: „Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von Anderen noch sogar von sich selbst) *blos als Mittel*, sondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle andere Weltwesen, die nicht Menschen sind und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt“ „.....die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen, mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die sich auf die jedem anderen Menschen nothwendig zu erzeigende Achtung bezieht.“).

⁶⁸² Kant, Grundlegung, 1785, AA, IV, 440. (Hervorhebungen nicht im Original: „Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein.“ Danach folgt die Zwischenüberschrift: „Die Autonomie des Willens als oberstes Princip der Sittlichkeit“).

⁶⁸³ Kant, Beantwortung, 1784, AA VII, 33 ff.

Kant betrachtet den einzelnen Menschen, indem er in jedem Menschen das Gattungswesen Mensch sieht „als *Subject einer moralisch=praktischen Vernunft*“. Kant erklärt:

„Die Menschheit in seiner Person ist das *Object der Achtung*, die er von jedem andern Menschen fordern kann.“⁶⁸⁴

Auch trennt er offenbar zwischen der „*Achtung*“ (Respekt) durch die anderen, also der großen intersubjektiven Idee der *Anerkennung*, und der rein (subjektiven) Stellung als würdiges Vernunft-Subjekt. Dabei ist wie auch sonst das Achtungsgebot aus der hohen Stellung *abzuleiten*.⁶⁸⁵

Bei Kant erweist sich also die *Lockesche* natürlich-göttliche Gerechtigkeit von „*reason and common equity*“ als *eigene Vernunft*, die der moralische Mensch *verinnerlicht* hat, über die er verfügen kann, aber der er wie die Freie bei Locke nicht zu folgen braucht. Dieser Schritt zur Rückbindung an die natürlich-göttlichen Moralgesetze gestattet dann den vernünftigen Freien auch, sich später im deutschen Verfassungsrecht als würdiges Selbstsubjekt zu betrachten, so dass sich daraus dann auch eine wirkliche „geistig-sittliche Autonomie“ ergibt, aus der sich die Menschenwürde herleiten ließe.

Allerdings sind offenbar nur solche Menschen Personen, deren „*Handlungen einer Zurechnung fähig sind*“⁶⁸⁶, Kleinkinder und sonstige unzurechnungsfähige Menschen also nicht.⁶⁸⁷

⁶⁸⁴ Kant, *Metaphysik*, 1797, AA, VI 434 f (Hervorhebungen nicht im Original: „Allein *der Mensch*, als Person betrachtet, d. i. als *Subject einer moralisch=praktischen Vernunft*, ist über allen Preis *erhaben*; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde (einen *absoluten innern Werth*), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnöthigt, sich mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuß der *Gleichheit* schätzen kann. *Die Menschheit in seiner Person* ist das *Object der Achtung*, die er von jedem andern Menschen fordern kann; deren er aber auch sich *nicht verlustig machen* muß.“

⁶⁸⁵ Zur „Menschenwürde in der Philosophie des Deutschen Idealismus“ siehe Luf, *Menschenwürde*, 2004, 82 ff. , 82 ff. Zu „Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel“ siehe Mohr, *Begriff*, 2001, 103 ff. , 103 ff.

⁶⁸⁶ Kant, *Metaphysik*, 1797, AA, VI, 223. Zur Zurechnung siehe auch Kant, *p. Vernunft*, 1788, AA, V, 97 (*Kritik der praktischen Vernunft*)

Kant geht es vorrangig um die *Moral*, um die Autonomie der Sittlichkeit der Menschheit in jedem, also nicht um die Autonomie des *individuellen* Menschen. Er setzt also die Moralität absolut, die jedem Menschen als moralischer Person eigen ist.

Allerdings versetzt *Kant* ohnehin die ganze Welt und ihre Gesetze, also auch „Bewegung, Raum und Zeit“ über dessen Vernunft in den Kopf des *einzelnen* Menschen.

Jedenfalls erhält umgekehrt die vage Idee von der individuellen Menschenwürde auf diese Weise ihre Unterstützung und ihre Verankerung in der *Moral* zugleich durch die Idee vom Vernunftsubjekt.

Hinzugetreten ist inzwischen die Verfremdung der Idee vom Vernunftsubjekt als Verrechtlichung der Menschenwürde in einer Form, die vor allem auf *Kant* zurückgeht. Die praktische Vernunft ist in der Praxis angekommen. Mithilfe von *Kants* Moral- und Vernunftlehre lässt sich erstens eine Brücke zu den konkreten *subjektiven Rechten* schlagen. Sein Ansatz begründet zweitens die starke Idee vom *allgemeingültigen* (kategorischen) *Gesetz der Menschheit* in jeden Einzelnen. Drittens führt *Kants* Ausrichtung auf die praktische Vernunft, und zwar in der Form der strengen *Gerechtigkeit* als Verallgemeinerbarkeit der eigenen Handlung, zu einer Gerechtigkeitslehre, die auf das allgemeine Gesetz und nicht mehr nur auf persönliche Wechselseitigkeit von „*actio und reactio*“ ausgerichtet ist

Mit Rückgriff auf diese Art der Gerechtigkeitsidee konnte sich das Recht als Gesetzes- und Verfassungsrecht sowohl gegenüber dem Herrscherstaat verselbstständigen, als auch vom politisch-emotionalen Populismus und dessen Freiheitsidealismus abgrenzen. Als mächtige, aber dienende normative Ordnungsmacht bildet das derart vernünftige, weil (formal) verallgemeinernde Recht das notwendige Zwischenglied zwischen dem Verwaltungsstaat und der Idee der Demokratie. Es verkörpert die Gleichheit in der Dreifaltigkeit. Freiheit führt zur Demokratie, Gleichheit zum Recht und Solidarität zum Staat. Das

und Kant, *Metaphysik*, 1797, AA, VI, 438. So nachdrücklich: Gutmann. *Würde*, 2010, 6.

⁶⁸⁷ Gutmann. *Würde*, 2010, 8, 11, er verweist er zu Recht auf *Rawls*, der mit Blick auf Kant besondere Schwierigkeiten hinsichtlich der Begründung des moralischen Status von Menschen einräumt, die ihre *moralische Persönlichkeit mehr oder weniger dauerhaft* verloren haben, *Rawls, Theorie*, 1993, 553.

Recht als Verallgemeinerung konnte dabei helfen, den Machtstaat und die Freiheitsidee zu zähmen. Die Rolle, die in vorstaatlichen Zeiten die Sitte und die Idee des guten alten Rechtes innehatten, vermochte jetzt das Recht der *praktischen Vernunft* zu übernehmen, hier in Form des allgemeinen Gesetzes, das jeder moralische Mensch in sich trägt und welches seine Würde begründet.

Die Moralität stützt und begründet damit das Recht von moralischen Subjekten. Die Frage, die sich aufdrängt, lautet: Was geschieht, wenn der an sich würdige Mensch sich unmoralisch verhält? Die „Achtung“ der anderen kann er dann jedenfalls nicht mehr im vollen Umfange einfordern.

5. Soziale Selbstschöpfung (Luhmann, Hofmann)

Zum Schluss ist in die Gegenwart zu blicken und Art und Reichweite der kulturellen Thesen von der Menschenwürde *als soziales Konstrukt* zu betrachten.

Der Rechtssoziologe und Systemtheoretiker *Luhmann*⁶⁸⁸ geht (1965) umgekehrt zwar von der *Selbstständigkeit* des ethischen Rechts und der grundrechtlichen Verankerung der Idee der Menschenwürde aus, verlangt nun aber, den *gesellschaftlichen* Blickwinkel auf das Recht und auf die Idee der Menschenwürde einzunehmen.

Er erklärt, das deutsche Verfassungsrecht sei „aristotelisch“ geblieben. Es werde „*die menschliche Persönlichkeit nach wie vor als Substanz gedeutet*“, so „*dass die soziale Natur des Menschen erst nachträglich hinzugedacht werden kann.*“

Seine soziale Natur werde zu Unrecht nicht als „*konstituierende Sphäre seiner Individualität selbst*“ gesehen. *Luhmann* fügt an: „*Freiheit und Würde sind Vorbedingungen dafür, dass der Mensch sich ... als Individuum sozialisieren kann.*“

Ohne die Gesellschaft ist der Mensch also nicht einmal ein Individuum. Aber dennoch gibt es offenbar zuvor schon so etwas wie die „soziale Natur des Menschen“. Er existiert, so könnte man folgern, dann doch offenbar als eine Art Träger seiner sozialen Natur.

⁶⁸⁸ Luhmann, Grundrechte, 1965, 68 f.

Weiter kritisiert *Luhmann*:

„Mehr noch als Freiheit ist Würde ein Wunschbegriff, der ... die gelungene Selbstdarstellung bezeichnet.

Auch wenn „*Wunschbegriff*“ abfällig gemeint sein dürfte, leuchtet diese Aussage *im Ansatz* zunächst einmal schon schlicht deshalb ein, weil alle *Normen* als solche die Aufgabe haben, ein *Sollen* zu bestimmen.

Aber offenbar gibt es in diesem Bild auch einen sozialrealen *Akteur*, der etwas gemeinhin als gut Anerkanntes für sich wünscht, wie „Würde“ oder „Freiheit“. Und dieser geistige Gegenstand scheint zumindest in einer bestimmten *sozialen Ideenwelt* sozialreal zu existieren, und sei es auch nur, weil die *jeweiligen Gesellschaften* ihn für nützlich halten.

Dabei genügt es offenbar, wenn es sich bei der Freiheit, der Würde oder auch mit *Pauen*, wenn es sich beim *Geist* um eine menschliche *Illusion*⁶⁸⁹ handeln würde. Die Grundfähigkeit zur einer solchen vielleicht real falschen Vorstellung wäre dann aber im Naturwesen Mensch genetisch anlegt. Sie würde zumindest dem westlichen Menschen dabei helfen, seine kulturelle Identität als ein „freies, würdevolles und geistiges Wesen“ auszuprägen und daraus unter anderem seine Demokratie herzuleiten. Der soziale Funktionalismus geht damit einerseits fließend in den Naturalismus über; aber er vermag andererseits auch, eine Mittelstellung einzunehmen und eine mächtige Brücke hin zum Naturalismus zu schlagen.

Hinzu tritt bei *Luhmanns* Sicht und mit dem Aspekt der (sozialen) Selbstdarstellung offenbar auch ein „Selbst“, das dargestellt werden soll. Es „existiert“ danach, so möchte man als Indeterminist folgern, -eigentlich- in der Welt des Seins doch ein autonomes Individuum, das ein Selbst besitzt und in einer sozialen Umwelt lebt.

Hinzu tritt bei *Luhmanns* Sicht und mit dem Aspekt der (sozialen) Selbstdarstellung offenbar auch ein „Selbst“, das dargestellt werden soll. Es „existiert“ danach, so möchte man folgern, -eigentlich- in der Welt des Seins ein autonomes Individuum, das ein Selbst besitzt und in einer sozialen Umwelt lebt.

⁶⁸⁹ Pauen, Natur, 2016, 209 ff. ("Empirische Erkenntnisse zum Erste-Person-Privileg"), 266 ff (Die "Introspektionsillusion").

Die hohe Normativität seiner Sicht ergibt sich auch aus den viel zitierten folgenden Sätzen:

„Die Würde des Menschen ist keineswegs eine Naturausstattung, wie vermutlich gewisse Grundlagen der Intelligenz. Sie ist auch nicht einfach ein Wert, den der Mensch wegen einer bestimmten Naturausstattung hat oder in sich trägt. ...

Würde muss konstituiert werden“.

Die Würde ist danach also vor allem ein Artefakt oder Konstrukt. Sie ist ein Konzept, das die Gesellschaft (hoch kommunikativ und letztlich für ihre Zwecke) entwickelt. Sie stellt mit dem Staatsrechtsphilosophen *Hasso Hofmann* eine Art von *Selbstschöpfung* dar und meint damit, wie aus der Sicht der Systemtheorie zu ergänzen ist, auch eine Form der *Selbstorganisation*. Mit einem staatsrechtlichen Ausdruck bildet die Menschenwürde eine Leitidee der „Verfassung“, die ihrerseits eine Selbstschöpfung beinhaltet.⁶⁹⁰

Diese Selbstschöpfung findet nach diesem Ansatz in einem „evolutionär-kulturellen“ Prozess statt⁶⁹¹, zu dem die *Individuen*, die *Gesellschaft*, die *äußeren Umstände* und vor allem die „Kommunikation und Kooperation“ zwischen allen Akteuren beitragen.

Der Staatsrechtler *Sodan* erklärt zu Recht, dass diese Sichtweise zu einem „solidaritätsbezogenen Verständnis“⁶⁹² der Menschenwürde führt. Es sei ihr ein „würdekonstituierender Prozess vorgeschaltet“. Die rechtssoziologische Betrachtungsweise *Luhmanns* setzt also weder vorrangig auf die „Freiheit“ (des Individuums und seine Moralität), noch ist sie auf die „Gleichheit“ (oder die Leitidee der Gerechtigkeit oder der Ordnung) gegründet. Auch der „Naturalismus“ wird,

⁶⁹⁰ Vgl. auch Pfordten, Menschenwürde, 2016, III 4, 74.

⁶⁹¹ 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 (Hoffmeister), Grundlinien, 1820/1995, „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.

⁶⁹² Sodan, Grundgesetz, 2015, Art. 1, Rn. 7.

nur aber immerhin, gleichsam analog über seine Deutung mithilfe der Universalität der Systemtheorie, als Selbstschöpfungslehre, miteinbezogen.

Will eine Gesellschaft (oder ein System) in einer Umwelt von Gesellschaften „existieren“, dann ist zusätzlich und wohl auch im Sinne von *Luhmann* eine *soziobiologische* Sichtweise einzunehmen. Ihr zufolge muss jede Gesellschaft innere *Konstruktionen* entwickeln, mit denen sie besonders „gut“ existieren, sich erhalten, erweitern und überleben kann. Aber alle anderen (soziobiologischen) Gesellschaften (Systeme) werden einzeln und auch insgesamt nach denselben Grundsätzen verfahren. Insofern existiert auch eine solche *Welt der sozialen Gesetze*, derer sich alle sozialrealen Gesellschaften auf ihre Weise bedienen, und zwar dann auch ein rein *sozial* gedachtes System Mensch.

Auch ist die Idee der Freiheit nicht ohne weiteres als Wunschidee abzutun. Freiheit meint aus der sozialen Sicht eine gewisse Befreiung von sozialen Kraftfeldern, die von anderen Systemen ausgehen und zu Zerfall oder Unterwerfung führen. Freiheit ist die Gegenidee zur (totalen) Solidarität.

„Würde“ meint aus sozialer Sicht vor allem die faktische *wechselseitige Achtung*, also eine Art von *Kraftgleichgewicht* von *mittlerem Abstand*.

Insofern bilden weder die Freiheit, noch die Würde ein reines Wunschkonstrukt einer bestimmten Gesellschaft, sondern Freiheit und Anerkennung sind zumindest aus soziobiologischer Sicht *fundamental* für jede Gesellschaft und jede soziale Einheit. Auch ein Mensch, der sich mit *Luhmann* vor allem als soziales Wesen betrachten kann, darf und wird auf diese *sozialen Grundgesetze* zurückgreifen, weil sie auch seiner sozialen Natur entspringen.

Weiter ist zu fragen, ob denn auch die deutliche Verleugnung der empirischen Seite überzeugt. Die Würde des Menschen ist zwar dann, wenn man sie wie üblich eher ethisch greift, gewiss als solche keine „Naturausstattung“. Aber ist sie nicht doch auch in der Natur des Menschen verankert, besteht nicht „irgendwie“ doch ein Zusammenhang der normativen Würde mit der „Naturausstattung“, mit „gewissen Grundlagen der Intelligenz“?

Dazu muss die vage Idee der Menschenwürde nur mit dieser *Begründung* ausgelegt werden. Insofern handelt es sich dann zwar auch um ein *konsentiertes Konstrukt*, aber es beruht dazu auch auf *Gründen*, die von außerhalb der Gesellschaft aus der Natur herangezogen werden.

Diese *natürliche* genetische Grundausstattung kann dem Menschen (derzeit noch) auch kein anderer Mensch und keine Gesellschaft nehmen. Sie ist unantastbar. Im Anschluss ist dann nur noch zu fragen, ob es für die empirische Seite vor allen um den *Körper* des Menschen oder um die zivile Heiligung seiner besonderen Naturausstattung, lies seiner Intelligenz geht.

Die Antwort gibt *Luhmann*, indem er aus seiner Sicht schlüssig versucht, die Unantastbarkeit der Menschenwürde mit einem recht einsichtigen Argument ad absurdum zu führen:

„Sie ist eines der empfindlichsten menschlichen Güter.“

Mit „*empfindlich*“ und „*menschlichen Güter*“ wechselt er offenbar auf die *körperlich-seelische Seite* über, auch wenn er nachfolgend vor allem auf die *Demütigungen* abstellt, die vereinfacht vor allem die *seelische Seite der sozialen Stellung* betreffen. Er erklärt:

*„Eine einzige Entgleisung, eine einzige Indiskretion kann sie radikal zerstören. Sie ist also alles andere als unverletzlich. Gerade wegen ihrer Exponiertheit ist sie einer der wichtigsten Schutzgegenstände unserer Verfassung.“*⁶⁹³

Luhmann geht also nicht den zumindest ebenso möglichen Weg, den er eigentlich selbst andeutet, die Menschenseite der Menschenwürde mit Begriffen wie „*Individuum*“, „*Selbst*“ und „*Naturausstattung mit Intelligenz*“ zu begründen.

Zudem sieht *Luhmann* die Würde als eine *personale Leistung*, die mit der gelungenen Selbstdarstellung verbunden ist: „*Denn Selbstdarstellung ist der Vorgang, der den Menschen in Kommunikation mit ande-*

⁶⁹³ Luhmann, Grundrechte, 1965, 68 f

*ren zur Person werden lässt. Ohne Erfolg der Selbstdarstellung, ohne Würde kann er seine Persönlichkeit nicht nutzen.*⁶⁹⁴

Damit wird die Würde zu einem Synonym von Person.

Luhmann fügt konsequent an: „*Ist er zu einer ausreichenden Selbstdarstellung nicht in der Lage, scheidet er als Kommunikationspartner aus und sein mangelndes Verständnis für die Systemanforderungen bringt ihn ins Irrenhaus.*“

Gewiss deckt die Menschenwürde in der Regel den Begriff Persönlichkeit mit ab, und zur Intelligenz gehört auch, sie praktisch nutzen zu können. Mit der Idee von der Selbstdarstellung bietet *Luhmann* zudem einen Gedanken, der eng mit der Selbstentfaltung der Persönlichkeit verbunden ist. Diese Schnittmenge bildet zumal in der *Gesellschaft* den Kern der Idee von der Menschenwürde. Hinzu tritt dann noch der besondere Umgang des Menschen mit der Natur, der ihn als selbstbewussten Kultivator ausweist.

Aber die politischen Konsequenzen daraus, dass es *unwürdige* Menschen gibt, die ihre Selbstdarstellungsleistungen nicht erbringen wollen oder können, sind bekannt. Es stellt sich die Frage, *wer* das mangelnde Verständnis für die Systemanforderungen feststellt und *wie* mit ihnen umzugehen ist. Die anderen „Kommunikationspartner“, lies: die Zivilgesellschaft, können zwar deren Menschenwürde kontrafaktisch unterstellen. Sie können damit die Unantastbarkeit sichern, also verhindern, dass die Würde der Abweichler infrage gestellt wird und es zu politischem Missbrauch kommen kann. Sie können aber auch Euthanasie anordnen.

Zudem ist zu fragen, ob es dann nicht eigentlich auch *Grade der Würde* geben müsste, und zwar je nach Art und Umfang des gezeigten „Verständnisses für die Systemanforderungen“. Aus ihnen müsste dann wie in „Ämtergesellschaften“ eine Hierarchie der Würdenträger mit entsprechender Vergütung und Ansehen folgen. *Durkheim* würde dafür Art und Umfang der *Arbeitsteilung* zum Maßstab machen. Soziale Achtung und Geldvermögen bilden zumindest faktisch „Grade der Würde“ ab. Dieses Verständnis von Würdenträgern und deren Würde ist nicht nur aus der Geschichte bekannt, sondern es bestimmt auch jede gegenwärtige Gesellschaft. Aber ist die Menschenwürde,

⁶⁹⁴ Luhmann, Grundrechte, 1965 , 68 f zudem: Lindemann, Menschenwürde, 2013, 419 ff. , 423 f.

die eng mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zusammenhängt, so zu deuten?

Man könnte übrigens auch fragen, ob nicht jedes System, das in Wirklichkeit selbst nur ein Subsystem ist und deshalb osmotisch offen sein muss, sogar der *Herausforderung* von *Abweichlern* und selbst von Irren bedarf, um entsprechende Institutionen, wie Krankenhäuser, Polizei und Rechtspflegeeinrichtungen aufzubauen. Wie schließlich ist mit einem *Bürgerkrieg* oder auch nur mit *Systemfremden* umzugehen, die sich weigern zu kommunizieren?

Den alten Ausweg des Naturrechts, auf die *universelle* (nunmehr genetisch begründbare) *Naturausstattung* des homo sapiens sapiens abzustellen, hat *Luhmann* sich ebenso verbaut wie *Durkheim*, der die Gesellschaft als eigentliches höchstes Subjekt betrachtet.⁶⁹⁵

Generell gilt, wer vom *sozialen Erfolg*, der Handlung oder auch dem Sprechakt rückwärts auf die Würde des Akteurs schließt, der kann die *Würde oder die Subjektstellung des Einzelnen* nicht als Höchstwert ansehen.

Wer in diesem Sinne des „Interagierens“ zudem bewusst rein pragmatisch ansetzt, folgt dem strengen *Kulturalismus* im Sinne von *Janich*.⁶⁹⁶ Er kann und will vermutlich gar keinen absoluten Höchstwert anerkennen.

Letztlich bietet *Luhmann* nur *eine* bestimmte und in sich *schlüssige* Positionierung *außerhalb* einer absolut gesetzten Menschenwürde. Wer wie er von der *sozialrealen Gesellschaft* ausgeht oder in ähnlicher Weise die Sprache, die Kommunikation oder den Konsens *absolut* setzt, der kann und muss auch alle sonstigen Ideen seiner Sichtweise unterwerfen. Das eigentliche Subjekt ist dann aber die (kollektive oder auch intersubjektive Markt- und Forums-) *Gesellschaft*.

⁶⁹⁵ Siehe Durkheim, (Adorno/Moldenhauer), *Soziologie*, 1924/1976, 105; zudem Lindemann, *Menschenwürde*, 2013, 419 ff. , 422.

⁶⁹⁶ Siehe Janich, *Erkenntnistheorie*, 1996, 115 ff. , 151; siehe zu einer kulturalistischen Handlungstheorie: Hartmann, D., *Handlungstheorie*, 1996, 70 ff. , 70 ff.

6. Thesen: System und Absolutes; Würde als kulturelle Anerkennung von soziobiologischer Besonderheit; Macht und Herrschaft

Positiv gewürdigt handelt sich bei der Idee von der „Selbstschöpfung“ dank des *soziobiologischen* Hintergrundes zunächst einmal um einen mit dem *Utilitarismus* verbundenen Ansatz, der außerordentlich schlüssig und aussagekräftig ist. Aber:

Schon aus der allgemeinen zivilisatorischen Sicht und konkret aus dem verfassungsrechtlichen Blickwinkel relativiert diese Denken die großen Leitbilder. Da dieser Ansatz die Idee der Menschenwürde oder die von der politischen Freiheit der der Gesellschaft unterwirft und sie als Zivilisationsprodukt betrachtet, kann die Gesellschaft in einen neuen Prozess auch wieder Abstand von der Menschenwürde-Idee oder von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte nehmen. Es bedarf dazu nur einer entsprechend starken gesellschaftlichen Bewegung oder der angeblichen Notwendigkeit eines totalen Krieges. Zu verhindern ist dieser Weg nur, wenn man, wie mit der Erklärung der Menschenrechte geschehen, die Rechte nicht an die Gesellschaft bindet, sondern an die angeborene „Natur des Menschen“. Die Soziologie muss sich dann in die Rolle eines verfassungsrechtlichen „Subsystems“ zurückziehen. Sie muss sich politisch an die Seite der Naturwissenschaften, der sonstigen Geisteswissenschaften und mit ihrer Dogmatik dann auch neben die Religionen stellen und dabei Toleranz und wissenschaftliche Diskussion erwarten.

So lassen sich aus dem Blickwinkel anderer Fachrichtung eine Reihe von Schwächen aufzeigen, die nach „vernünftiger“ *interdisziplinärer* Ergänzung rufen könnten.

Zwar kann man zum Beispiel aus ethnologischer Sicht durchaus alle großen *Religionen*, wie das Christentum, den Islam, den Buddhismus oder auch den bunten Animismus, als *Selbstschöpfungen des Menschen* betrachten. Aber gemeinsam ist ihnen die (zumindest) anthropologische Konstante der menschlichen *Kultur* im Allgemeinen und offenbar auch die Notwendigkeit einer Art von *Rückbindung* im Besonderen, lies Religionen und Weisheitslehre, wenigstens für die Suchenden vorzuhalten.

Aus der Sicht der Erkenntnistheorie fehlt der Systemtheorie das *metaphysische* Bekenntnis zur eigenen Absolutheit und damit auch zur

Anerkennung des *Absoluten*. So verfügt das *höchste denkbare System*, etwa als der sich „selbst organisierenden Kosmos“, über einen absoluten, dem Schöpfergott gleichen Charakter. Zumal aus der Sicht der Theorie von kommunizierenden Systemen *überwölbt und durchdringt* es damit auch aller seine Untersysteme. Das Absolute, das als „heiliger Geist“ alles durchdringt, führt zur Erklärung des menschlichen Geistes über das christliche „Imago dei“, es findet sich auch in der Idee von der Menschenwürde⁶⁹⁷ als geistig sittlichen Wesen wieder und tritt auch im Bild von der „angeborenen Freiheit des Freien“ in Ansätzen zu Tage. Es spiegelt sich in *Platons Höhlengleichnis* des (nur, aber auch immerhin) schattenhaften Erkennens von objektiv gedachten Wahrheiten.

Die Reduktion einer absolut gedachten Wahrheit auf den sozialen Konsens erweist sich als pragmatisch. Sie ist aber vor diesem Hintergrund und vor allem aus der Sicht der Physik aber unzureichend. Zumindest als ein (ontisches) von mehreren *fiktiven Denkmodellen* oder auch als Axiom ist das *Absolute* offenbar vonnöten. Jede rationale Frage nach der *Letztbegründung* sucht nach dem Absoluten, und zwar auch dann, wenn sie es schon logisch nicht finden kann und dann unter anderem bei einem Dogma, eben dem absolut gesetzten, landet und dabei darauf verzichtet, sich in ständiger Erkenntniskritik zu ergehen oder sich pragmatisch der Frage nach den letzten Gründen für den Alltag und die praktische Politik zu verweigern. Da das höchste und damit absolute System alle Arten von Untersysteme überwölbt und durchdringt, es aber immer selbst auch noch offen und damit „frei“ zu sein scheint, liegt es nahe, es als das Beherrschende und selbst auch noch Freie zu heiligen und sich mit *seiner Identität* daran zurückzubinden und aufzuladen.

Außerdem mangelt dem systemischen Ansatz, jedenfalls in seiner vor allem *funktionalistischen* Form, die hinreichende Würdigung der „Lebendigkeit“ in der Art der „Psyche“ oder auch des erkennenden „Nous“. Die Aspekte der Identität, von Einzelnen oder auch von Gruppen, gehören ebenso dazu wie die mutmaßliche Universalität zumindest der menschlichen „Seele“, die wiederum auf den uralten Animismus zurückgehen dürfte.

⁶⁹⁷ Siehe auch Duttge, Sakralität, 2015, 145 ff. , 153: „*Menschenwürde als „Statthalter des Absoluten“*“, unter Hinweis auf Ryfel, Grundprobleme, 1969 , 327.

Ebenso existieren neben und in jedem einzelnen System schon im physikalischen Sinne immer auch die Gegenidee der „Freiheit“ (zum Zerfall) und die Notwendigkeit, diese Spannung im Sinne der „Gleichheit“ auszugleichen oder auszuhalten. „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ erweisen sich also als *universelle Konstanten*.

Pragmatisch und politisch gewendet bildet die „Demokratie“ gewiss eine Form der kulturellen Selbstzivilisierung des Menschen. Aber die *Idee der Herrschaft* und erst recht die *Kraft*, die dort zivilisiert wird, verschwindet nicht, sie wird nur im Rahmen der Gewaltenteilung anders und vor allem auf alle Individuen *verteilt*. Am Ende sprechen wir deshalb auch von Selbstherrschaft als Form der „Selbstbestimmung“. Schon *Platon* und *Aristoteles* haben das Sich-selbst-Regieren als Wesensteil der *Seele* begriffen.

Mit der Idee der Herrschaft ist dann auch die Idee des „Herrn“ absolut gesetzt, so dass nur noch zu fragen ist, wer denn der *höchste Herr* ist. Ist es die Gesellschaft oder das Individuum oder aber vielleicht auch die Macht des Ausgleichs? Oder gibt es vielleicht gar keinen höchsten Herrn über das „Sein“ außer dem ständigen Widerstand gegen den Zerfall? Aber auch dann bleibt die Frage nach der Herrschaftsmacht der physikalischen Gesetze. Wesentlich ist dabei, dass wir Menschen jedenfalls offenbar auch die Gesetze der Natur nur mithilfe des Modells von *Kraft und Herrschaft* begreifen können.

Alle menschlichen „Akteure“, die Einzelnen für sich wie die Stellvertreter für die Gruppen, verfügen erkennbar nicht nur über Beweggründe, sondern auch über die Fähigkeit, sich zu *steuern*. Deshalb kann jede Zivilisation zwar überlegen, welchem Akteur sie welche Macht *zuerkennt* und damit „Würde“ zuteilt und auch wessen Macht sie *unterdrückt*. Aber an das universelle und letztliche *natürliche* Phänomen von teilweiser Autonomie und Individualität, also von *Herrschaft und Herr* über das Höchsteigene zu sein, ist jede menschliche Kultur gebunden, und zwar auch dann, wenn sie sich zu einem allmächtigen Gott oder zum Animismus bekennt und die (angeblich mechanisch-kausalen) Naturkräfte vergeistigt.

Zudem:

Sobald man die Gesellschaftstheorie in dieser Weise auf das westliche Verfassungsrecht anwendet, zeigt sich die mehrfach gestufte Paradoxie, dass offenbar doch freie denkende Wissenschaftler als Soziologen

erklären, dass die Freiheit und die Menschenwürde nur Fiktionen bildeten, wenn auch derzeit evolutionär einigermaßen erfolgreiche, in denen sie selbst zumeist auch sehr gut leben möchten. Aber sie wüssten es eigentlich „gottgleich“ oder ihm ebenbildlich oder auch und besser, weil sie doch als Menschen immerhin über „Vernunft“ verfügen.

Möglich, und vielleicht auch sinnvoller und konsequenter, erscheint es deshalb, sich an die eigene Fähigkeit zur (auch selbstkritischen) „Vernunft“ *zurückzubinden* und die damit verknüpfte Grundfähigkeit zur „Selbstschöpfung“ (und zur Selbstkorrektur) für die Binnenwelt des Menschen sozial, politisch und auch verfassungsrechtlich zu *verherrlichen*.

Aber diese Grundfähigkeit selbst erweist sich aus *soziobiologischer* Sicht als nicht von einer geschichtlichen Art, nur ihre *Ausprägungen* sind es. Auch passen sich die verschiedenen Kulturen den äußeren Gegebenheiten an. Alle Menschen vermögen zum Beispiel zu sprechen, aber sie sprechen in unterschiedlichen Sprachen. Doch im Groben lassen diese sich ineinander übersetzen. Dasselbe gilt für humane Zivilisationen.

Überdies lassen sich die Grundregeln der Gerechtigkeit und des Rechts, etwa auf das Eigene, in der gesamten Natur wiederfinden. Selbst über Hauptelemente der Freiheit und der Autonomie verfügt sie bereits. Das alte Dogma von der scharfen dualistischen Trennung von Subjekt und Objekt, von Vernunftmensch und mechanisch gedachter Natur, hindert uns daran, den „Geist der Natur“ zu erkennen, den wir als Menschen in „besonderer Weise“ („specificity of human beings“⁶⁹⁸) ausgeprägt haben.

„Herrschaft über das Eigene“ gibt es also auch in der subhumanen Natur und zwar ebenso wie die Konkurrenz, den Markt der Gleichen und die Solidarität mit den Nächsten. Insofern beherrscht dieses Gesetz der *inneren Autonomie* jedes große oder auch kleine Biotop, jede Spezies, jede Population und jedes Individuum. Damit verfügt die Idee von der Autonomie des Menschen (zumindest) über einen mächtigen biologisch-genetischen Hintergrund (oder aber wir verfügen als

⁶⁹⁸ Düwell, dignity, 214, 23 ff. , 26 (In einem großen Handbuch - Düwell, Marcus/Braarvig, Jens /Brownsword, Roger/Mieth, Dietmar, (Hrsg.), The Cambridge Handbook of Human Dignity, 2014 - das weit überwiegend von *kontinentaleuropäischen* Autoren verfasst ist).

freie Menschen über das Angebot einer solchen alten Idee, die wir als Menschen in besonderer Weise ausgeprägt haben).

Die Fähigkeit, damit fast spielerisch „frei“ umzugehen und dazu auch noch über sich, die Gesellschaft und die Welt nachzudenken, ist vor allem dem Menschen „eigen“. Diese Fähigkeit als Würde zu verherrlichen, liegt zumindest dann nahe, wenn man mit ihr die Eigenverantwortung, zumal für die eigenen Schöpfungen, verbindet. Schon das Wort vom Verherrlichen zeigt, dass es um die Verehrung der Herrschaft geht. Und die Verehrung führt dann auch zur „Ehre“, also zu einer Form der Würde. Dieses „Sein“ können und sollten wir Menschen (normativ) anerkennen und dann aber auch die Eigenverantwortung übernehmen, die damit verbunden ist.

Auch das gemeinsame Grundmodell für beides, für das *Absolute* der Herrschaft und für das komplexe, das konkrete und das individuelle *Geistige* finden wir Menschen vermutlich seit jeher in der *Natur*. Heute erkennen wir es vor allem über die Naturgesetze und deren transzendente Unvollkommenheit. Die Natur mag zudem ihrerseits nach dem Ansatz der Subjekt-Objekt-Trennung von einem Gott geschaffen und von ihm allein oder auch einer Vielzahl von Göttern gelenkt werden. Aber als wirksam erfahren wir zunächst einmal nur sie selbst, und postmodern betrachtet könnte sie sich auch insgesamt selbst organisieren und sich ebenso evolutionär entwickeln. Sie ist dann ebenfalls die Herrin ihrer selbst, und zwar zumindest innerhalb der von ihr selbst geschaffenen Welt.

Vor diesem natürlichen und universellen oder zumindest gesamtwestlichen Hintergrund geht es aus der Sicht der Kulturphilosophie also um *die Arten der individuellen* Deutungen und später auch um deren vor allem *national vorherrschende* Ausprägungen.

Diesem Ansatz und seiner (kalten) Binnenlogik entgeht, wer die (normative) Selbstidee der Würde mit der (realen) Natur verbindet. Er wird sie zudem mit der vernunftgemäßen Verallgemeinerung der (an sich natürlichen) Empathie unterlegen.

Mit ihr wird er *stattdessen* die Idee der Gesellschaft unterwerfen und beherrschen. Auf diese Weise kann er dann auch die nationale *Demokratie* der Würdigen und vor allem die internationalen Menschenrechte begründen. Aus der Sicht der Ethnologie ist dies dann eine *kulturelle*

Entscheidung, die mit der Entwicklung und Pflege der westlichen Philosophie einhergeht.

Cicero, *Kant* und *Luhmann* bieten drei große Beispiele dafür, wie man die vage Idee der Menschenwürde wenigstens als Dienerin, und zwar für das rechte Verständnis von *Politik*, *Moral* und *Gesellschaft*, nutzen und zugleich auch diese ihre Facetten erklären und sie damit auch stützen kann.

Aber ihre Ansätze, wie die anderer,⁶⁹⁹ zeigen auch, dass es naheliegt, dennoch immer *einer bestimmten Leitidee* und ihrem Umfeld den Vorrang einzuräumen.

Schließlich stellen das „Gute“ und das „Gerechte“ offenbar, für wen oder für welches existentes System auch immer, *universelle* und zumindest menschliche *Kategorien* dar. Sie sind dazu dann aber auch dialektisch und vor dem Hintergrund ihrer „Negation“ zu lesen. Der Menschen oder auch jedes, zumindest jedes menschliche, System hat in pragmatischer Weise mit beidem umzugehen.

II. Westlicher liberaler Utilitarismus

1. Grundansatz: Nutzen und Glück, Effizienz und Markt

Der *Utilitarismus* kommt weitgehend ohne die Idee von der Menschenwürde und auch ohne ein augustinisches Menschenbild aus. Er erweist sich zudem als das *ethische Fundament* des Liberalismus. Außerdem dürfte die Nützlichkeitslehre vom gelebten pragmatischen Liberalismus der Handelsstädte (und deren Kolonien) sein großes *politisches Gewicht* erhalten haben.

Der Utilitarismus selbst zeigt sich wie alle großen Begriffe als vielschichtig. Zunächst einmal ist er schlicht mit *Wikipedia* und im Groben folgendermaßen zu umreißen:

⁶⁹⁹ Dazu Kirste, *Menschenwürde*, 2013, 241 ff. , 242 (Er verweist zu Recht auf die Vielfalt der Ansätze und nennt unter anderem den marxistischen, den existentialistischen und den konsenstheoretischen Blickwinkel.); siehe auch 243 f. (zum Versuch des deutschen Bundesverfassungsgerichts, religionsneutral vorzugehen, aber doch letztlich *idealistisch* anzusetzen).

„Der Utilitarismus (lat. utilitas, Nutzen) ist eine Form der teleologischen Ethik, welche in verschiedenen Varianten auftritt. Neben der Ethik ist er auch in der Sozialphilosophie und den Wirtschaftswissenschaften von Bedeutung.“

Aus der Sicht des Rechts gehört etwa auch die „ökonomische Analyse des Rechts“ dazu:⁷⁰⁰

„Grundlage für die ethische Bewertung einer Handlung ist das Nützlichkeitsprinzip. Den Kern des Utilitarismus kann man in der Forderung zusammenfassen: ‚Handle so, dass das größtmögliche Maß an Glück entsteht!‘ (Prinzip des maximalen Glücks, beziehungsweise ‚Maximum-Happiness-Principle‘).“

Der Bezug zur Verfassung der USA ist offenkundig. Es folgen Erklärungen, die erläutern, weshalb es sich um einen wesentlichen Teil des *Liberalismus* handelt:

„Dabei ergibt sich das allgemeine Glück aus der Aggregation des Glücks der einzelnen Individuen. Insofern ist der Utilitarismus eine hedonistische, beziehungsweise eudämonistische Ethik.“

Entweder bestimmt also das subjektive oder das objektive am Erfolg messbare Glück den Maßstab für das richtige Verhalten.

„Da mögliche Folgen und reale Wirkungen eine zentrale Stelle in der Beurteilung von Handlungen einnehmen, ist der Utilitarismus eine konsequentialistische Ethik.“

Sie formt sich also insofern vom Ziel, vom Ergebnis her aus.

Diese Art der Konsequenz führt zu einer strengen Logik, die in der Ökonomie in mathematische Formeln einmündet. Auch die politisch-

⁷⁰⁰ Zur ökonomischen Theorie des Rechts, siehe zusammenfassend: Schäfer/Ott, Lehrbuch, 2013, 46 ff.; zudem: Lehmann, Recht, 1983, 27 ff. Als Einführung und zu den Problemen europäischer Juristen, aus der modernen Ökonomie, Nutzen für die Rechtswissenschaft zu ziehen, siehe: Schwintowski, Theorie, 1998, 581 ff.

ökonomische Entscheidungslehre des „*rational choice*“⁷⁰¹ zählt dazu. Alle Prognosen⁷⁰² sind derartig auf „Ziele“ ausgerichtet.

Zur *Herkunft* des ökonomistischen Denkens heißt es zu Recht auch weiter, dass es als utilitaristischer Ansatz vor allem durch *Jeremy Bentham* (1748–1832) und *John Stuart Mill* (1806–1873) systematisch entwickelt und auf konkrete Fragen angewandt wurde.⁷⁰³

Das historische Umfeld⁷⁰⁴ bestand damals also darin, dem Absolutismus die bürgerliche Aufklärung entgegen zu setzen, indem die (protestantischen) Händlerregeln des „Haushaltens“ verallgemeinert wurden. Dabei zielte schon der „barocke“ französische Staats-Merkantilismus auf eine zumindest effiziente Wohlstandsmehrung.

Wikipedia erklärt einsichtig weiter: „*Bentham* erläutert den zentralen Begriff des Nutzens im ersten Kapitel seiner „*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*“ (zuerst erschienen 1789, dem Jahr der Französischen Revolution) folgendermaßen: „Mit dem Prinzip des Nutzens ist das Prinzip gemeint, das jede beliebige Handlung gutheißt oder missbilligt entsprechend ihrer Tendenz, das Glück derjenigen Partei zu erhöhen oder zu vermindern, um deren Interessen es geht ...“.

Die Handlung dient also einer Partei oder einem Interessenten, der nicht einmal selbst der Akteur sein muss. Sein Wesen ist offenbar lediglich dadurch weiter bestimmt, dass er entweder subjektiv „Glück“ empfinden oder, wie jedes Unternehmen, objektiven Erfolg suchen kann. Als Partei ist er ein „Teilnehmer“ und befindet sich offenbar auf

⁷⁰¹ Dazu etwa: Adams, *Theorie*, 2004, u.a. 25 ff., 141 ff.

⁷⁰² Aus der Sicht der ökonomischen Theorie des Rechts: Kirchner, *Theorie*, 1997, insbes. 16, zu den Problemen von Entscheidungen unter Ungewissheiten, den Prognoseentscheidungen, bei denen die jeweilige Rechtsfolge wieder mit einbezogen werden muss.

⁷⁰³ Siehe zudem: Bentham, *Introduction*, 1780/1948, u.a. 170 f; Zudem: Hutcheson, *Inquiry*, 1969, 164 ff.

Zudem: Mill, *Utilitarianism*, 1863/1975, dem die humboldtschen Ideen bei der Abfassung von „*On Liberty*“ möglicherweise als Vorlage gedient haben könnten, vgl.: Papageorgiou, *Sicherheit*, 1990, 324 ff., u.a. 346; Übersicht bei: Brock, *Utilitarianism*, 1973, 241 ff.; Mittenzwei, *Rechtsverständnis*, 1988, u.a. 160 ff.; sowie (kommentierend): Joerden, *Ebenen*, 1988, 307 ff., 328 ff.

⁷⁰⁴ Köhler, W., *Geschichte*, 1979, insbes. 65 ff.; Baurmann, *Zweckrationalität*, 1987, insbes. 191 ff.

einem mutmaßlich freien Markt des Glücks. Denn zur Handlung existieren offenbar Alternativen, zumindest diejenige, auf den Akt zu verzichten. Die Weite und Art des Marktes ergibt sich aus der Breite des Nutzens:

„Mit ‚Nutzen‘ ist diejenige Eigenschaft einer Sache gemeint, wodurch sie zur Schaffung von Wohlergehen, Vorteil, Freude, Gutem oder Glück tendiert.“

Damit wird deutlich, dass es sich -in dieser gesamten Breite- nur um das Glück von *einzelnen Menschen* und Menschengruppen handeln kann, die über ein *kollektives* Empfinden oder auch Nutzen-Bewusstsein verfügen (können).

„Nutzen“ (utility) ist also nicht mit „Nützlichkeit“ gleichzusetzen. Moderne utilitaristische Theorien operieren außerdem mit dem Begriff der „Präferenz.“ Dennoch nähert sich der Utilitarismus auch dem Nutzendenken, etwa im Recht mit dem Gedanken der „Prävention“.

Auch verfügt er über zwei ihm wenigstens analoge „naturalistische“ Begründungsstränge. Zum einen spiegelt er sich im Grundansatz der Evolutionsbiologie und deren modernisiertem Darwinismus, etwa als Gen-Egoismus. Zum anderen bietet die Makrophysik mit ihrem Modell von der zunehmenden Komplexität ein ähnlich dynamisch ausgerichtetes Weltbild.

Aus ethischer Sicht wird zumindest auf den zweiten Blick erkennbar, dass die Idee des Utilitarismus nicht nur auf das Glück des einzelnen Individuums beschränkt ist.

Im Mittelpunkt steht die konkrete „Handlung“. Insofern bietet der Utilitarismus eine *pragmatische* Handlungsethik. Jeder „Akteur“, also auch der Staat, wird seine Handlungen an seinem Guten, also seiner Existenz und seiner Verfasstheit (etwa Geist, Identität) ausrichten. Jenes Gute ist dann sein Ziel (telos). Zum Ziel gehört auch die Schonung von Ressourcen auf dem Wege dorthin, also die „Effektivität“ des Akteurs bei der Durchsetzung und der „Effizienz“ als Art der Kosten-Nutzen-Rechnung. Zudem geht es auch bei den Einzelnen um das Glück der „Allgemeinheit“, die sich dann mit dem Gedanken des Gemeinwohls aufrüsten können.

Ausgeblendet bleiben, sobald man diesen Ansatz nicht nachdrücklich durch die allgemeinen Menschenrechte ergänzt, alle Menschen, die nicht handeln oder zielgerichtet agieren können, Kinder, Kranke, Alte. In den Gesellschaften des 19. Jahrhunderts gehörten zumindest faktisch etwa auch Frauen, Knechte und das fahrenden Volk dazu. Der Akteur, der als Typus gemeint ist, ist also der „Freie“.

Befreit ist der derart effiziente Liberale von Wertordnungen und Religionen. Unterworfen ist er dagegen einerseits dem Regime der *rationalen Funktionalität* seiner Handlungen. Nur mit ihr kann er am Glückmarkt der Interaktionen erfolgreich sein. Andererseits wird er von seinen *privaten* Vorstellungen von Nutzen und Glück beherrscht. So kann er auch moralisches⁷⁰⁵ oder solidarisches Tun als Teil seiner privaten Glückssuche ansehen, muss es aber nicht. Als Akteur wird er dabei -bewusst und unbewusst- von den Bedürfnissen und Anschauungen seiner realen und damit meist lokalen Nächsten und Gleichen mitbestimmt, also derjenigen Personen, mit denen er ständig interagiert. Denn diese Interaktion ist Teil seines Wesens. Auf diese Weise entsteht dann eine bestimmte kleine Binnen- oder Subkultur, etwa im Sinne des Kommunitarismus.

2. Glück und Gemeinwohl (*Bentham*)

Zu versuchen ist, den Utilitarismus mit dem Idealismus zu verbinden. Ein Brückenschlag besteht schon darin, dass es das Ziel der Handlung ist, das „Glück“ zu erreichen. Damit kann sehr wohl auch die Annäherung an ein Ideal gemeint sein.

Benthams Hauptthese⁷⁰⁶ lautet ein wenig anders gefasst, gerecht sei die Verfassung einer Gesellschaft,⁷⁰⁷ wenn sie die Summe des Glücks ihrer Mitglieder maximiere („*das größte Glück der größtmöglichen Zahl*“), *summum bonum*.

⁷⁰⁵ Zum alethischen Pragmatismus, siehe Westerkamp, Pragmatismus, 2014, 295 ff., 295 ff.

⁷⁰⁶ Bentham, *Principien*, 1780/1976, 83 („*im allgemeinen, die Kunst, die Handlungen der Menschen so zu lenken, daß sie die größte mögliche Summe von Glück hervorbringen.*“). Dies ist eine Formulierung, die einen (monarchischen) Lenker oder kollektiv den Staat assoziiert und nicht die (urdemokratische) Idee der Selbstorganisation mit umfasst.

⁷⁰⁷ Nebenbei: zur Trennung von Gesellschaft und Staat, vgl. Böckenförde, *Bedeutung*, 1976, 395 ff., 395 ff.

Einige der Mitglieder, aber möglichst wenige, müssen also wahrscheinlich ein Unglück erleiden. Wer die Welt als verbesserungswürdig ansieht, so wie *Bentham* die Realität des Absolutismus des 18. Jahrhunderts, hat mit diesem Satz also ein ethisches Prinzip zur Hand, dass auf ständige konkrete Verbesserungen ausgerichtet ist.

Gemeinwohl. Dass eine bereits demokratische Gemeinschaft sich am Gemeinwohl⁷⁰⁸ ihrer Mitglieder auszurichten hat, ist dennoch ein ebenso alter wie zwingender Gedanke. Es geht dabei allerdings immer auch um die Selbsterhaltung und das sonstige Wohl der Gemeinschaft und nicht nur um das ihrer jeweiligen Mitglieder.

Auf diese alte Wurzel verweist etwa der deutsche Rechtsphilosoph und Rechtsanthropologe *Lampe*⁷⁰⁹, wenn er sich zu Recht auf *Cicero*⁷¹⁰, *Thomas von Aquin*⁷¹¹ und *Rousseau*⁷¹² bezieht. In der deutschen Verfassung findet sich diese Aufgabe in Art. 38 I GG⁷¹³, nach dem die Abgeordneten an der Verwirklichung des „*allgemeinen Wohls*“ mitzuwirken haben. Auch die Europäische Grundrechtecharta greift diesen Begriff auf und gestattet, die Freiheiten zugunsten des Gemeinwohls einzuschränken, Art. 52 I. Das Wort „allgemeines Wohl“ zeigt an, dass es unmittelbar nicht um den Staat und auch nicht um jeden Einzelnen, sondern um die „Allgemeinheit“ geht. In der Demokratie allerdings wächst das Gemeinwohl eng mit dem Wohl des Verfassungsstaates zusammen.⁷¹⁴

⁷⁰⁸ 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.

⁷⁰⁹ Lampe, *Menschenbild*, 1985, 9 ff., 19, um auch kritisch nach dem Inhalt des Gemeinwohls zu fragen; vgl. auch den entsprechenden Artikel von Herzog, R., *Gemeinwohl I*, 1974, Sp. 248 ff., Herzog, R., *Gemeinwohl II*, 1974, Sp. 256 ff.

Die Kritik an dieser Formel verweist auf deren stark funktionalistischen Charakter. Wer bestimmt, was der Allgemeinheit dient, bestimmt das Gemeinwohl.

⁷¹⁰ Cicero (Nickel), *De legibus*, 2002, III, iii, 8.

⁷¹¹ Aquin, *Summa theologica*, 1273/1953.

⁷¹² Rousseau, *Gesellschaftsvertrag* (Brockard), 1762 / 1996, Buch 2, Kap. III.

⁷¹³ Vgl.: Maunz/Dürig, *Grundgesetz*, 2016, Art. 38, Rn. 9-12.

⁷¹⁴ Ausführlich zu den Begriffen Allgemeinheit, Volk und Öffentlichkeit: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 765 ff., Rn. 665.

Drei Grundarten des Gemeinwohls. Zwar scheint der Begriff des *Gemeinwohls*, wie ihn etwa der Staatsrechtler und ehemalige Bundespräsident *Roman Herzog* im Historischen Wörterbuch anführt, kaum hinreichend definierbar zu sein. Mit ihm, weil insofern einleuchtend, gibt es diesbezüglich *drei Positionen*⁷¹⁵:

- Zunächst existiert der gutgläubige Autor, der ein an sich unlösbares Problem für gelöst hält, wie zum Beispiel das „*bonum commune*“ in der katholischen Soziallehre. Wissenschaftstheoretisch handelt es sich dabei um die Letztbegründung fern der (weltanschaulichen) Dogmen.

- Zudem existiert die Vorstellung, dass die jeweilige Klasse oder Partei, von der *jakobinischen* bis zur *leninistischen* Lehre, schon das jeweilige Wohl allgemein oder in ihrer geschichtlichen Situation hinreichend zu erklären weiß. Insofern wird offenbar formal auf einen konsensorientierten Wahrheitsbegriff ausgewichen und die Beliebigkeit im Sinne der Existenz- und Machterhaltung propagiert.

- Den dritten Standpunkt bildet der bewusste Verzicht auf eine Definition, etwa durch einen Formel-Kompromiss mit der Verwendung des Wortes „Gemeinwohl“. Wissenschaftstheoretisch handelt es sich um den Abbruch der infiniten Begründungskette oder den Rückgriff auf eine zirkelschlüssige Formaldefinition.

Gewiss führt auch die pluralistische Demokratie aus sich heraus zu einer Vielfältigkeit der Gemeinwohlinteressen⁷¹⁶. Sie entsprechen unter anderem der Vielfältigkeit der Freiheiten. Doch gibt es eine Annäherung an das rechte Verständnis des Gemeinwohls. Es ist die Parallele zum Wohl des Einzelnen. Dessen Interessen bestehen in: Leben, Gesundheit, Ansehen (Ehre) und als Sammelbegriff die Freiheiten, von der allgemeinen Handlungsfreiheit bis zum Eigentum. Sie sind der Allgemeinheit zu erhalten.

Auf die demokratische Gemeinschaft übertragen heißt Gemeinwohl also, dass die Existenz des Staates und seiner jeweiligen Strukturen zu gewährleisten ist, das Ansehen nach außen und innen sowie formelle Handlungsfreiheiten nach außen und innen, bis hin zum Gemeinschaftseigentum.

⁷¹⁵ Herzog, R., *Gemeinwohl II*, 1974, Sp. 256 ff., Sp. 257; problematisiert auch von: Koslowski, *Gemeinwohl*, 1999, 3 ff.

⁷¹⁶ Dahl, *Dilemmata*, 1989, 98 ff.; auch dazu: Koslowski, *Gemeinwohl*, 1999, 2 ff.

Notwendigkeit von Gemeinwohl. Mit *Koslowski* ist aus der Sicht der Kulturphilosophie überdies darauf hinzuweisen, dass alle kleineren, wie übrigens auch supranationale Gemeinschaften ein jeweils eigenes Gemeinwohl besitzen, das an ihrem jeweiligen Zweck ausgerichtet ist, demokratisch etwa als das „*Interesse aller in der Institution Arbeitenden an dem Gedeihen und der Fortdauer*“ der Gemeinschaft⁷¹⁷. Und der Staat hat im Sinne der (rechtssoziologisch angelegten) *Luhmannschen* Systemtheorie ein eigenes Interesse am Wohlergehen der Staatsgesellschaft wie auch aller „(intermediären) Institutionen der Gesellschaft“, also Gütergemeinschaften wie Familien und Unternehmen.

Das selbstverständliche Grundinteresse sowohl des Einzelnen, als auch jeder Gemeinschaft ist also die Erhaltung seiner, beziehungsweise ihrer physischen, psychischen und geistigen Existenz. Dazu gehört auch die soziale Interaktion mit anderen Einzelnen oder Gemeinschaften als Kommunikation mit dem Ziel der Kooperation und der Konfliktbegrenzung oder besser noch der Konfliktvermeidung. Nicht nur der Einzelne ist in diesem Sinne ein politisches Wesen. Vielmehr erscheint auch die Gemeinschaft, deren Wohl zu bestimmen ist, analog einem lebendigen Wesen.

Ziel des Gemeinwohls ist es zum Beispiel, sowohl bei den Sozialvertragslehren von *Hobbes* und *Locke*, als auch in den Soziallehren der beiden christlichen Kirchen,⁷¹⁸ den selbstsüchtigen Charakter des Menschen zu bändigen, und zwar entweder als freiwillige und solidarische Selbstbeschränkung oder, insbesondere im *lutherischen* Sinne, durch die (unverzichtbare) Hand der obrigkeitlichen, kirchenähnlichen staatlichen Institutionen.

Gemeinwohl und Fachwissenschaften. In der idealistischen Philosophie ist es die heilige Vernunft, die den Menschen zum „autonomen“ Wesen mit einem eigenen inneren Gesetzeswerk erhebt, bei *Kant* gebunden an das Prinzip der Verallgemeinerbarkeit gleichsam in den Rang eines gesonderten, absoluten, guten Sozialwesens. Bei *Aristoteles* sind es pragmatischer die ausgleichenden Tugenden, die Handlungen als gut kennzeichnen: Man hat weise und gerecht, maßvoll und tapfer, großzügig und klug zu handeln.⁷¹⁹

⁷¹⁷ Koslowski, *Gemeinwohl*, 1999, 5.

⁷¹⁸ Dazu: Koslowski, *Gemeinwohl*, 1999, 11 f.

⁷¹⁹ Aufgegriffen von: Kluxen, *Normen*, 1999, 17 ff., 18 ff.

In etwa demselben Sinne spricht *Nida-Rümelin* von einer Ethik der guten, „*lebensweltlich etablierten Gründe*“ und sieht diesen anthropologischen Ansatz als „*ein Drittes*“ zwischen einem angelsächsischen Rationalismus im utilitaristischen Sinne des rational choice und dessen Gegenpol, dem Intuitionismus.⁷²⁰ *Nida-Rümlin* spricht davon, dass sein Ansatz „*kohärentistisch*“ sei und auf die „*Verbundenheit normativer und deskriptiver Überzeugungen*“ setze⁷²¹, für die gute Gründe maßgeblich seien.⁷²² Diese Verbundenheit erscheint ihm dann offenbar als das Dritte.

Die Gemeinwohl-idee ist ihrerseits bereits im „Sozialwesen Mensch“ angelegt. Ihre biologische Notwendigkeit zeigt sich schon anhand der Fortpflanzung oder Zweigeschlechtlichkeit und der Hilfsbedürftigkeit des Kindes, also den Brutpflegepflichten⁷²³. Das, was diese natürlichen Bedürfnisse prägt, ist die Kommunikation.

Schließlich besitzt der Begriff des Gemeinwohls eine negative Bedeutung. In ihr spiegelt sich insbesondere seine Aufgabe wider, den homo oeconomicus zu sozialisieren. Notfalls haben bestimmte Interessen des einzelnen Mitglieds zurückzustehen. Aber dann gilt auch, dass dieses nicht nur Steuern zu zahlen, sondern in der Not und vor allem in Kriegen sich selbst den höheren Aufgaben der Gemeinschaft zu opfern hat.

Einzelne Probleme und Lösungen. Das *erste* Problem aber, das *Bentham*, seine Vorgänger und Nachfolger zwangsläufig auch über die Formel des höchstmöglichen Glücks möglichst vieler Menschen lösen mussten und müssen, besteht darin, dass dazu eine Institution, wie etwa der Staat, vonnöten ist, die als Akteur auftreten kann, weil der Utilitarismus ein Handeln verlangt. Die vage „Allgemeinheit“ aller Mitglieder, das Volk oder die Gesellschaft wandeln sich dann zumindest zum demokratischen Staat. Jener muss notfalls mit Zwang handeln und Opfer von seinen Bürgern einfordern. Zudem besitzt der Staat als Akteur ein Eigeninteresse am Selbst- und Machterhalt. Seine Exekutoren neigen, auch wenn sie nur als „erste Diener“ handeln, zum Machtmissbrauch.

⁷²⁰ Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff., 11 f.

⁷²¹ Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff., 13.

⁷²² Siehe zur Ausarbeitung der guten Gründe im Ansatz von Nida-Rümelin Wingert, Gründe, 2012, 179 ff., 181 ff., 194 („*Wahrnehmungen, Erlebnisse und Mitteilungen und ihre Interpretationen*“).

⁷²³ Kluxen, Normen, 1999, 17 ff., 22 f.

Das *zweite* bereits beim Prinzip der Gegenseitigkeit aufgetretene Problem ist die Offenheit. Es stellt sich die Frage, an welchem Ziel (telos) das Risiko, beziehungsweise der Nutzen sich auszurichten hat, anhand welchen „Gewichts“ die konkrete Abwägung stattzufinden hat. Bei der Evolution der Lebewesen hat sich der Untergang der Saurier als großer Evolutionsvorteil für die Säugetiere erwiesen. Für die Sieger ist der Untergang der Besiegten in der Regel ein Vorteil. Vonnöten ist also irgend „etwas“, das absolut gesetzt werden kann, damit dessen „Wohl“ anzustreben ist. *Bentham* geht es um das Wohl möglichst vieler Mitglieder einer bestimmten menschlichen Gesellschaft. Damit bindet er sich selbst immerhin an die Grundidee des Humanismus.

Hinzu kommt *drittens* die Frage nach dem Verfahren für die „Nutzenmaximierung“, beziehungsweise für die „Schadensminimierung“. Gesetzt, es existierte ein Maßstab: Wer berechnet dann mit welchen Methoden den Nutzen?

Das Verfassungsrecht, das deutsche wie das europäische, geht im Kern denselben methodischen Weg, wenn es das Prinzip der Verhältnismäßigkeit mit Verfassungsrang ausstattet.

Maßstab für diese Abwägung ist die jeweilige vage „Verfassungsordnung“. Sie enthält letztlich drei Höchstwerte: den Einzelnen, die Gesamtgemeinschaft und die systemgerechte Ordnung als solche.

Synthese. Der aufgeklärte Staat und seine Bildungsgesellschaft setzen dann aus ihrer *sozial-realen* Sicht das zu ihnen passende *systemische Denken* ein, allem voran eben den Utilitarismus. „Individuum und Gemeinschaft“ stehen für diesen Staat in einer *dialektischen* Beziehung, die nach „Aufhebung“, etwa über eigene halbselbstständige Subsysteme, und im Übrigen nach Toleranz und Grundvertrauen verlangt. Auch will das freie Individuum nicht von einem inneren Zwang dominiert sein.

Eine weitere *dialektische Beziehung* entsteht zwischen der Freiheit der Person, dem souveränen *Selbstsubjekt*, und den eher *objektiven* Vorgaben der Sittlichkeit (etwa Gerechtigkeit, Fairness, dem Kooperationsprinzip verbunden mit der Humanität, der Barmherzigkeit oder auch verinnerlicht: dem Gewissen, dem Überich, dem Gerechtigkeitsgefühl, der Empathie).

Mit dieser Art von Dialektik wird dann zumindest der Sache nach versucht, zwischen dem kollektiven objektiven *Gemeinwohl* und der individuellen subjektiven *Menschenwürde* zu vermitteln.

3. Liberaler Utilitarismus: Kritik und Replik

Auch in der *demokratischen Gegenwart* droht die Gefahr des Missbrauchs zu Lasten der Einzelnen. Denn hinter dem Utilitarismus verbirgt sich die alte Forderung nach der Sicherung des Gemeinwohls („Gemeinwohl vor Eigennutz“). Das allgemeine Wohl gewährt der „Allgemeinheit“ ihren Wohlstand, und zwar notfalls auf Kosten eines Einzelnen. Wer nicht zusätzlich auf die Glücksuche des Einzelnen setzt und das Bild vom Freien unter Freien im Hintergrund pflegt, der wird die Frage stellen können, ob der Konsequentialismus nicht zu einem „unbegrenzten Paternalismus“ führt.⁷²⁴ Auf der *normativen* Ebene reicht schon die Frage nach der Regel und ihren Ausnahmen⁷²⁵ und mit ihr die Frage nach der Beweislast. *Machtpolitisch* reicht es, dass zwei Parteigruppen für beide Ansichten Modell stehen, also entweder die alte Sicht des ländlichen Familienvaters politisch *verallgemeinern* oder die alte Freiensicht der ungebunden wehrhaften Krieger und Händler zum Leitbild erheben. Die politische Verallgemeinerung setzt allerdings scheinbar paradoxer Weise einerseits voraus, dass die alten konkreten und ländlichen Familienverbände sich aufgelöst haben und den vor allem städtischen „Unselbständigen“ keinen Schutz und keine Fürsorge mehr bieten. Andererseits müssen sich die Ungebundenen als „Selbstständige“ und Unternehmer begreifen, die sich typischer Weise in eigenen privaten sozialen Netzwerken organisieren oder ihre Unternehmen gar zu großen Kollektivpersonen mit eigenen familiären Strukturen aufgebaut haben oder an solchen als „freie Dienstleister“ partizipieren.

Gegen den Utilitarismus als solchen wenden etwa *N. Hartmann*⁷²⁶ und ähnlich auch *Höffe* aus der *ethischer* Sicht und nicht zu Unrecht ein, es

⁷²⁴ Vgl. Hallich „Führt der Utilitarismus zu einem unbegrenzten Paternalismus?“, 2014, 75 ff. im Sammelband „Paternalismus und Konsequentialismus“.

⁷²⁵ Erneut: Zur „selektiven Reduktion der Komplexität“ über das hoch normative Regel-Ausnahme-Prinzip und den dem Recht immanenten „Antinomien des Rechts“ siehe Guski, Antinomien, 2016, 77 ff. , 77;

⁷²⁶ Hartmann, N., Ethik, 1962, 79. Diesen Gedanken, ruft auch Höffe, Rechtsprinzipien, 1990, 153, in Erinnerung. Im deutschen Sprachraum habe die Abneigung gegen den englischen Utilitarismus von Bentham

handele sich um einen reinen „Wertnihilismus“, um „blanken und kruden Ökonomismus“. Auch *Mittenzwei*, der aus der Sicht der Rechtsphilosophie utilitaristische Betrachtungen anstellt, räumt ein, dass diese Lehre kein moralisches Prinzip zu begründen vermag.⁷²⁷ Regiere allein die Nützlichkeit, könne jede Gesellschaft den Einzelnen durch Vor- und Nachteile lenken, ohne durch ethische Grundsätze beeinflusst zu sein.

Mittenzwei geht unter Hinweis auf die Rechtstheorie von *Kriele*⁷²⁸ noch einen Schritt weiter: Mit dem Utilitarismus sei es unmöglich, so wichtige Rechtseinrichtungen wie *Verfassung, Grundrechte und Gewaltenteilung* als Bedingung freiheitlicher und gerechter Sozialgestaltung, also die Basis des neuzeitlichen demokratischen Verfassungsstaates zu begründen. Er setze Ideale, Werte oder Prinzipien voraus. Derart betrachtet bietet der Utilitarismus nur Methoden vergleichbar mit mathematischen Gleichungen.

Dem ist zu antworten, dass der Utilitarismus ohnehin pragmatisch und *liberal* ansetzt. Fundamentale und dogmatische Vorgaben, wie etwa *Kants* Verallgemeinerungsgebot, will und kann er vermeiden, weil er sich darauf beschränkt, von Handlung zu Handlung (rational) zu entscheiden. Die Ratio setzt pragmatisch an, betrachtet typische Fällen und richtet sich folgerichtig für das Gemeinwohl nach dem „common sense“ der Peers.

und Mill bis weit in das 19. Jh. hinein vorgeherrscht. So etwa bei Marx/Engels, *Ideologie*, 1845–1846/1971, Abschn. Moral, Verkehr, Exploitationstheorie; zudem Nietzsche, *Gut*, 1886/1977, 563 ff., Nr. 225. Zudem: Gutmann, *Paternalismus*, 2011, 4. ("normative Theorien...müssen sich der Frage stellen, mit welchen theorieinternen Mitteln sie der wohlmeinenden Bevormundung des Einzelnen Schranken setzen können. Der vorliegende Beitrag wird die These entwickeln, dass die gesamte Familie gegenwärtiger konsequentialistischer Theorien, insbesondere sämtliche Spielarten des Utilitarismus, an dieser Aufgabe scheitern muss" – vor allem für *Mill* ausgeführt Text im Original hervorgehoben).

⁷²⁷ Vgl.: *Mittenzwei*, *Rechtsverständnis*, 1988, 162, u. Hinw. auf: Höffe, *Sittlichkeit*, 1974, 1348 ff., 1351; Joerden, *Rechtsethik*, 1982, 670 ff., 672 f.

⁷²⁸ *Mittenzwei*, *Rechtsverständnis*, 1988, 162; *Kriele*, *Einführung*, 1990, 31 f.

Zum Verhältnis von Rechtsstaatlichkeit, materieller Gerechtigkeit und Gemeinwohl, siehe auch: Kunig, *Rechtsstaatsprinzip*, 1986, 333 ff.

Eine gewisse *Bindung* erfolgt allerdings über die *Intersubjektivität*, also den Umstand, dass es auch andere Teilnehmer und vielerlei Arten von Nutzen gibt. *Freiwillige Kooperation*, bestehend aus wiederholbaren konkreten Tauschverträgen, bietet nur, aber immerhin *in der Regel* den größten Nutzen für die größte Anzahl.

Im Übrigen neigt der *pragmatische* Utilitarismus auch dazu, mit *Extremfällen* die Aussagekraft von allgemeinen sittlichen Werturteilen, wie etwa dem Folterverbot, in plakativ-emotionaler Weise recht erfolgreich zu untergraben. Muß nicht gefoltert werden dürfen, um zu erfahren, wer gerade dabei ist, eine Atombombe auszulösen? Der Liberalismus fürchtet aufgrund schlechter Erfahrungen mit dem politischen Absolutismus und dem Katholizismus von kirchenähnlichen Dogmen jeglicher Art, die mit hoheitlicher Macht versehen sind, beherrscht zu werden. Das gilt für die Unantastbarkeit der Menschenwürde ebenso wie für absolut gesetzte Menschenrechte.

Deshalb verfügt der derart liberale Utilitarismus umgekehrt auch nicht über eine idealistisch-philosophische Kultur, mit deren Hilfe er sich vom Diener zum geistigen *Herr* über diese Dogmen aufwerfen und sie sich als eigene Gesetze geben könnte. Es reichen Gleiche, die als Richter öffentlich über das Gerechte von Fall zu Fall entscheiden.

Offenkundig ist dabei zudem, dass eine derartige Handlungsethik die *Fähigkeit zum Handeln* voraussetzt. Zwar kann der Akteur auch für andere handeln (Kinder und Frauen, Kranke und Alte, Arme und Sklaven, sonstige Dritte oder die lokale Allgemeinheit der Freien). Aber diese Begünstigten sind dann von seinem konkreten *Verständnis des Nutzens* oder seinem (personalen) *Rollenverständnis* abhängig. Das aber stellt der Utilitarismus den Parteien an sich „frei“.

Mills Korrektur des Utilitarismus. Mit *Höffe* ist darauf hinzuweisen, dass es zumindest den Klassikern wie *Bentham* und seinem Schüler, dem Ökonomen *Mill* um den Versuch ging, eine Ethik zu begründen. Sie suchten nach der „*gerechten Gesellschaft*“. Ferner will ihr Utilitarismus das Glück der Anderen mitberücksichtigen. Für diese muss man womöglich auf ein Gutteil des eigenen Glücks verzichten.⁷²⁹ Dem klassischen Utilitarismus gilt als moralisch gut, was für die Gesamtheit der Betroffenen gut ist.⁷³⁰ Damit ist zumindest der klassische

⁷²⁹ Höffe, Rechtsprinzipien, 1990, 155, u. Hinw. auf: Mill, Utilitarianism, 1863/1975, 203 ff., 217 f., Mill/ Birnbacher, Utilitarismus, 1976, 29.

⁷³⁰ Höffe, Rechtsprinzipien, 1990, 157.

Utilitarismus nicht auf einen Ökonomismus und nicht auf den Egoismus der Freien, sondern auf die Bürger als „Mitglieder“ ausgerichtet. Diese Sicht ist dem Prinzip des gegenseitigen Freiheitsverzichts entweder unterworfen oder wird doch von ihm aufgefangen.

Für *Mill* ist der Weg zur Maximierung des Glücks aller in diesem Sinne sogar die Selbstlosigkeit aller:

*„In der goldenen Regel, die Jesus von Nazareth aufgestellt hat, finden wir den Geist der Nützlichkeithetik vollendet ausgesprochen. Die Forderungen, sich anderen gegenüber so zu verhalten, wie man möchte, dass diese sich einem selbst gegenüber verhalten und den Nächsten zu lieben wie sich selbst, stellen die utilitaristische Moral in ihrer höchsten Vollkommenheit dar“.*⁷³¹

Weitere Kritik. Auch wenn am idealen Ende das Glück aller auch das Glück eines jeden Einzelnen bedeutet, erreicht durch *Gegenseitigkeit* und besser noch durch *Verallgemeinerbarkeit*, geht es auf dem steinigen Weg dorthin im Zweifel doch nur um das Glück „möglichst vieler“, also eben nicht aller. So werden *Grundwerte*, also Selbstzwecke wie die (individuelle) Menschenwürde und der (kollektive) demokratische Rechtsstaat, nicht absolut gesetzt. Einige Mitglieder sind zwangsläufig für das höhere Ziel, das Glück möglichst vieler zu *opfern*. Damit verlieren die Grundrechte zugleich ihren (idealistischen) *Werte*charakter. Sie bilden keinen, wenn auch nur begrenzten, „Selbstzweck“ mehr.

Beim klassischen Utilitarismus, der auf das Gemeinwohl ausgerichtet ist, handelt es sich deshalb vor allem um eine *verkappte Sozialethik*, eine Ethik aus dem Blickwinkel einer vagen Gemeinschaft der Freien. Die jeweilige Existenz der Gesellschaft, die ihre Identität etwa als Demokratie miteinschließt, bildet den Höchstwert, an dem sich alle Entscheidungen aller Akteure auszurichten haben.

Utilitarismus als Ethik. Hingegen sind die Gerechtigkeitslehren, die im deutschsprachigen Raum zumeist mit dem Begriff Ethik verbunden werden, zu Ende gedacht *Individualethiken*.

Die Idee der Gerechtigkeit im Sinne von Gleichheit, Gegenseitigkeit und sogar Barmherzigkeit betrifft das Verhältnis zwischen Einzelnen. Selbst das Verallgemeinerungsprinzip richtet sich noch an den Einzel-

⁷³¹ Mill, *Utilitarianism*, 1863/1975, 30.

nen, obwohl es schon auf die Idee der Allgemeinheit zuführt. Will oder soll diese Allgemeinheit auch noch demokratisch agieren, so wird sie zur verfestigten Gesellschaft. Sie wird eigene soziale Institutionen entwickeln müssen.

Deshalb ist mit *Höffe* trotz allen Wohlwollens für den klassischen Utilitarismus zunächst einmal festzustellen, dass der Utilitarismus keine „*philosophisch anspruchsvolle*“ Lösung des „*Zentralproblems der Gerechtigkeit*“ bietet.⁷³²

Fazit. Sobald man jedoch den Utilitarismus in ein klares *ökonomisches* Modell überführt und den Einzelnen für sein Glück selbst sorgen lässt, steht am Ende immerhin die „*Marktgerechtigkeit*“, das Tit for Tat oder auch die *iustitia commutativa*. Es fehlt nur das (solidarische) Element der Mitmenschlichkeit. Auch müsste man dann *kollektive Güter* hinzuerfinden, wie etwa den funktionierenden Markt selbst. Grundsätzlich stellt der Utilitarismus also zumindest eine *rationale* Methode zur Verfügung, mit der auch irrationale Zwecke eingefangen und *vermarktet* werden können.

Der Utilitarismus bietet nach allem also dreierlei,

- die *liberale Antwort* auf den Zwang durch den *sittlichen Idealismus*,
- die Grundlage für die wissenschaftliche Entwicklung eines, allerdings stolz-blinden *Ökonomismus*
- sowie einen wichtigen Teil eines kulturell verfestigten und in sich ausgewogenen *Pragmatismus*.

Wie immer aber neigt eine einzelne Lehre, die an ein Leitprinzip gebunden wird, wie die Freiheit des Freien, dazu, sich mit ihm gemeinsam zu einem Dogmatismus zu verfestigen, hier als der „*Ökonomismus der aktiven Freien*“.

⁷³² Höffe, Rechtsprinzipien, 1990, 178, in Auseinandersetzung mit Mills Utilitarismus (203 ff.), sowie mit Blick auf: Bentham, Introduction, 1780/1948.

4. Gerechtigkeitsutilitarismus (*Rawls, Walzer, Trapp,*)

Die politische Hauptgefahr, die vom Utilitarismus, und zwar insbesondere vom Regelutilitarismus ausgeht, ist diejenige der Missbrauchbarkeit des Gemeinwohlgedankens. Dass die modernen Verfassungen Grund- und Menschenrechte als Abwehrrechte gegenüber dem Staat sowie das Prinzip der Gewaltenteilung entwickelt haben und durchzusetzen versuchen, ist ein Beweis für das Ausmaß dieser Missbrauchsgefahr.

Daher liegt es nahe, den Utilitarismus mit dem Prinzip der Gleichheit eines jeden, besser noch dem der Verallgemeinerbarkeit abzustützen.⁷³³

Wer den Utilitarismus mit dem Prinzip der Verallgemeinerung verknüpft, bemüht sich um einen Brückenschlag zur herkömmlichen individualistischen Ethik. Ihn haben in der Gegenwart Autoren wie *Rawls, Mackie* und ansatzweise auch *Hart* entwickelt.

Rawls' inzwischen selbst schon klassische Gerechtigkeitstheorie beruht auf folgenden Thesen⁷³⁴:

(1) „Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.“

Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offenstehen.“

In der von *Rawls* vorgeschlagenen strengen Form⁷³⁵ lautet der zweite Grundsatz:

⁷³³ Vgl.: Mittenzwei, *Rechtsverständnis*, 1988, 165, zur Rezeption dieses Begriffes im anglo-amerikanischen Sprachgebrauch u. Hinw. auf die weitgehende Anerkennung „des Prinzips der Generalisierbarkeit von Zwecken in den modernen Ethikkonzeptionen“; sowie: Hare, *Freedom*, 1973, 10 ff.; Singer, M., *Generalization*, 1961, 31; Baier, *Point*, 1974, 191 ff.

⁷³⁴ *Rawls, Theorie*, 1993, 81; siehe auch: Koller, *Rechtfertigung*, 1987, 4 ff., 19.

(2) „Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu regeln, dass sie sowohl dem am wenigsten Begünstigten die bestmöglichen Aussichten bringen, als auch mit Ämtern und Positionen verbunden sind, die allen gemäß der fairen Chancengleichheit offenstehen.“

*Rawls*⁷³⁶ geht dabei von einem *fiktiven Urzustand* aus, in dem sich die Partner mittels eines *Sozialvertrags* auf Folgendes einigen:

auf zwei Grundsätze: gleiches Recht auf gleiche Grundfreiheiten und faire Chancengleichheit sowie

auf zwei Vorränge: Vorrang der Freiheit und Vorrang der Gerechtigkeit vor Leistungsfähigkeit und Lebensstandard.

Für die handelnden Partner geht *Rawls* von der nicht mehr hinterfragbaren Voraussetzung aus, dass sie als *moralische Wesen* handeln und deshalb bereit und fähig sind, unter freien und gleichen Bedingungen *gerechte* Entscheidungen zu treffen.⁷³⁷ Dazu gehöre auch die Anerkennung des *Pluralismus ethischer Vorstellungen*.⁷³⁸

Auf eine kurze Formel gebracht ist nach *Rawls* alles gerecht, was dem Gleichheitsgebot genügt. *Ungleichheiten* sind so zu regeln, dass ihnen die *Chance zur Gleichheit* innewohnt.

Spöttisch möchte man zwar formulieren: Ungerechtes ist danach also immer noch gerecht, wenn es die Tendenz zum Gerechten besitzt. In diesem Fall ist die Ungerechtigkeit zumindest fair und damit offenbar die Gerechtigkeit des Marktes („fair“, bedeutet englisch zugleich auch

⁷³⁵ Rawls, *Theorie*, 1993, 104; Koller, *Rechtfertigung*, 1987, 4 ff., 20.

⁷³⁶ Rawls, *Theorie*, 1993, 336 f., zum Urzustand: 34 ff., 143 ff., zum Gesellschaftsvertrag 28 f., 33 f.; vgl. auch: Kliemt, H., *Zustimmungstheorien*, 1980, 100; Jakobs, *Stabilität*, 1986, 30 ff.; sowie ausführlich: Koller, *Theorien*, 1986, 7 ff., 28, 33. Zudem Herold 302 ff., unter dem Titel: Gehorsam und „zugleich Geist der Freiheit“. Zur Aktualität der kantischen Lehre vom ursprünglichen Vertrag als einer bloßen „Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelbare (praktische) Realität hat“, 305 ff. mit dem Überblick über die Diskussion vor Kant.

⁷³⁷ Kargl, *Friedenssicherung*, 1996, 485 ff., 495, u. Hinw. auf: Rawls, *Theorie*, 1993, 74 ff.

⁷³⁸ Rawls, *Theorie*, 1993, 336 ff.

„Markt“). Auf diesem kann jeder den gegenwärtig bestmöglichen Preis suchen, muss sich aber auch mit ihm abfinden.⁷³⁹

Andererseits ist *Rawls* zuzugeben, dass es in der Wirklichkeit stets Ungleichheiten gibt. Jeder Schritt hin zur Gerechtigkeit, also mit der Tendenz zur Gleichheit, wäre demnach „besser“ als der zur Aufrechterhaltung oder Verschlechterung des Zustandes.

Im Übrigen enthält der Satz „*Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreiche System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist*“ nicht viel anderes als der *kantsche* Imperativ oder Art. 2 GG:

„*Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt oder gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt.*“

*Arthur Kaufmann*⁷⁴⁰ wendet gegen *Rawls* zu Recht ein, dass die Gerechtigkeitsvorstellung der Vertragspartner dessen eigener und damit derjenigen der amerikanischen Gesellschaft des 20. Jahrhunderts entspringt. Die inhaltlichen Gerechtigkeitsideen unterstellt *Rawls*. Es handelt sich schlicht um ein „intuitives Verständnis des moralischen Standpunktes“. *Rawls* weitere Axiome liegen offen. Zu ihnen gehören das Modell des Sozialvertrages autonomer Personen und das damit zusammenhängende Bild des freien Marktteilnehmers.⁷⁴¹

Kliemt meint zwar, Versprechen oder Verträge fiktiver Personen würden trivialerweise nur fiktive Personen binden.⁷⁴² Aber schon

⁷³⁹ Siehe: Koller, Rechtfertigung, 1987, 4 ff., 21, der *Rawls* Differenzprinzip wie folgt reformuliert: „*Wirtschaftliche und soziale Güter sind möglichst gleichmäßig zu verteilen. Jedoch ist eine Ungleichverteilung in dem Maße zulässig, in dem sie dem Minderbegünstigten zum Vorteil gereicht. Dieses Maß ist überschritten, wenn eine Umverteilung von den begünstigten auf die minderbegünstigten Positionen möglich ist, durch die – auf lange Sicht – die Aussichten des Schlechtergestellten verbessert werden können*“ (Umverteilungsprinzip).

⁷⁴⁰ Kaufmann, A., Recht, 1988, 11 ff., 31; vgl. auch: Ellscheid/Hassemer, Naturrechtsproblem, 1989, 143 ff., Kap. 3.2.4.4.; oder Höffe, Diskussionsbemerkung, 1978, 143 ff. (zitiert bei: Koller, Theorien, 1986, 7 ff., 28, 33).

⁷⁴¹ Kritisch, u.a. zur Legitimierung der Ungleichheit auch: Schapp, Bemerkungen, 1997, 159 ff., u.a. 176 f.

⁷⁴² So etwa: Kliemt, H., Zustimmungstheorien, 1980, 76 f.; zustimmend zitiert auch von: Baumann, Zweckrationalität, 1987, 231 f.; ähnlich:

Hobbes und *Locke*, die vom Urzustand des Kampfes aller gegen alle ausgegangen sind, hatten einen realen Anlass dazu. Ansätze zu einem solchen Urzustand hat es in den vorstaatlichen Zeiten des ausgehenden Mittelalters gegeben. Deren Kriegswirren haben zur Forderung nach Frieden, sei es als Gottes- oder später als allgemeiner Landfrieden, geführt. Frieden bedeutet zunächst einmal die Anerkennung der Existenz derjenigen, die am Friedenspakt teilnehmen, bei einem allgemeinen Landfrieden also idealer Weise aller Einwohner. Er enthält den Grundsatz der Gleichheit insofern, als es um den Schutz der Existenz aller geht.

Auch lassen sich die modernen Verfassungen als Ausprägungen eines Sozialvertrages begreifen, der zwei Ziele verfolgt: Einerseits soll er das staatliche Gewaltmonopol begründen und andererseits die zudem staatsunabhängigen natürlichen Menschenrechte gewährleisten.

Auch jeder, der sich auf das Prinzip der Tauschgerechtigkeit, also das der Gegenseitigkeit stützt, es mit dem Gedanken des gegenseitigen Freiheitsverzichts zum gegenseitigen Freiheitsgewinn überhöht, greift zu einem Vertragsmodell. Verlangt er zudem nach Verallgemeinerbarkeit, löst er sich von der Zweierbeziehung und betrachtet eine Gemeinschaft, die durch allgemeine Gesetze gesteuert wird.

*Walzer*⁷⁴³ beschäftigt sich innerhalb des Utilitarismus näher mit den Verteilungsregeln, also mit der distributiven Gerechtigkeit:

Es gebe weder eine einzig richtige Verteilungsregel, noch einen widerspruchsfreien Satz von Verteilungsregeln, wonach man heutzutage alle begehrten Güter verteilen könnte. Vielmehr seien die verschiedenen Güter eigenständig zu betrachten. Zu ihnen rechnet er so unterschiedliche wie Sicherheit und Wohlfahrt, Geld und Waren, Ämter, Freizeit, Erziehung und Bildung, aber auch Anerkennung, Liebe und politische Macht. Auch Zugehörigkeit zu und Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft (das vermutlich wichtigste aller zu verteilenden Güter) nennt er. Entscheidend sei, dass kein soziales Gut nur deshalb an Personen verteilt wird, weil sie bereits ein anderes besitzen. Denn dann könne Gleichheit, nunmehr begriffen als Abwesenheit von Herrschaft, in Herrschaft umschlagen. Die Vorstellung der Talion

Dworkin, Bürgerrechte, 1979/1984, 252 ff.; zum Fiktionscharakter dieser Erwägung, siehe: Weinberger, Konsens, 1981, 147 ff., 151.

⁷⁴³ Walzer, Sphären, 1992, vgl. insbes. 26 ff., 51 ff.

(einschließlich des Schadensersatzes) passe insofern nicht ohne weiteres.

Dem ist im Wesentlichen zuzustimmen. Gleichheit setzt Selbstherrschaft voraus. Nur dann kann jemand etwas geben, um etwas nehmen zu können (do ut des). Dies ist allerdings nichts Anderes als Freiheit. Ohnehin steckt Freiheit kaum verhüllt im Begriff der Abwesenheit von Fremdherrschaft.

Eines der Rechtsgüter fehlt jedoch bei *Walzers* Aufzählung, der Schutz des Lebens. Gerade auf den unmittelbaren Lebensschutz werden Menschen sich am ehesten einigen können. Er mag bei *Walzer* in der Sicherheit im Sinne polizeilicher Aufgaben oder in der Wohlfahrt im Sinne sozialer Existenzsicherung mit enthalten sein. Im Übrigen ist *Walzer* aber zuzustimmen. Schon der Begriff der Freiheit meint eben auch, zwischen vielen Freiheiten wählen zu können. Wählen zu können, bedeutet nicht zuletzt, die Werte nach eigenem Belieben festlegen und ihre Wertigkeit auch nach eigenem Gutdünken verändern zu können.

Um Güter, die uns fehlen, zu erlangen, müssen wir auf den „Markt“ gehen. Dieser legt im Wege des Konsenses der Marktteilnehmer auch den jeweiligen Wert fest, und sei es auch nur über Angebot und Nachfrage. Neben kurzfristigen Schwankungen dürfte es allerdings auch grobe Wertungen geben, die längerfristig gelten. Gesundheit und auch die Ehre, also die soziale Achtung, die den Marktteilnehmer erst zu einem solchen erhebt, etwa sind solche Konstanten. Das Prinzip der Gegenseitigkeit erlaubt es, die Werte zu bestimmen. Sie zum höchstmöglichen Glück aller zu verteilen, muss aber zwangsläufig zu Schwierigkeiten führen. Wir greifen in den Markt ein. Die Forderung, von Staats wegen nur die Rahmenbedingungen für ein faires Marktgeschehen zu liefern und die soziale Existenz zu sichern, um soziale Marktwirtschaft zu betreiben, eröffnet den Ausweg.

Einzuwenden ist unter anderem, dass die von *Walzer* und *Rawls* aufgeführten Güter von unterschiedlicher Art sind. Positionen und Ämter im Sinne von *Rawls* sind Machtstellungen, die es erst erlauben, Anerkennung oder Geld zu erlangen. Entsprechendes gilt für das Gut der Sicherheit. Dient aber Strafen der Sicherung der Allgemeinheit mit dem Mittel der Individualprävention, so führt die Zuteilung von Sicherheit zum Entzug von Freiheit. Der Einzelne wird der Allgemeinheit geopfert.

Bei *Rawls* steckt dieser Gedanke im Prinzip des Systems gleicher Grundfreiheiten. Diese sind offenbar von vornherein eingeschränkte, nur bedingte Freiheiten. Die Bedingung lautet: „Wer sich systemwidrig verhält“, beziehungsweise gegen den Sozialvertrag verstößt, „muss mit dem Verlust von Grundfreiheiten rechnen.“ Der Täter stellt sich damit selbst außerhalb des Sozialvertrages. Doch, ob die anderen dann ein Recht besitzen, ihn zu bestrafen, ist zweifelhaft. Rechte gibt es nur innerhalb einer Rechtsgemeinschaft. So bleibt doch nur die Vor- und Unterstellung, er habe beim Abschluss des Sozialvertrages in diese Art der Vertragsstrafe eingewilligt. Er nahm diese Möglichkeit als Bestandteil des Systems also freiwillig auf sich, als Mörder also auch den lebenslänglichen Freiheitsentzug.

Die nächste Frage lautet: Wann ist ein „System“ gerecht? Mehr als Gegenseitigkeit im Sinne von Verallgemeinerbarkeit bietet auch *Rawls* nicht an. Der Fluchtweg des Utilitarismus, Einzelne offen dem Glück vieler zu opfern, ist ihm eigentlich verschlossen.

Als Fortentwicklung der Thesen von *Rawls* bietet *Trapp*⁷⁴⁴ gleichfalls einen Gerechtigkeitsutilitarismus an, der es verdient, genauer dargestellt zu werden.

Umfassend formuliert sei „Nutzenmaximierung“ das allgemeine Ziel.

Diese setze nicht den unhaltbaren psychologischen Hedonismus oder Endaimonismus voraus.⁷⁴⁵ Es gehe also nicht um „Glückseligkeit“. Der Nutzen von Weltzuständen im allgemeinen Sinne sei nichts anderes, als bei den Subjekten die Disposition von inhaltlich noch nicht näher spezifizierten „Interessenbefriedigungszuständen“ hervorzurufen. An die Stelle des Glücks setzt *Trapp* also den gleichfalls ausfüllungsbedürftigen Begriff der Interessenbefriedigung.

Einem Menschen, der sich rational mit Hilfe des Prinzips relativ maximaler Interessenbefriedigung entscheidet, genüge der Glaube, dass eine Entscheidung besser als die andere sei. Dieses Interesse umfasse erstens alle vorfindlichen oder unterstellten faktischen Interessen und zweitens die moralischen „Präferenzen“ des Handelnden.

⁷⁴⁴ Trapp, Utilitarismus, 1988.

⁷⁴⁵ Trapp, Utilitarismus, 1988, 313, u. Hinw. auf: Harsanyi, behavior, 1977, 29; sowie: Sen, Choice, 1970, 98, Anm. 16.

Diese Präferenzen träten insbesondere in den Prinzipien der „*Verdienstberücksichtigung*“ und der „*Verteilungsgerechtigkeit*“ zutage.⁷⁴⁶ Solche Präferenzen, also Wünsche, Sehnsüchte, Neigungen, Abneigungen, Hoffnungen oder Enttäuschungen seien wenigstens prinzipiell der Erfahrung zugänglich. *Trapp*⁷⁴⁷ verweist dabei ausdrücklich auf *Aristoteles*⁷⁴⁸ und *Mill*⁷⁴⁹ (samt der Diskussion um *Mills* Beweisversuch⁷⁵⁰).

Allerdings will *Trapp* sich nicht näher mit der Begründung des Utilitarismus, sondern nur mit den Gegenargumenten beschäftigen. Denn recht verstanden sei die Richtigkeit des Gedankens vom *summum bonum* evident. Die Möglichkeit eines Missverständnisses sei aber nicht auszuschließen. Die Gegenargumente⁷⁵¹ fußen alle auf einem

⁷⁴⁶ Trapp, Utilitarismus, 1988 311, im Original hervorgehoben.

⁷⁴⁷ Trapp, Utilitarismus, 1988, 311.

⁷⁴⁸ Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999, I 4 – 7, 1097 a – 1098 b.

⁷⁴⁹ Mill, Utilitarianism, 1863/1975, 32 ff.

⁷⁵⁰ Zur Utilitarismusdebatte der 60er Jahre verweist Trapp auf Warnock, Introduction, 1962; Moser, Comment, 1963, 308 ff.; Stroll, Fallacy, 1965, 385 ff.; Ryan, Mill, 1966, 422 ff.; Margolis, Utilitarianism, 1967, 179 ff.; Narveson, Utilitarianism, 1967, 62 ff.; Lang/Stahl, Howlers, 1969, 562 ff.; Mandelbaum, Interpreting, 1968, 35 ff.; Spence, Psychology, 1986, 18 ff.; Levin, Remarks, 1969, 291 ff.; Smith/Sosa, Utilitarianism, 1969; Stocker, Mill, 1969, 276 ff.; Ashmore, Deriving, 1970, 152 ff.; Kleinig, Chapter, 1970, 197 ff.

⁷⁵¹ Diese Einwände hat Trapp in übersichtlicher Weise zusammengestellt. Zwar ist es im Folgenden nicht möglich, auf alle einzugehen. Dennoch möchte ich sie dem Leser vorstellen:

- 1 Allgemeine Praktikabilitätsschwierigkeiten sowie angebliche, nicht-ethische, immanente Unzulänglichkeiten des Konsequentialismus als solchem und insbesondere seiner subjektivistischen Varianten
 - 1.1 Das Komplexitätsargument
 - 1.2 Instabilität der Bewertungskriterien
 - 1.3 Das Argument der stellvertretenden Erwägungen
 - 1.4 Das Argument der unbekanntem Zahl der Betroffenen
 - 1.5 Das Zeitmangel-Argument
 - 1.6 Das Stabilitätsargument
 - 1.7 Das Argument der psychologischen Kontraproduktivität
 - 1.8 Das Unzumutbarkeitsargument
 - 1.9 Das Argument der unzureichenden Motivationsstärke
 - 1.10 Die Metriesierungsschwierigkeiten bereits der personalen Interessenbefriedigung
 - 1.11 Die Schwierigkeiten des interpersonalen Nutzenvergleichs

-
- 1.12 Die Unmöglichkeit einer „objektiven“ Bestimmung des Verdienstoffaktors
 - 1.13 Der Anthropozentrismus-Vorwurf
 - 1.14 Das Argument der Berücksichtigung „illegitimer“ Präferenzen
 - 1.15 Die Schwierigkeiten, konsequentialistische Prinzipien adäquat zu formulieren
 - 1.16 Die Berücksichtigung von (gemäß GU [= Gerechtigkeitsutilitarismus] selbst) verbotenen Präferenzen
 - 1.17 Die Unmöglichkeit, altruistisch zu sein
 - 1.18 Das Argument der ungleichen Berücksichtigung von Eigeninteressen
 - 1.19 Die Unmöglichkeit, für alle Betroffenen ausschließlich GU-moralische Präferenzen zu haben
 - 1.20 Der Einwand der mangelnden „Enthüllungsstabilität“
 - 1.21 Der Einwand der verringerten Orientierungssicherheit
 - 1.22 Der Einwand der systematischen Disutilitätserzeugung
 - 1.23 Der Einwand der praktischen Selbstzerstörung
 - 1.24 Das Argument des Erwägungsregresses
 - 1.25 Das Argument des Erkenntniszirkels bei erwartungsabhängigem Handlungsnutzen
 - 1.26 Die Inadäquatheit von GU bei Gefangenendilemma-Konstellationen
 - 1.27 Das Argument der immanenten Ausbreitungsbehinderung
 - 1.28 Das Argument der Manipulation beziehungsweise Instrumentalisierung des Mitmenschen
 - 1.29 Das Argument der Instrumentalisierung des utilitaristischen Entscheidens
 - 1.30 Das Konservativismus-Argument
 - 2 Mögliche materialetische Einwände gegen GU:
 - 2.1 Argumente gegen die Wertbasis des Utilitarismus
 - 2.2 Die unangemessene und/oder willkürliche Behandlung des Problems der Verteilungsgerechtigkeit
 - 2.3 Das Argument der Fairnessverletzung
 - 2.4 Der Einwand der Nichtanerkennung absolut unveräußerlicher Individualrechte
 - 2.5 Der Einwand der Nichtbegründbarkeit des Unrechtscharakters von GU-optimaler Bestrafung Unschuldiger
 - 2.6 Der Einwand der möglichen GU-Optimalität der Nichtbestrafung Schuldiger
 - 2.7 Der Einwand der utilitaristischen Nichtbegründbarkeit von Gnadenerweisen
 - 2.8 Der Einwand des Zustandekommens kontraintuitiver Rechtfertigungsgründe für Verstöße gegen die utilitaristische Ethik
 - 2.9 Der Einwand der Verletzung der moralischen Integrität des Handelnden
 - 2.10 Der Einwand der moralischen Gleichbewertung von Töten und Sterbenlassen

logischen Fehlverständnis oder einer viel zu engen Deutung⁷⁵² des Utilitarismus.

Trapp meint, stelle sich eine Entscheidung, die mit dem Ziel der Nutzenmaximierung getroffen sei, nachträglich als falsch heraus, werde sie bald einem anderen „Glauben“ an die richtige Optimierung Platz machen.⁷⁵³ Insofern gebe es keinen konstanten Befriedigungsgrad. Dies sei insgesamt zwar ein subjektivistischer Ansatz. Doch habe er den Vorzug, dass er objektivistische Wertungsaspekte miteinfasse.⁷⁵⁴

Trapp unterstellt überdies, das „*Verdienstparameter*“ im Praktischen ergebe ein freies, für die Verantwortungsumschreibungen ausreichendes Handeln.⁷⁵⁵

Überdies tritt er feinsinnig zwar einerseits für einen strengen Handlungsutilitarismus ein: Jede Handlung müsse sich an diesem Grundsatz messen lassen. Andererseits aber befürwortet er in Fällen von Fairnessverletzungen einen Regelutilitarismus. Insofern muss *Trapp* sich am Ende sowohl mit dem Problem der Unbestimmbarkeit der Vorteile einer jeden Handlung auseinandersetzen, als auch mit der Trennung von inhaltsmäßiger und verfahrensmäßiger Seite einer bestimmten menschlichen Handlung.

Zudem schränkt *Trapp* die Forderung nach der Nützlichkeit einer jeden Handlung mit einer salvatorischen Klausel ein: Sein Gerechtigkeitsutilitarismus sei nur „*als eine Art Verfassungsrahmen für das Individuum*“ zu verstehen. Die Berücksichtigung der Interessen aller Betroffenen sowie der Stärke und des Verdienstes der Interessen sei nur als Richtlinie vorgegeben. Die jeweilige Auslegung sei dem

2.11 Der Einwand der utilitaristischen Unbegründbarkeit von wenigstens prima facie zuschreibbaren intrinsischen Wertqualitäten

2.12 Der Einwand untragbarer Konsequenzen des Utilitarismus in Fragen der Geburtenkontrolle

2.13 Der Einwand der Zulässigkeit von Euthanasie, Sterbehilfe und Selbstmord

2.14 Der Einwand des Verzichts auf den „Schleier der Unwissenheit“ bei der Bestimmung des Begriffs einer moralischen Präferenzordnung.

⁷⁵² Trapp, Utilitarismus, 312 - Hervorhebung im Original.

⁷⁵³ Trapp, Utilitarismus, 1988, 313 f.

⁷⁵⁴ Trapp, Utilitarismus, 1988, 323.

⁷⁵⁵ Trapp, Utilitarismus, 1988, 430.

Einzelnen vorbehalten. Damit formuliert er also einen kaum noch versteckten Regelutilitarismus, den er nur in zwei Stufen vornehmen will.

Ethisch Richtiges als objektiv Erkennbares existiere nicht. Der moralische Wert einer Handlung sei zumindest deshalb nur eine „*Funktion der Präferenzen*“ der von ihr Betroffenen, weil es keine anderen allgemein akzeptablen Quellen für moralische Werte gebe. Das gelte überdies für alle Lebewesen, die zu Präferenzverhalten fähig seien.⁷⁵⁶

Auch objektivistische Ethiken, wie eine „*evolutionäre Ethik*“,⁷⁵⁷ könnten nicht sagen, weshalb wir uns so verhielten, wie es der Evolution entspricht (Allerdings wäre es hilfreich, wenn wir feststellen könnten, dass unsere Ethik dem Gedanken der Evolution entspricht.).

Der deutsche Strafrechtler kann *Trapps* Gerechtigkeitsutilitarismus einerseits mit Hinweis auf die Bestimmungen der §§ 34, 35 StGB untermauern: So verlangt der rechtfertigende Notstand (§ 34 StGB) zum Beispiel ausdrücklich eine Interessenabwägung, die zu einem „überwiegenden Interesse“ führt. Überdies verfügt die Norm über eine Angemessenheitsklausel, um allgemeine Wertvorstellungen und Konsequenzen einzelner, und damit deren als solche möglicherweise gerechtfertigten Verhaltensweisen, mit zu berücksichtigen. Danach ist zum Beispiel die zwangsweise Blutentnahme zur Rettung akut lebensgefährdeter Patienten verboten, weil sie in der Konsequenz dazu führen könnte, jedermann und insbesondere Träger seltener Blutgruppen als frei verfügbare Blutbanken zu betrachten.⁷⁵⁸ Hierbei handelt es sich um die Kollision von Existenz und Existenz, also eine Gleichgewichtigkeit kollidierender Interessen beschränkt auf solche existenzbedrohende Art.

Trapp sieht sich aber andererseits gezwungen, mit dem alten, schon von *Aristoteles* verwendeten Kriterium der Verdienstlichkeit zu unterstellen, Menschen könnten sich etwas verdienen, seien also in ihren Entscheidungen frei. Dass *Trapp* von „*faktischer Handlungsfreiheit*“ spricht, zeigt zwar, dass er dieses Dilemma selbst gesehen hat. Trotz-

⁷⁵⁶ Trapp, Utilitarismus, 1988, u.a. 337.

⁷⁵⁷ Trapp, Utilitarismus, 1988, 310, u. Hinw. auf: Ruse, Sociobiology, 1979, Kap. 9, insbes. 199.

⁷⁵⁸ Zu diesem Beispiel sowie insgesamt zu § 34 StGB, vgl. etwa: Satzger/Wessels/Beulke, Strafrecht AT, 2015, Rn. 297 ff.

dem kommt auch er damit nicht ohne die aus seinem Blickwinkel so schwerwiegende Zuladung der Metaphysik aus.

Zudem will *Trapp* bei den subjektiven Erwartungen (Wünschen, Sehnsüchten) stehen bleiben. Insofern verknüpft er den Utilitarismus nicht nur mit dem individualethischen Verallgemeinerungsprinzip, sondern fügt auch noch Elemente der intersubjektiven Systemtheorie ein. Damit klammert er die Frage aus, ob es nicht, zumindest im existentiellen Bereich, Erwartungen gibt, die auf etwas objektiv Vorteilhaftes ausgerichtet sind: etwa Bedürfnisse wie Hunger oder Durst.

Wer Gerechtigkeitserwägungen mit dem Utilitarismus in der Weise verknüpft, wie *Trapp* es vorschlägt, erweckt zumindest den Eindruck, als beherrsche für ihn im Zweifel das Prinzip des *summum bonum* die Gerechtigkeitserwägungen.

Damit erscheint die *Gerechtigkeit disponibel, relativ und auch manipulierbar*. Zumindest besteht diese Gefahr bei ihrer Umsetzung. Der Vorzug der Forderung nach Gerechtigkeit liegt aber in ihrem Absolutheitsanspruch. Um welchem Wert auch immer es gehen mag, Gleichheit soll herrschen.

Stets aber fehlt der Gedanke der *Solidarität* im Sinne der Mitmenschlichkeit, der auch den Menschenrechten, wie dem Folterverbot und dem Verbot der Sklaverei zugrunde liegt und der das Bild vom „Nächsten und Gleichen“ über die eigene Familie und die lokale Gemeinde hinaus etwa im Sinne *Kants* auf die gesamte Menschheit hin verallgemeinert.

Dazu bedarf es dann einer zusätzlichen moralisch-empathischen Begründung, die sich weder aus dem einfachen Utilitarismus, noch aus dem Gerechtigkeitsutilitarismus ergibt. Sie aber würde von Freien die ihm widerstrebende Unterwerfung unter die als eigene fingierte vernünftige Sittlichkeit verlangen, ihm also einen Teil seiner Freiheit nehmen. Auch zeigt dem pragmatischen Freien der Blick in die reale Welt, dass es sich um eine irreale und kontrafaktische Heilslehre handelt.

Der Ansatz des Gerechtigkeitsutilitarismus nicht schlechter als die klassischen individualethischen Gerechtigkeitslehren, wenn oder soweit sie vor allem von einer fiktiven Gleichheit aller Menschen ausgehen und dann vor allem die Wechselseitigkeit einfordern. Nur ist

sein Ansatz im Hinblick auf die Chancengleichheit realistischer als sie. Denn sozial entscheidend ist Art und Umfang der Ergänzung durch die Komponente der Zuteilungsgerechtigkeit. Beides, die individuellen „Freiheit“, unter anderem als Vielfalt der Ethiken, und systemische „Solidarität“, auch als Einheits- und Leitidee, müssen von der Gerechtigkeitsidee der Gleichheit als der Ausgleichs- und als Toleranzidee berücksichtigt und bedient werden.

Außerdem fehlt die sowohl moralische Idee des Guten, die zugleich auch von solidarischen Mitgefühl oder der Nächstentliebe etc. mitgetragen wird.

Die konkrete Tausch-, die soziale Zuteilungsgerechtigkeit und die Idee des Guten müssen in irgendeinen „toleranten Ausgleich“ gebracht werden, und zwar am besten vom Konkreten zu Abstrakten geordnet:

- (a) sodass die ethische Vielfalt und die solidarische Einheit als Gemeinwohl in *konkreten Fällen* immer wieder neu abgewogen werden,
- (b) und zwar durch möglichst *halbverfremdende* politische *Institutionen* und mit *fairen* Verfahrens- und *professionellen* Vollstreckungsweisen, jeweils
- (c) innerhalb Rahmen eines halbfesten *Gesellschafts-Grund-Vertrages*, der
- (d) seinerseits einem *einzig* vagen, also auslegungsbedürftigen, aber dennoch *fundamentalen Leit- als Einheitsgedanken* folgt und folgen muss, der sich seinerseits
- (e) am besten aus dem *Natürlichen* von Selbsterhalt, Glückssuche und Kooperation ableiten lässt und dennoch auch
- (f) das *dialektische* Wesen des allerhöchsten und alles durchdringenden *Metasystems* spiegelt sowie
- (g) den Ausdruck des „Guten als solchem“ darstellt oder auch der
- (h) dem übernatürlichen und dem überethischen Willen eines souveränen Schöpfergottes“ entstammt, und deshalb „gut“ ist.

Doch es gilt wohl auch:

Über *Platon* und *Aristoteles* sind wir auf ethischen Ebene nicht weit hinausgekommen. Nur komplexer sind die menschlichen Gesellschaften worden. Wer nicht nur dem Anschein glauben will, der *analysiert*, er zerlegt ein vages Ganzes, um es besser zu verstehen. Er wagt sich an das Komplexe. Zu diesem Bündel von kunst- und sinnvollen *Tren-*

nungen gehört auch die Spaltung von Gut und Böse, Gerech und Ungerech, von Subjekt und Objekt, Sein und Sollen etc. Wir kennen sie aber auch als Glück und Leid, Aktiv und Passiv, Leben und Tod.

Die *pragmatische Mitte* ist es, in der wir leben und uns ständig mit wandeln. Um die Mitte „vernünftig“ zu erfassen, benötigen wir aber die Extreme. Andernfalls verzichten wir auf den Vorrang der Vernunft und wir unterwerfen uns vorrangig den nicht selten klugen Gefühlen und den unerforschlichen Göttern. Dann aber sind (und bleiben) wir eins mit der Natur. Wir dürften eigentlich auch keine „Häuser“ oder gar Städte bauen. Pragmatisch gewendet werden wir unsere Moral (in kommunitarischer Weise) vor allem auf überschaubare Nachbarschaften beschränken.

Gerechtigkeit bildet schon deshalb wie das Gute nur ein Ziel. Das starre Sein oder auch eine feste Ordnung sind ohnehin keine Selbstzwecke, und es gibt sie nicht einmal.

Freiheit entsteht ferner nur durch die Anerkennung und das Ertragen von Vielfalt.

Gerechtigkeit zu münzen und das Gute zu tun, ist die „Kunst“ des beseelten Vernünftigen. Sie auszuüben, erhebt den Menschen zu Richtern und Weisen ähnlichen „Urhebern“ von eigenen Urteilen und Meinungen. Mit ihnen gestalten Menschen -insoweit- dann auch selbst ihre Persönlichkeit oder auch ihr Selbst.

Mit Vernunft schließlich, und jedenfalls mit einer Seele, die ständig „Einheit und Vielfalt“ zu organisieren hat, sind nach der weit vorherrschenden Ansicht alle Menschen begabt.

5. USA: Liberaler Utilitarismus als Liberalismus der Vielen und weitere Thesen

Der liberale Utilitarismus ist vor allem pragmatisch und politisch angelegt. Eine Kultur wie diejenige der USA, die sich zu ihm als vorherrschendem Leitprinzip bekennt, *unterwirft* sich ihm allerdings nicht, sondern ist, aus ihrer Sicht, so frei und pragmatisch, ihn zu nutzen.

Insofern unterscheidet sich dieser Grundansatz maßgeblich vom vor allem deutschen Verfassungsidealismus. Durch ein *Grundgesetz* verbrieft und ausgeformt unterwirft das deutsche Volk sich dem Ideal eines bestimmten Selbstbildes, dem der Menschenwürde, und es leitet -auch- daraus ein System von konkreten subjektiven Grundrechten ab, die es mit bestimmten Werten unterlegt weiß, die aber wiederum auch deshalb einen eigenständigen Charakter besitzen, weil sie einzelnen (idealen) Grundwerten folgen. Über eine solche Art von Verfassung verfügen die USA nicht. Sie würde die Freien und deren personales Gerichtswesen auch zu sehr *einengen*.

Außerdem gilt die amerikanische Verfassung zunächst einmal nur für die Amerikaner und auf amerikanischem Boden. Die Idee des Gemeinwohls gilt also vereinfacht für diejenigen, die sich dem *Gesellschaftsvertrag* unterwerfen, und in diesem Sinne ist auch das politische *Gemeinwohl* auszulegen. Hingegen entspringt die Idee der Menschenwürde, wie ihr Ursprung die Seele, einem *universellen* Ansatz und verankert auch die Menschenrechte in der deutschen Verfassung (Art. 1 II GG) oder in der Grundrechtecharta der Europäische Union. Aber ohne die Idee von der *Personalität* des Freien (Art. 2 GG), ohne soziale Wirkung und ohne deren Kern, die Willensfreiheit erscheint sie als nahezu sinnlos.

Aus der liberalen amerikanischen Sicht, so scheint es, ist zwar jeder Mensch auf der Welt *frei und autonom*. Aber *anerkannt* und geschützt wird die Freiheit als *Personalität des Freien* offenbar nur im Bereich und unter den *Bedingungen des nationalen Gesellschaftsvertrages*. Mit *auswärtigen Freien*, seien sie Individuen, Gemeinschaften oder auch Staaten,⁷⁵⁹ müssen und können entsprechende *Anerkennungs- und Schutzverträge* abgeschlossen werden. Andernfalls sind sie zwar Freie, aber sie sind keine (anerkannten) *Personen*. Insofern ist das *Gemeinwohl* zunächst einmal auch nur auf die USA beschränkt. Dabei verkörpert das Modell des Freienstatus am ehesten die heutigen souveränen Staaten, früher die Clans oder sonstigen Familienverbände. Auch *Lockes* Eigentümer-Freie waren wie in der griechisch-römischen Antike patriarchalische Besitzer, Unternehmer mit Familie.

⁷⁵⁹ Zum entsprechenden Begriff der Autonomie siehe Sellers, Introduction, 2007, 1 ff., 1 (“Autonomy, in its simplest and most natural sense, defines self-rule: the right of states, or of families, or of associations or individuals to make their own laws for themselves”. Aufgegriffen in Bezug auf Mills Utilitarismus von Kirste, Recht, 2015, 65 ff. , 65.

Für die alte universelle Idee von der *Seele* (soul) ist daneben offenbar weiterhin und weitverbreitet die allerdings private und meist lokale aktive Religionsgemeinschaft zuständig. Jedoch gilt trotz der Trennung von Staat und Kirche: God Bless America! Und im Hintergrund wirkt *Lockes* Idee von der natürlich-göttlichen überstaatlichen Gerechtigkeit, die notfalls auch jenseits des (nationalen) Gesellschaftsvertrages jeder Freien *stellvertretend* Macht ausüben darf. Das bedeutet, dass auch die privaten Vorstellungen, die die freien Bürger-Personen von der Gerechtigkeit haben, vielfach entweder streng *religiös-moralisch* geprägt sind, privat-ethisch *vernünftig* sein können oder aber auch *frei* von jeder hoheitlich-ideellen Moral oder frei von einer privat-ethischen Zivilisierung zustande kommen können.

Was dem politischen Liberalismus weitgehend zu fehlen scheint, ist ein Äquivalent für die *unantastbare Seele*, wie es die Menschenwürde mit ihrem Unantastbarkeitsdogma im Angebot hat. Auch damit bleibt entsprechender Raum für ein vor allem *protestantisches (privates) Christentum* oder jede sonstige *Seelenlehre*. Allerdings steckt hinter dem politischen Liberalismus die uralte vage, aber fundamentale Krieger- und Händlerethik von der *natürlichen* angeborenen *Freiheit*, die es jedem erlaubt, sich selbst zu verteidigen und seine Interessen wahrzunehmen, unter anderen dazu, sich mit Gleichen auch zu Gesellschaften der Freien zusammen zu schließen. Unterstellt man, dass diese eher männlicher gemeinte Freiheit wirklich jedem Menschen zukommt, so wie auch die Menschenwürde den konstitutiv unvernünftigen schuldunfähigen Personen als Teil der Spezies Mensch zuzuschreiben ist, verkörpern also auch die Schutzbedürftigen (Kinder, Kranke etc.) die Idee von der angeborenen Freiheit, dann steckt in der Verherrlichung der „Freiheit des Freien aufgrund seiner menschlichen Natur“ doch ein Stück der alten Seelenidee, die typischer Weise auch mit deren Eigenwilligkeit verbunden ist.

Insgesamt handelt es sich also um dieselben Grundelemente, sie werden aber recht unterschiedlich geordnet und gewichtet.

Für das heutige Verfassungsverständnis der USA sind einige Sätze der höchstrichterlichen Leitentscheidung *Roper v. Simmons* von 2005⁷⁶⁰

⁷⁶⁰ *Roper v. Simmons*, 125 U.S. 118 (2005), aufgegriffen auch von Kirste, Menschenwürde, 2009, 175 ff., 188. Siehe auch https://en.wikipedia.org/wiki/Roper_v._Simmons (1. 6. 16): “*Roper v. Simmons*, 543 U.S. 551 (2005), was a landmark decision in which the Supreme Court of the United States held that it is unconstitutional to impose capital punishment for crimes committed while under the age of

herauszugreifen, die die Einschränkung der *Todesstrafe* für Minderjährige zum Gegenstand haben und die die Verfasstheit der USA folgendermaßen erklärt: „... *principles original to the American experience, such as federalism; a proven balance in political mechanisms through separation of power; specific guarantees for the accused in criminal cases; an broad provision to secure individual freedom and preserve human dignity.*”

- Diese Aufstellung beginnt mit der *Machtfrage*, die mit der Gewaltbalance, unter anderem im föderalen Sinne gelöst wird.

- Danach erst sorgt man sich konkret um den Schutz vor *unberechtigten Anklagen* und Verhaftungen, eine Idee, die auf die englische habeas corpus Akte von 1679 und die magna carta von 1215 zurückgeht. Sie bildet den Kern des angloamerikanischen Liberalismus und bietet den Schutz vor dem Staat und die Aburteilung durch Gleiche und Nächste (Peers)⁷⁶¹. In Anlehnung an *Rawls* enthält das Strafverfahren eine Ausformung der Chancengleichheit. Auf die Verfahrensgerechtigkeit und den fair geführten Streit kommt es an, nicht auf die wahre Schuld. Doch ist die *Verurteilung* erfolgt, so besteht die utilitaristische Freiheit der Vielen, deren Glück zu sichern ist, demokratisch über Art und Höhe der Strafe und auch über die Formen der Gnade zu entscheiden.

- Dabei ist als Zweck offenbar zunächst die Sicherheit der *individuellen Freiheit* (der Übrigen) und dann erst

- die Aufrechterhaltung der *menschlichen Würde* zu bedenken.

18. *The 5-4 decision overruled the Court's prior ruling upholding such sentences on offenders above or at the age of 16, in Stanford v. Kentucky, 492 U.S. 361 (1989), overturning statutes in 25 states that had the penalty set lower.*”)

⁷⁶¹ Artikel 39 der Magna Carta von 1215: lautet übersetzt: „Kein freier Mann soll verhaftet, gefangen gesetzt, seiner Güter beraubt, geächtet, verbannt oder sonst angegriffen werden; noch werden wir ihm anders etwas zufügen, oder ihn ins Gefängnis werfen lassen, als durch das gesetzliche Urteil von Seinesgleichen, oder durch das Landesgesetz.“
“*Nullus liber homo capiatur, vel imprisonetur, aut disseisiatur, aut utlagetur, aut exuletur, aut aliquo modo destruat, nec super eum ibimus, nec super eum mittemus, nisi per legale iudicium parium suorum vel per legem terre.*”

Dabei klammert das Gericht der pragmatischen Freien -aus der deutschen Sicht- die Idee von der menschlichen Würde auch nicht völlig aus. Das entspräche sonst nicht dem Pragmatismus. Denn der stützt sich gern auf die Komplexität und schöpft aus dem Umgang mit ihr seine eigene Kraft.

Die Bedeutung der Menschenwürde für das Rechtssystem der USA beschreibt *Kirste*⁷⁶² treffend mit den Worten:

„Ihre Akzeptanz als Rechtsprinzip erfolgt nicht systematisch, eher wirkt sie als Prämisse der politischen Ordnung.“ Daraus folgt: *„Weil die Würde nicht als ein absolutes Recht verstanden wird, können einerseits Konflikte von Würde gegen Würde bewältigt werden und andererseits ist sie offen für utilitaristische Abwägungen von Gemeinwohlinteressen.“*

Wirklich *liberal* ausgerichtet ist also neben der Teilhabe an der (föderalen) Demokratie vor allem das *Strafverfahren*, und zwar bis hin zur Rechtskraft des Schuldspruchs, aber nicht mehr bei Strafhöhe und Vollstreckung.

Im Übrigen aber regiert der *„liberale Utilitarismus“*, also eine Mischform, die als solche eigentlich nur dem Glück möglichst vieler dient. Sie ist mit *Rawls* auch dem *Ideal der Chancengleichheit* verpflichtet, hat aber auch dann nicht das *tatsächliche Glück aller Freien*, etwa im Sinne eines minimalen Existenzschutzes, im Blick.

Umgekehrt ließe sich auch Folgendes folgern: Gerade der Strafprozess auf dem „Forum“ betrifft und regelt die größte Gefahr für den einzelnen Freien, dem Glück möglichst vieler geopfert zu werden. Und die Notwendigkeit und Existenz solcher Prozesse enthält zugleich das Risiko, dass das Gerichtsforum selbst Teil eines immer größer werdenden Marktes der lukrativen Streitigkeiten und Teil der Glücksuche möglichst vieler wird.

Blickt man allerdings in den Ideenhimmel der Präambel der Unabhängigkeitserklärung, so findet man dort den rein liberalen Dreiklang von *"Life, Liberty, and the pursuit of Happiness"*. Im Konflikt zwischen dem Gemeinwohl und dem Wohl des Einzelnen erhält somit dessen doppeltes Recht vor dem Gericht der Gleichen und Nächsten, *um*

⁷⁶² Kirste, Menschenwürde, 2009, 175 ff., 188 ff. (*„Die Menschenwürde als Hintergrundannahme in den USA“*), insbes. 195.

„*Leben und Freiheit*“ *fair zu kämpfen und ansonsten frei sein Glück zu suchen, den Vorrang.*

Auch die politische *Gewaltenteilung, die Föderalisierung* und die Suche nach *Machtbalance* erstrecken sich somit auf den *einzelnen Freien* und kleine Gruppen von Freien.

Demokratisch gedacht beginnt die Macht des Staates umgekehrt erst bei der Macht der Einzelnen als „Freien“. Diese begreifen sich dann ähnlich wehrhaft wie die englischen Barone der magna carta. Die Liberalen setzen auf ihr Leitbild und gehen von der originären Macht und dem Rechtsstatus von „Freiherren“ aus, die die (richter-königliche) Herrschaft des Rechts (Rule of Law) nur mühsam zu zähmen vermag.

Die *Thesen* lauten deshalb:

So betrachtet dominiert der *Liberalismus der Vielen*.

Frei sind aus der Logik des liberalen Gemeinnutzens nicht alle Menschen, sondern zunächst einmal nur möglichst viele.

Dem stemmt sich der reine Liberalismus entgegen. Frei sind aus dessen pragmatischer Sicht alle Amerikaner (also alle Gleichen und Nächsten), die nicht vom „Gericht der Gleichen und Nächsten“ in Untersuchungshaft genommen oder zu Freiheitsentzug oder Tod verurteilt sind oder die zu einer bestimmten Pflichterfüllung aufgrund eines Gesetzes der Freien und Gleichen angehalten sind und verurteilt werden (Rule of Law). Andere Nationen mögen am besten ähnliche Gesellschaftsverträge anbieten, was aber grundsätzlich Teil deren Souveränität, lies: Freiheit ist. Die theoretische Frage nach der grundsätzlichen Freiheit von Menschen ist in etwa mit dem Satz zu beantworten, sie seien frei geboren. Aber eine politische Pflicht, diese Freiheit zu schützen, bestehe nicht. Auch über den Schutz fremder Menschen sei „frei“ zu entscheiden.

Einige weitere Folgerungen, die dann nachfolgend zu vertiefen sein werden, bieten sich schon einmal an:

Der Grund für den Entzug von Freiheit oder Leben besteht darin, dass zumindest der begründete Verdacht besteht, dass der zu verur-

teilenden Freie einem anderen Freien „die Freiheit oder das Leben genommen oder den höchsten Gemeinnutzen gefährdet“ hat.

Der liberale Utilitarismus „dient“ somit den Freien, und zwar solange sie frei sind. Die Logik und die einfachen Spielregeln der Nutzenlehre verwendet der einzelne Glückssucher bei seinem Streben, und zwar ebenso wie die „We, the people“-Gemeinschaft von „Seinesgleichen“.

Maßgeblich ist für die Glücksuche ebenso wie für das Verfahren gegen andere Freie „der Geist des Freien“, also der Pragmatismus, und nicht etwa eine Geisteswissenschaft oder eine Moral. Auch für das Strafverfahren gilt, dass zwar die Naturwissenschaften helfen können, aber nur insoweit, als der Freie ihre Regeln und Ergebnisse, etwa als Geschworener und Teil der Jury, verinnerlichen kann und will. Wichtig ist deshalb auch hier, dass der Gutachter als ebenfalls Freier über eine entsprechende „Reputation“ verfügt.

Die Rückführung des Liberalismus auf der Verfassungsebene, unter anderem auf die „Verteilung von Macht“, auf den Kernfall des „Entzugs der Freiheit“ und auf dessen Art der Regelung, beinhaltet vor allem eine „politische Freiheit und deren Entzug“. Diese Art von Verfassung ist aus einer vor allem deutschen Verfassungssicht kaum verständlich. Denn jene geht von „abstrakten Gesetzen“ aus, welche die Freiheiten regulieren; sie unterwirft sich dem sittlichen Dogma der „Minimaethik im Recht“ und glaubt vor allem an die „Unantastbarkeit“ der Menschenwürde, die zudem „allen Menschen“ zu Eigen sein soll.

Nicht zuletzt ist diese (deutsche) Gegensicht Bestandteil einer Kultur, die nach „objektiven Wahrheiten“ sucht und die Ausarbeitung wissenschaftlicher Theorien pflegt. Sie lebt vom parteipolitischen Streit um „Sinn und Zweck“, also um die maßgeblichen Ideen und ihre Umsetzung in Politik. Selbst die (deutsche) Sprache setzt mehr auf Substantive, also Begriffe oder Ideen, denn auf Verben, also die Beschreibung der Handlung und der handelnden Personen. Wegen dieser Art von „praktiziertem Idealismus“ bereitet es dieser Kultur und ihren Vertretern, wie auch jeder anderen europäischen, die ähnlich ausgerichtet ist, erhebliche Mühe, mit einem, wie es ihnen scheinen muss, „fundamentalen Rückzug auf den Pragmatismus“ umzugehen.

III. Individualethiken: westliche Grundlage

1. Zum Vorrang des philosophisch-normativen Individualismus

Der zunächst einmal antike philosophische Individualismus⁷⁶³ legt sein Gewicht zum einen auf die *Philosophie* oder die Weisheit, er ist also ein Individualismus der Philosophien.⁷⁶⁴ Dabei geht es um die Besonderheit eines jeden *Individuums* und damit auch der Philosophen und ihrer Philosophien. So bauen auch unsere geistigen Abbilder vom Realen und das Erkennen der sozialrealen Praxis des Normativen zum einen auf dem Philosophieren von Philosophen auf und konkretisieren zum anderen deren Gegenstände.

Dabei gehört die Idee vom Individuum eher zur *soziologisch-empirischen* Begriffswelt⁷⁶⁵, die hier mit der eher *idealistischen Philosophie* verbunden wird. Aus einer *rechtsphilosophischen* Sicht, die das Rechtlich-Normative und nicht das Philosophische in den Mittelpunkt

⁷⁶³ Siehe zur Individualisierung als Projekt der Moderne: Faulstich-Wieland, *Individuum*, 2000, 34 ff. Aus der Sicht der *Rechtsphilosophie* und schon mit Bezug auf die Menschenwürde: Seelmann/Demko, *Rechtsphilosophie*, 2014, § 12 („Würde des konkreten Individuums“, unter anderen Rn 13: Es sei „insbesondere seit den 80iger Jahren eine *Individualisierung* der Würde zu beobachten“, Hervorhebung im Original). Siehe erneut aus *kulturwissenschaftlich-soziologischer* Sicht Ahrens, *Menschenwürde*, 2013, 447 ff., 449 (Es „...emergiert die Möglichkeit, Menschenrechte umzusetzen, aus der neuzeitlichen Rechtfertigung des Individuums.“).

⁷⁶⁴ Siehe aus einer insgesamt kulturalistischen Sicht Lotter, Scham, 2012, 17 ("Wenn man die modernen utilitaristischen und deontologischen philosophischen Ethiken und die antiken Ethiken betrachtet, scheinen es eher die antiken Ethiken zu sein, die nach heutigen Maßstäben „individualistisch“, nämlich an der Perspektive des Einzelnen (dem Glückstreben), ausgerichtet sind, während den beiden dominanten modernen Ethiktypen soziale Maßstäbe des Guten und Richtigen zugrunde liegen.") – Allerdings ist es auch dann der Einzelnen, der sich daran ausrichtet oder sich frei dagegen entscheiden kann.

⁷⁶⁵ Siehe dazu aus gesellschaftlicher Sicht und im Verbund mit der Idee der Menschenwürde: Lindemann, *Menschenwürde*, 2013, 419 ff., 420 („Menschenwürde als Resultat des Kults des Individuums in arbeitsteiligen differenzierten Gesellschaften“- mit Rückgriff auf Durkheim).

stellt, kann man in etwa demselben Sinne vom „*normativen Individualismus*“ sprechen.⁷⁶⁶

Die Bedeutung dieser Verbindung liegt dabei in der *Vermittlung* zwischen zwei Polen, demjenigen des (philosophisch-spekulativen) Idealismus einerseits und demjenigen des (soziologisch-empirischen) Realismus andererseits. Die rechtliche Typisierung von Sachverhalten und deren Verknüpfung mit halbabstrakten Rechtsfolgen bilden dafür ein wichtiges Mittel und das Recht den großen Weg, um diese Mitte zu organisieren.

Auch die Idee von der Rechtsperson, sei sie intersubjektiv, etwa als Vertragsrecht oder auch sozial, etwa als Teilhaberecht gemeint, ist eigentlich schon als Erweiterung des Begriffs vom Individuum oder des Selbstsubjektes zu lesen. Doch geht es aus kultureller Sicht nur um den Vorrang eines bestimmten Paradigmas; stets muss es eine Gegen- und eine Mischidee geben, die eine Leitidee ausbalancieren. Andererseits sucht eine lebendige Leitidee ihre Vormachtstellung und Kraft dadurch zu erweitern, dass sie ihr eigentlich fremde Elemente aufsaugt und umformt. So beinhaltet der Personenbegriff vor allem soziale Rollen, die mit der eigentlichen monadischen Idee von Einzelnen per demokratischer (Selbst-) Zuschreibung verbunden werden. In etwa in diesem Sinne will *Zabel* das „Individualitätsparadigma“ über den „sozialen Akteur“ und das Verständnis vom Recht als Prozess und die „Ordnung des Rechts“ hinterfragen⁷⁶⁷. Dabei sieht auch er den Begriff des Individuums zunächst einmal als Obergriff für „Subjekt und Person“. Dann aber meint er „im „personalisierten“ Individuum“ würden sich „nicht nur Emanzipations- und Entfremdungsprozesse kreuzen“. Auch würde sich dort „das Dilemma des modernen Rechts“ zeigen, „gleichermaßen Autonomieversprechen sein zu wollen und eine Kultur ordnungserhaltende Macht etablieren zu müssen.“ Beides ist aber für eine Rechtskultur als *lebendige Kultur* vonnöten. Ebenso erweist sich die Existenz von rechtlichen Subsystemen, etwa als zivile Individualrechte, als Hoheitsrechte oder als Verfahrensrechte, ebenso

⁷⁶⁶ Siehe Pfordten, *Individualismus*, 2004, 321 ff. , 321 (Zum normativen Individualismus: "Alle Entscheidungen sind in letzter Instanz durch den Bezug auf die betroffenen Individuen zu rechtfertigen". Zugrunde liege er allen "Vertragstheorien, also z. B. "den Positionen von Hobbes, Locke, Kant sowie den neueren Theorien von Rawls und Höffe, aber auch der normativen Sozialwahltheorie und dem Utilitarismus." Wichtige Folgerungen seien die "Anerkennung der Menschenrechte und das Prinzip der demokratischen Legitimation der politischen Herrschaft.")

⁷⁶⁷ *Zabel, Autonomie*, 2015, 525 ff. , 526.

als erforderlich wie die politische Suche nach Ausgleich, wo möglich und das Aushalten von Widersprüchen, wo nötig.

Die Vermittlung findet im Dialog und in der Toleranz ebenso statt wie durch persönliche *Entscheidungen* über den Vorrang der einen oder anderen Sicht. Die Träger und auch Adressaten sind auch nicht die Philosophen oder Soziologen selbst, sondern befinden sich in der *Mitte* und formen sich selbst die gebildeten und nur halbphilosophischen Bürger, die ihre philosophisch-soziale Selbstbildung suchen. Diese Selbstgestaltung gibt ihnen dann auch die Kraft und das begründete Selbstverständnis, sich im Diesseits selbst zu regieren, und zwar mithilfe von Philosophien.

Dabei ist auch zu bedenken, dass Individuen sich nicht nur voneinander unterscheiden, sondern stets auch *ähnlich* sind. Sie lassen sich zu *Typen* zusammenfassen oder auch wieder auflösen und stehen als *Nachbarn* im Wettbewerb miteinander, was auch für die Philosophien von individuellen Philosophen gilt.

Außerdem soll der philosophische Individualismus als Oberbegriff für *Menschenwürdeethik* und *Liberalismus* erhalten. Denn das Hauptziel besteht darin, beide Ansätze im nächsten Abschnitt einander gegenüber zu stellen.

Beides sind nicht nur große politische Leitbegriffe der westlichen Gesamtkultur, sondern sie stehen auch einerseits in Konkurrenz zu einander und vermögen sich andererseits zu ergänzen. Hinter beiden stehen zudem drei Methoden, der *Idealismus*, der *Skeptizismus* und der *Pragmatismus*, die über unterschiedliche Ausrichtungen verfügen:

- auf den vor allem *inneren* Wert und das Wesen des Menschen,
- auf die *Freiheit durch Negation* und
- auf die *nach außen* gerichteten Handlungen und das interaktive Miteinander von Menschen.

Dabei verlangen der Pragmatismus und vor allem sein Skeptizismus gegenüber Idealen, nach plakativen Fällen. Die Antwort auf die Frage nach der Zulässigkeit der *Todesstrafe* erscheint außerordentlich aussagekräftig für das Fundament der jeweiligen Gesellschaft und ihrer

Staatsmoral, und zwar jenseits von *Gemeinwohl* und *Nutzenerwägungen*.

Zunächst ist aber zu fragen, was denn für diese *beiden Ansätze* spricht, die sich mit dem Begriff des *Individualismus* zusammenfassen lassen.

Dabei gilt zunächst einmal *negativ*, wer die Gesellschaft, etwa das Volk, oder die Natur, als Naturalist oder wer eine entsprechende (externe) Religion *über* den *einzelnen Menschen* stellt, hat keine Mühe, etwa die Todesstrafe zu rechtfertigen. Diese bildet dann vor allem, wenn auch nicht ausschließlich ein Menschenopfer auf dem Altar der jeweiligen Höchstidee.

Wer aber etwa mit der französischen Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.⁷⁶⁸ in zivilreligiöser Weise daran *glaubt*, dass *jeder Mensch* frei geboren ist, bekennt sich zur (vor allem) westlichen Zivilreligion und muss nach besonderen Rechtfertigungssystemen suchen. Kann ein freier Mensch oder auch die Gemeinschaft derselben sich über einen freien Menschen stellen und ihn ohne akute Notlage nachträglich und gottgleich mit dem Tode bestrafen?

Woraus speist sich also zunächst einmal die Idee der Individualität?

Individualität (lat: Unteilbarkeit) meint zunächst einmal, dass eine Einheit etwas *Besonderes* ist.⁷⁶⁹ Ein Individuum gehört auch keiner

⁷⁶⁸ 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).

⁷⁶⁹ <https://de.wikipedia.org/wiki/Individualität>: "Der Begriff Individualität (lat.: Ungeteiltheit) bezeichnet im weitesten Sinne die Tatsache, dass ein Mensch oder Gegenstand *einzel*n ist und *sich von anderen Menschen beziehungsweise Gegenständen unterscheidet*". ...*„Der Individualismus hat in der westlichen Welt eine Ausbreitung erfahren, wie es noch nie in der Geschichte der Fall war. Damit steht der Westen im Gegensatz zu den eigenen Traditionen, die nicht-individualistisch waren, aber insbesondere zu allen anderen Kulturkreisen.“* (Hervorhebungen nicht im Original). - Aus naturwissenschaftlicher Sicht ist anzufügen ist, dass Raum und Zeit, Umwelt und eine Genetik, die in jedem *Lebewesen* für Kopierfehler sorgt, dafür stehen, dass kein Lebewesen vollends einem andern gleicht und nicht einmal mit sich selbst in seiner Lebensspanne völlig identisch ist.

Gruppe von exakt Gleichen an. Die einzelnen Menschen sind zwar gleichwertig, aber niemals gleich. Die Idee der Individualität gilt im Übrigen aus biologischer Sicht für alle Lebewesen, weil sie selbst bei genetischer Einheit immer auch durch ihre konkrete Umwelt mit geformt werden und wohl auch für sonstige physikalische Einheiten. Eng damit verbunden ist das Denken in bloßen *Ähnlichkeiten* (Analogien) und das Wissen um die Normativität einer jeden Deutung (Theorie oder Modell) und um die Verfälschung der konkreten Wirklichkeit, die in jeder Abstraktion steckt.

Aber die beiden Alternativen dazu wären unerträglich: Gäbe es nur Besonderes und keine Ähnlichkeiten, so herrschte unfassbares Chaos, ohne Anfang und Ende und ohne naturwissenschaftliche Gesetze, was das Denken in Chaos-Rand-Theorien gerade noch ausschließt. Oder aber alles wäre nur ein Teil von etwas Größerem. Dann gäbe es eine (mechanistische Uhr-) Welt der starren und absoluten Ordnung. Sie wäre ohne Emergenz, Kreativität und Freiheit und ohne Vergangenheit und Zukunft.

Individualität, Ähnlichkeit und kreative Lebendigkeit sollten also gleich zusammengelesen werden. Sie bilden die Mitte zwischen dem reinen konkreten Chaos und strenger abstrakter Ordnung, die ihrerseits aber als *theoretische* Pole jeweils denkbar bleiben müssen.

Das Selbst des Menschen erweist seine *Individualität* und *Freiheit* vor allem im fantasievollen und spielerischen *Denken*.⁷⁷⁰ Diese Fähigkeit zum eigenen Geist des Erkennens und des Bezweifeln bildet den Kern des Selbstverständnisses vom „homo sapiens sapiens“. Dieser Nukleus erhält dann die vielschichtige Kleidung und das stolze Selbstbewusstsein des *Schöpfers* von hilfreichen Techniken, die vereinfacht mit der Kontrolle des Feuers beginnen, also dem Nutzen von Energie als einem ersten großen Sprung weg von der (sonstigen) Natur.

Am Bild des Feuers ist noch einmal anzuknüpfen: Aus politischer und soziologischer Sicht, die im Bereich von Macht gern auch mit Druck und Gegendruckmetaphern arbeitet, bietet sich folgendes physikalisches Erklärungsmodell an, um zu versuchen, die zunehmende soziale Bedeutung der Individualität in der westlichen Welt zu erklären:

⁷⁷⁰ Mahlmann, Rechtsphilosophie, 2015, § 26 II 2 a („Die Notwendigkeit der theoretischen Phantasie“), siehe auch: 2 b („Zur Phänomenologie der Freiheit“)

In der Physik existieren grob *drei Aggregatzustände*: fest, flüssig und gasförmig. Der Unterschied besteht im Maß der Energie.

Dabei erscheint Freiheit also solche im Sinne des *gasförmigen Zustandes*. Deshalb erweist sich auch der reine und körperlose „Geist“ als Inbegriff der Freiheit.

Für das „Leben“ auf der Erde bedarf es *aller drei Zustände* der Materie, aber die wichtige Mitte bildet das Wasser in seiner *flüssigen* Form, aus dem selbst unser *Körper* überwiegend besteht. *Gas allein würde sich verflüchtigen und hat selbst überhaupt keine Form*. Dabei wissen wir inzwischen auch, dass unsere Nahrung auch dazu dient, unseren Körper auf einer hohen Temperatur zu halten, und zwar im Übrigen über den flüssigen Bluttransport des gasförmigen Sauerstoffs, gebunden an das feste Metall Eisen. Insofern geht es nach diesem *promethischen* Modell nur, aber immer hin um eine Veränderung des Anteils an Freiheit. Es bedarf dazu also analog einer Form oder eines Gefäßes, das dann, um beim Wortstamm und Bild vom Fass zu bleiben, eine Verfassung zusammenbindet. Es entstehen die räumlichen Staatswesen. Deren flüssiges Element stellen dann die offenen Gesellschaften der mobilen Menschen dar, die nunmehr wieder fähig sind, diese Gesellschaften zu verlassen und auszuwandern.

- Vor allem die Fortentwicklung des Feuers für die Metallgewinnung und die Chance des Handels mit Metallen und Werkzeugen ermöglichte die ersten Städte.
- Feuerwaffen und soldatische Heerscharen halfen dann auch, die absolutistischen Großstaaten zu schaffen, indem sie das alte Gleichgewicht von Stadt-Inseln und offenem Land zerbrachen.
- Die Erfindung der Dampfmaschine und die Verbrennung der festen Kohle führten zur Industrialisierung und zum Entstehen der Arbeiterschaft.
- Das flüssige Öl erhöhte sprunghaft die Mobilität auf dem Boden und in der Luft. Damit geht eine ständig zunehmende städtische schulgebildete Bevölkerung einher, die gleichsam als Zusammenballung nach dem kosmischen Gravitationsgesetz einen sich ständig *erhöhenden Innendruck* befördert.

Zur „Form“ gesellt sich wie immer auch die „energetische“ Kraft des Gehaltes an „Geist“. Neben die (feste) Physik, als Urmodell der „Materie“, tritt die freie Metaphysik. Dazwischen etabliert sich die eher funktionale (flüssige) Gesellschaftslehre.

Nach der physikalischen Metapher von den drei Aggregatzuständen wird der freie und hoch energetische „gasförmige“ Geist durch die feste Gestalt und das Werk eines Urhebers in symbolischen Worten ausgeformt und bei den Schriftwerken bis zur Erstarrung abgekühlt. Mit der mündlichen oder schriftlichen Verbreitung findet eine ständige Neuausformung durch nachfolgende Autoren statt. Mit deren Suche nach immer neuem *Konsens* untereinander und der groben Einigung auf tragfähige *Standardmodelle*, eben den Memen, wird der verfestigte Geist der Alten dann wieder etwas „erwärmt“, etwa durch die kritische Reibung an ihm, und auf diese Weise gleichsam sozial verflüssigt.

Je wichtiger der Nutzen des „Geists“ der Gesetze von der Natur für die *Gesellschaft* und auch für deren *Deutung* der Natur wird, desto wichtiger wird der „Geist“ wissenschaftlichen Denkens selbst. Desto stärker erweist sich auch die Macht der säkularen Meme.

Dieser Geist lässt sich jedoch auf *einzelne* große Denker als Autoren und geistige Ahnherren zurückführen, auch wenn sie selbst ihn nur gesammelt und neu ausgeformt haben. Ihre großen Schriften verlangen zudem nach ständiger wissenschaftlicher *Neuausformung* durch die gegenwärtigen Träger dieser kulturellen Grundinformationen, und zwar wiederum zunächst einmal durch individuelle Autoren. Die Idee vom individuellen Urheber steht zudem sowohl für die Freiheit eines subjektiven „Selbst“ und damit nicht (bloß) fremdbestimmten Geistes einerseits, als auch für seine menschliche Individualität andererseits.

Der *allgemeine freie Geist* erhält durch bestimmte große Autoren und den ständigen Rückgriff auf sie zunächst einmal eine (fiktive) *konkrete Menschengestalt*, die dann die „mittlere“ Rolle eines kreativen und besonderen, aber immer noch menschlichen „Vermittlers“ einnimmt. Auf diese Weise wird er zu einem humanistischen Geist.

Der Individualismus, der die westliche Wissenschaft beherrscht, regiert aber auch die Kunst und die Künstler. Er zeigt sich auch bei Sport und Sportlern. Ebenso kennzeichnet er die Politik und die Politiker sowie schließlich jedes Unternehmen und seine Führer. Die Selbstorganisation jegliche Art wird stets - auch- von kreativen und

aktiven Einzelnen betrieben, die sich jedenfalls in der hoch *mobilen* westlichen Welt mehr und mehr auch als die eigentlichen *Urheber* begreifen.

Je wichtiger Neuerungen (Innovationen) sind, desto stärker wird das Gewicht des Individualismus und desto eher kann er in eine Leitidee umschlagen.

Weshalb, so ist noch einmal nachzufragen, ist es dann nicht doch die *Gesellschaft* der Menschen, die Wissen und Denken *tradiert* und nicht der Einzelnen, also das Individuum? So entsteht das Wissen vor allem durch Austausch und wechselseitiges Lernen.

Die *liberale* Antwort lautet, dass nur die individuelle Freiheit auch eine Freiheit von einer Art dem Bienenstaat gleicher Gesellschaft bedeutet. Nur der freie Denker muss nicht mehr dasjenige denken, was alle anderen seiner Gruppe denken.

Aus *sozialer* Sicht können nur auf diese Weise Menschen ihre Gruppen *verlassen* und deren Art und Größe auch ständig *neu formen*. Nur derart befreit können wir innerhalb von Gemeinschaften bestimmte politische Koalitionen bilden und diese auch wechseln.

Vor allem sind die *Demokratie* und die Idee der Eigenverantwortung nur auf diese Weise zu begründen. Wer sie will oder für nützlich hält, der muss also diese Entscheidung für den Vorrang des philosophischen Individualismus treffen.

Die Eigenverantwortung führt aus *normativer* Sicht zu einer „*Pflicht gegenüber sich selbst*“.⁷⁷¹ Aus geistesgeschichtlicher Sicht und in Anlehnung an *Elias* wird mit der Aufklärung die früher vorrangig extern und religiös verankerte Moral auf dem Wege über die Heiligung der eigenen (wenn auch vielleicht gottgegebenen) *Vernunft* auf

⁷⁷¹ Siehe dazu aus der Sicht der Rechtsphilosophie und unter dem Titel „*Individualismus und die Pflichten gegen sich selbst*. Zur ethischen Subsistenz des Einzelnen“ im Sammelband „*Normativer Individualismus in Ethik, Politik und Recht*“, Kähler, *Individualismus*, 2014, 135 ff. , 135 ff.

diese Weise *verinnerlicht*. Der Mensch begreift sich als ein Selbstsubjekt.⁷⁷²

Die *sprachphilosophische* Begründung lautet, die Sprache, die den Mensch insbesondere auszeichnet und die sein Denken mitbestimmt, erfordert typischer Weise die *höchstpersönliche* Eigenschaft, Sprechakte zu formen und auch zu empfangen. Wie die Informationen der Gene ist die Sprache an *einzelne Menschen* gebunden. Zwar müssen Sprachen gelernt werden, aber sie werden *verinnerlicht*. Die Inhalte mögen durch Schrift und Zahl verobjektiviert sein und damit zu einem *kollektiven Gut* werden können. Aber sie müssen von einzelnen Menschen verstanden werden.

Aus *anthropologischer* Sicht betrachtet werden zudem Sprachen in einer Weise gelernt, die dazu führt, dass üblicherweise zugleich ein zumeist *höchstpersönliches* und damit auch *individuelles Netzwerk* an primären und sekundären Bezugspersonen entsteht. Dieses hilft zugleich bei der Ausformung des frühen „Selbst“ bei Kindern. Ebenso stützt die Ich-Du-Wir-Art der Kommunikation die Ausbildung von späteren persönlichen Netzwerken der Freunde und Bekannten.

Die viel grundsätzlichere *soziobiologische* Antwort, die also bereits eine erkannte Gesetzmäßigkeit darstellt und die hier genutzt wird, lautet, dass die gesamte belebte und vermutlich auch die unbelebte Natur im Konkreten überhaupt nur *individuelle Einheiten* und ansonsten nur *Ähnlichkeiten* oder auch *Typen* kennt. Zudem hat die belebte Natur mit der genetisch uralten Zweigeschlechtlichkeit die *Dialektik* sogar zum System der Beschleunigung genetischer *Kreativität* erhoben.

Wer die *Kreativität* seiner *Gesellschaft* weiter beschleunigen will, muss also dem Liberalismus einen immer größeren Raum geben oder ihm gleich den *Vorrang* einräumen. Je größer Art und Umfang der Kommunikation einer Gesellschaft, je arbeitsteiliger und damit ziviler sie also stattfindet, desto gewichtiger wird das selbst weise und inso-

⁷⁷² Gronke/Precht, Vernunft, Metzler Philosophie Lexikon, 2008 . Zur Vielfalt der Vernunftbegriffe generell und insbesondere zur Beziehung von Recht und Vernunft siehe Mahlmann, Recht, 2012, 47 ff. , 47 („Der Begriff der Verantwortung ist mit anderen Fundamentalbegriffen verbunden, etwa der Konstitution menschlicher Personalität“), 49 (zum jeweiligen „Zustand des Subjekts, dessen Verantwortung in Frage steht“).

fern schon autonome „gebildete Individuum“. Aus einem Übergewicht entwickelt sich dann eine politische Übermacht.

Sie allerdings können „weise“ politische Akteure auch *bewusst* erzeugen, indem sie die Weisheiten, etwa auf „dem Markt“, dem Forum, *veröffentlichen* und etwa in öffentlichen Schulen jedem jungen Individuum zur geistigen Ausbildung seines prometheischen Selbst zu Verfügung stellen.

Die *erste Entscheidung* ist also diejenige für den Vorrang des *Individualismus* und damit zugleich

- *gegen* den Vorrang des (sozialen) Kollektivismus, also gegen die *Gesellschaft*, eine Gruppe oder ein *System* von Individuen als vorrangigen Akteur, gegen die Idee des Gemeinwohls, gegen einen darauf ausgerichteten entsprechenden Utilitarismus oder gegen alle Sonderopferlehren,
- *gegen* den Vorrang des (empirischen) Naturalismus und damit gegen die *Natur* als Schöpfer und Lenker-“Gottheit“ oder auch als maßgebendes höheres Metasystem und auch, wie noch zu belegen sein wird,
- *gegen* den Vorrang einer (formalen) Gerechtigkeitslehre, und zwar sowohl gegen ein hierarchisches Kastensystem, als auch gegen den Vorrang einer blinden Pflichtenlehre, eine Harmonielehre oder des Funktionalismus, der in rationaler Weise den Nutzen „abwägt“.

Dem Individualismus ist zwar der Vorrang einzuräumen. Aber aus kultureller Sicht bedarf es aufgrund des eigenen Leitbildes auf der *zweiten Ebene* der Vielfalt. Begründete Abgrenzungen sind nur dort vonnöten, wo es Ähnlichkeit und sinnvolle Alternativen gibt. Auch sie müssen *individuell* und zumindest als „frei denkbare“ Leitbilder von individuellen Subkulturen vertreten und von den anderen ausgehalten werden können.

Anzumerken ist noch einmal, dass umgekehrt dann auch gilt, und zwar auch aus *sozialrealer Sicht*, dass es zwar Kulturen gibt oder vorstellbar sind, die der politischen Religion des (sozialen) Kollektivismus den Vorrang einräumen, die den Naturalismus, etwa den der so genannten Naturvölker überhöhen, die die naturwissenschaftliche Idee des evolutionären Humanismus einfordern oder vorrangig der formale

Gerechtigkeits- und Ordnungsidee huldigen. Aber sie werden entweder verdeckt oder aber offen nicht umhinkönnen, den Individualismus dann wenigstens auf der zweiten oder dritten Ebene als ein mächtiges Subsystem mit zu berücksichtigen, das sozialreal betrachtet insbesondere den Markt und die Idee von Verträgen dominiert, auch die zwischen souveränen Staaten. Ohnehin gilt auch, dass benachbarte (etwa nationale) Kulturen und solche Subkulturen, die gleich gewichtig sind, nach außen als *kollektive Akteure* auftreten, die sich im Verhältnis zueinander ebenfalls als *individuelle Systeme* begreifen. Die Herrschaft der Idee der *Individualität* als solche ist also mit jeder Art von nationaler Herrschaftskultur verbunden.

Zudem steht der Idee der philosophischen Individualität zunächst einmal die Idee der *philosophischen Kollektivität* (etwa als Marxismus) entgegen.

Außerdem stehen beiden Arten von Philosophien in der sozialen Realität solche Kulturen gegenüber, die noch einmal *Religionen* vor die *irdischen* Ideen geschaltet haben. Diese räumen ohnehin den *Vernunftideen* keinen echten Vorrang ein, sondern verdrängen sie auf den zweiten oder dritten Rang von *dienenden* Ideen. Diese können dort dann aber auch ohne die Aufgabe einen leitenden kulturellen Fundamentalismus verteidigen zu müssen, sich in Form von *Subkulturen* einerseits anpassen und andererseits freier und dogmatischer in philosophischen Sonder- oder Geheimkulturen gelebt werden.

Für die *Individualethik* ist allerdings weniger kulturwissenschaftlich anzusetzen, obwohl diese Seite des Pragmatischen immer mitzudenken ist und später den Liberalismus auch mitbestimmt, als eben *philosophisch* vorzugehen. Eine Philosophie ist eher dogmatisch denn pragmatisch ausgerichtet. Das unterscheidet sie von Politologie und Soziologie. Allerdings darf sie nach ihrem Selbstverständnis auch *universeller* ansetzen. Aber sie unterstellt seit und mit der *Aufklärung* und auch noch in der Postmoderne die Bedeutung der *Vernunft* des *Menschen*, den und auch dessen Vernunft sie also nunmehr ganzheitlicher sieht.

Auch ist ein weiteres Vorverständnis offen zu legen. So steckt schon im Ansatz selbst, nämlich überhaupt solche Entscheidungen treffen zu können oder zu dürfen, der Glaube an die *Vernunft* des Menschen. Mit dem Individualismus ist also der *philosophische Individualismus* gemeint, und damit ist er auch *vorrangig* auf den *Menschen* beschränkt

Aus einer *soziobiologischen* Sicht würde man von einer „Entwicklung“ sprechen, die sich aus der *Verstädterung* der Menschen ergibt.

Aus *physikalischer* Sicht könnte man vom Vorrang des Individualismus als einer Folge des Prinzips der *Emergenz* und der zunehmenden Komplexität der Welt sprechen.

Der *Funktionalismus* würde erklären, man setze eben ein Element in die Gleichungen ein, das man absolut setzt und dem man das höchste Gewicht beimisst. Man verlange zudem, „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ als *Nutzen* zu betrachten und rational mit zu gewichten. Vorrangerwägungen beruhen ohnehin auf verkappten Nutzenerwägungen.

Hier aber soll bewusst mit dem Wort von der *Entscheidung* ein *Dogma* gesetzt werden, das sich einerseits zirkelschlüssig aus dem stolzen philosophischen *Selbstverständnis* des Setzenden ergibt, weshalb man auch schon insofern von einer Art von nach *innen* gerichteter Religion sprechen kann, das aber andererseits auch den *Selbstzweifeln* der Philosophie ausgesetzt ist, weshalb der denkende Mensch wieder nach den überzeugenden guten Gründen dafür zu suchen hat, dass dieses Dogma als einigermaßen gerechtfertigt und für Kritiker vor allem wenigstens nachvollziehbar erscheint.

In diesem Sinne ist weiter anzumerken, dass dabei schon unterstellt wird, dass es überhaupt eine *einzig* allerhöchste Leitidee oder den *Vorrang* einer solchen geben sollte oder besser noch geben muss. Zumal aus *kultureller* Sicht unabdingbar sind aber andererseits die genannten, nicht für vorrangig erachteten, aber gleichwohl *großen Ideen* mit zu berücksichtigen. Kulturen zeichnen sich durch *Einheit, Vielfalt und ständiges Ausgleichen* aus. Ohne diese drei Elemente gäbe es keine Kultur. Deshalb müssen Kulturen auch noch für weitere Unterformen und andere Ansätze, vor allem auch für religiöse Rückbindungen offen sein.

Zugleich findet eine methodische Vorentscheidung zugunsten dieser eher *systemischen* Sicht statt, die weitgehend, aber nicht rein *ontologisch, als auf das Sein von Kulturen* ausgerichtet ist, die von allerdings sterblichen Individuen geformt werden.

Pragmatisch betrachtet sind die vier zurückgestuften zivilisatorischen Ideen dann entweder in der Idee des Individualismus als relevantes

geistig-kulturelles *Subsystem* einzugliedern oder sie sind als freie, aber derzeit *weniger gewichtige* Wettbewerber zu betrachten, der Individualismus als *primus inter pares* anzusehen oder aber man begnügt sich mit *Mischsystemen*, wie es in der kulturellen Praxis der Staaten und innerhalb ihrer dank der Mehrparteiensysteme üblich sein wird. Es bleibt insofern aber bei dem jeweiligen *Leitansatz*, dem die Verfassungen unterliegen und den vor allem ihre Präambeln vorgeben.

Das eine eher hierarchische Modell des Metasystems und der Subsysteme läuft dann später eher auf die Idee der Unantastbarkeit der *Menschenwürde* hinaus, das andere eher auf den *Liberalismus*.

Diese Entscheidung für den Vorrang oder das Übergewicht des Individualismus bedeutet also, dass nicht das der *Gesellschaft*, des Gemeinwohls, der Opferpflicht und der Solidarität dominieren soll. Mit ihm wäre sonst etwa die Todesstrafe mühelos zu begründen. Das Gemeinwohl bleibt jedoch *ein wichtiges Argument*, das sich aber gegenüber anderen und vor allem der Leitidee des Individualismus durchsetzen muss. Das ist etwa dann gewiss zumindest denkbar und vertretbar, wenn es sich um extreme Notfälle und *Ausnahmelagen* handelt, die die grundsätzliche Vorrangstellung oder das kulturelle Übergewicht des Individualismus gefährden. Danach ist die Todesstrafe immerhin, aber nur mit guten Gründen und nur in klar begrenzten Ausnahmefällen akzeptabel.

Auch soll nicht die wertblinde Idee der *Natur*, etwa mit dem Kampfmodell des Darwinismus, den Menschen beherrschen, und zwar wie bescheiden anzufügen ist, jedenfalls in dem Bereich, den der Mensch selbst kultiviert hat. Die Tötung von anderen Menschen gehört zwar zum *status naturalis*, aber für Menschen im *status civilis*, die sich zum Individualismus bekennen, sind *natürliche Gründe* wie *Egoismus* und *Rachegefühle* allein nicht ausreichend. Sie bilden zwar Gründe, dürfen aber *nicht allein ausschlaggebend* sein, um einen anderen vernünftigen Menschen, lies ein Individuum im philosophischen Sinne zu töten.

Noch genügt allein die Idee der *strengen Gerechtigkeit* im Sinne der blinden Wechselseitigkeit, denn Gerechtigkeit ohne Menschlichkeit erweist sich im Falle grausamen „Übels“, das mit demselben zur

„Sühne“ vergolten werden soll, schon nach *Grotius*⁷⁷³ zwingend als *grausam*.⁷⁷⁴

Mit dem Verzicht auf die vorrangige Rückbindung an die *Natur* entfällt auch der Weg, sich vorrangig auf die „natürliche“ Seite, das *Gerechtigkeitsprinzip* der blinden Wechselseitigkeit, von *actio* und *reactio* stützen zu können. Denn aus naturethischer Sicht ist der Grundsatz der Vergeltung ein, allerdings kein kategorisches natürliches Prinzip. Man kann insofern auch vom Verzicht auf die empirische Seite des Naturrechts sprechen.

Auch entfällt der Weg, auf den Vorrang und die ethische und kategorische Seite der *Gerechtigkeit* zurückzugreifen, mit der etwa auch *Kant* die Todesstrafe befürwortet hat⁷⁷⁵:

„Hat er aber gemordet, so muß er sterben. Es giebt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit“.

Mit *Kants* nachfolgendem Hinweis auf die „*Blutschuld des Volkes*“ und auf die „*öffentliche Verletzung der Gerechtigkeit*“ wird zudem die archaische Sicht im Sinne des Alten Testaments deutlich. Offenbar soll das Volk sich mit diesen Opfern selbst reinigen, sodass es, also

⁷⁷³ Grotius, *De Iure* (Schätzel), 1625/1950 Cap. XX, § 1 („*Malum passionis propter malum actionis*“).

⁷⁷⁴ Siehe zum Überblick zum christlichen Sühnegedanken: Grommes, *Sühnebegriff*, 2006, 36 ff. (Altes Testament), 39 ff. (Neues Testament); zum Ablasshandel als *Composito*, 46. Zum Spannungsbogen von Religion, Gewalt und Politik: Maier, *Doppelgesicht*, 2004, 18 (zur Gewalt in den „*abrahamitischen Religionen*“ als archaischer Grundansatz, den sie zu überwinden suchen mit dem Grundgedanken der „*Gewalt als Machterweis des Göttlichen*“ (u. Hinw. auf Girard und Burkert); zum Kreuz Jesu als Symbol des Gewaltverzichts (19). Insgesamt als „*Doppelgesicht des Religiösen*“: 46 ff. (zu religionsähnlichen Elementen in totalitären Systemen: Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus); zum „*politischen Märtyrer*“: 99 ff.

⁷⁷⁵ Kant, *Metaphysik*, 1797, AA, VI, 333 (Hervorhebungen nicht im Original). Es folgt das berühmte Inselbeispiel: „Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflöste (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse auseinander zu gehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit *jedermann das widerfahre, was seine Thaten werth sind*, und die *Blutschuld nicht auf dem Volke hafte*, das auf diese Bestrafung nicht gedungen hat, weil es als Theilnehmer an dieser *öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit* betrachtet werden kann.“

das *Gemeinwohl* -jedenfalls insoweit- den Vorrang genießt und *Kant* in diesem recht emotional-populistischen Inselbeispiel zudem um die Rechtstreue der Allgemeinheit oder auch um den Vorrang der *res publica* geht.

Gerechtigkeit in dem blinden Sinne der Wechselseitigkeit, so lautet die individualistische Moral, die den Menschen als Subjekt begreift, reicht zumindest allein nicht aus. Vielmehr muss und das wäre wieder im Sinne *Kants*, die *Vernunft* des Menschen dafürsprechen, die Gerechtigkeit in diesem Sinne walten zu lassen. Wer sich für den Individualismus entscheidet, muss also zumindest *gute Gründe* dafür finden, Individuen im philosophischen Sinne von Selbst-Subsubjekten ohne unmittelbare Not und aus angeblich eigenem Rechte und eben *mit freiem Willen* zu töten.

Wer gleichwohl die Gerechtigkeit zum Maßstab erheben will, der wird sie mithilfe der Idee der *Menschenwürde aufladen* und auch aufweichen. Er wird vor allem auf die Subjektstellung des Menschen verweisen und die Idee der Solidarität, hier in der Form der Mitmenschlichkeit heranziehen.⁷⁷⁶

Der Mensch als Individuum trägt in diesem Bereich des Humanum (wenigstens zunächst einmal) die *Verantwortung sich und Seinesgleichen gegenüber* Er ist dort sein *eigener Herr*, und zwar jeder einzelne für das Seine, einschließlich seiner Taten.

Denn, und damit ist auf die guten Gründe der Sicht der politischen Philosophie über zu wechseln, nur mit der *Annahme dieser Freiheit* kann er *sich auch selbst* und mit anderen gemeinsam *demokratisch regieren*, und zwar aus eigenem und nicht aus einem abgeleiteten Recht. Umgekehrt gilt auch, wer diese Art der Herrschaft will, muss beides, die Eigenverantwortung tragen und sich selbst als Souverän „verherrlichen“.

Die dogmatische (individualethische) Entscheidung für den Vorrang des philosophischen Individualismus erscheint also gut begründet, zumal wenn sie versucht, die drei großen Alternativen, Vorrang für die Natur, die Gesellschaft oder die (formale) Idee der Gerechtigkeit, auf einer zweiten Ebene mit einzugliedern und sich zudem zunächst

⁷⁷⁶ Ausführlicher im dritten Teilband „*Gerechtigkeit und Humanität*“ von Montenbruck, *Zivile Versöhnung, Zivilreligion II*, 2016, 427 ff.

auf die *Freiheit des Denkens* zurückzuziehen, um dann von ihr aus das Urteilen und Handeln (mit-) zu bestimmen.

2. Individualismus: Zwei Alternativen, ihre Zuspitzung und Einbettung

Zweite kulturelle Entscheidung: Im mutigen Vergleich mit den Religionen, wie dem Christentum, bietet sich folgende Ordnung an:

Der *gesamtwestliche Vorrang* des Individualismus bedeutet die Verherrlichung des einzelnen Menschen. Dieser Ansatz setzt den Menschen nach dem Modell des *imago dei* an die Stelle des personal gedachten würdigen und freien *Gottes* eines Monotheismus. Ebenso begreift sich der säkulare Mensch als würdiges, freies und höchstes Selbstsubjekt, und zwar zumindest jenseits der nicht manipulierbaren Natur und somit für den Bereich, für den er Eigenverantwortung trägt, insbesondere, weil er sich seine humane Welt kulturell selbst (mit) geschaffen hat.

Die *neu ausgeprägte Menschenwürde-Idee*, der man sich unterwirft, wenn und weil die Menschenwürde unantastbar ist und die die Essenz der alten *heiligen Menschenrechte* bildet, entspricht aus historischer und politischer Sicht dem *Katholizismus* (Katholizität als Universalität und Einheit der Kirche). Diese Idee vom Menschen beruht -auch insofern also- auf einem *Idealismus*. Der vernünftige Geist, so könnte man auch sagen, vermag den Körper zu regieren und ist zu verehren.

Der ältere Liberalismus steht für den *Protestantismus*. Er ist im Gegensatz dazu *pragmatisch* zu denken. Diese Lehre ist, wie ebenfalls zu belegen sein wird, auch *naturalistisch* ausgerichtet und dem *Sein* zu gewandt.

Die Normen erscheinen als *Recht*, und zwar auch als *Naturrecht*. Jenes bildet mit seinem Kern der Gerechtigkeit einerseits den Bezug zur natürlichen Welt und deren Gesetzen, es betrifft andererseits die *rituelle und kommunikative Struktur* einer jeden Religion, hier aber aus der Sicht des Individuums.

Die zweite große Entscheidung, die derjenigen zugunsten des philosophischen Individualismus nachfolgt, ist danach etwas anders formuliert diejenige, ob

- die Rollen-Idee der „Person des Freien“ im Mittelpunkt stehen soll, die intersubjektiv und auch politisch ausgerichtet ist oder ob
- die an der Vernunft orientierte Selbst- und die allgemeine Seelen-Idee der „Menschenwürde“ als Leitidee gilt, die subjektiv und idealistisch ansetzt.
- Hinzu treten eine jeweils darauf abgestimmte Natur- oder Menschen-*Rechtsidee*, ein entsprechender *kultureller Konsens* und *eine passende demokratische Staatsform*.

So deutet bereits die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte⁷⁷⁷ an, dass „Freiheit“ und „Würde“ eine Art geistiges *Elternpaar* bilden, wenn es heißt: „*Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.*“⁷⁷⁸

Auch kann man diesem Satz entnehmen, dass „*Freiheit und Würde*“ und die einzelnen „*Rechte*“ noch einmal gesondert zu betrachten sind. Freiheit und Würde zeigen sich, sobald sie von den Rechten geschieden sind, als von vorrechtlicher, also ziviler Art.

Somit bietet es sich an, zumindest zwei inhaltliche Gedankenstränge zu verfolgen, die jeweils einem der beiden großen Gedanken den Vorrang einräumen,

- dem (eher nationalen) *pragmatischen Liberalismus* mit dem Begriff der aktiven *Person* oder
- der (vor allem universellen) *idealistischen Menschenwürde* mit dem *moralischen Menschen* als geistig sittliches Wesen.

⁷⁷⁷ Aus der Sicht des Staatsrechts zu den geistesgeschichtlichen Grundlagen der Menschenrechte: Starck, Grundlagen, 2004, 556 ff., zur spanischen Scholastik, zu Suarez als Vorgänger von Grotius, zu Francisco de Vitoria und Ockham.

⁷⁷⁸ Siehe dazu: Rethmann, A., Bewusstsein, 2015, 513 ff. 515 ff. („Der Begriff der Würde in der UN-Menschenrechtsdeklaration“, 515: weil als „*naturgegeben postuliert*“ ... „*eine Bestimmung des Wesens des Menschen*“; zuvor schon 512: und deshalb „nicht einklagbar“, 515: bleibt „unbestimmt“. Siehe aber auch 516; die Würde ist weil „sie höchst verletzlich ist, den Menschen zu einer notwendigen Idee geworden.“) Zudem 523, „Garantie der Menschenrechte als notwendige Bedingung für Individualität.“ Gemeint ist dabei die menschliche Individualität, und zwar im Gegensatz zum politischen Kollektivismus.

Die beiden materiellen gesamtwestlichen Überideen der Menschenwürde und des Liberalismus sind wie alle großen Ideen oder Lehren von unbestimmter Art. Beide bedürfen der Unterstützung durch eine konkrete *nationale Kultur*, und zwar hier diejenige der USA und Deutschlands.

Einbettung: Allgemeine Menschenrechte, Kulturalismus und Fachwissenschaften. Ebenso hat dieser einfache alternative Ansatz für weitere Erwägungen oder sogar gesamte Alternativen offen zu sein, und er erfordert die Einbettung in sein Umfeld.

So gesellt sich in jedem Falle der formale Gedanke des vergleichenden „Rechts-Kulturalismus“ hinzu, den man überdies nicht nur für den kulturellen Teil mit seiner Ausprägung des *französischen Kultur-Bürgertums*, dem hoch kommunikativen „Citoyen“, abstützen kann, den auch *Rousseau* als wohl unterrichteten Bürger⁷⁷⁹ begreift.

Auch könnte man bei einer *gesamtwestlichen Rechtskultur* ansetzen und dann im Sinne der pragmatischen Kulturwissenschaften vom *gesamteuropäischen Naturrecht* ausgehen. Man könnte dann die (vom französischen Denken geprägte) Allgemeine Erklärung der *Menschenrechte* von 1789 als die eigentliche wirkungsmächtige *kulturelle* Grundlage anzusehen, weil sich auch die Unabhängigkeitserklärung der USA von 1776 sich der französischen Ideen bedienten.

Aber der französische menschenrechtliche Ansatz ist von *universeller* und *zivilreligiöser* Art. Seine gegenwärtige Relevanz betrifft vor allem *Kontinentaleuropa*. Auch wird mit Blick auf das Rechtswesen schnell erkennbar, dass die angloamerikanische *Gerichtskultur* ihren eigenen Rechtsweg geht. Die Unabhängigkeitserklärung der USA setzte auch zunächst nur auf die *Befreiung* und enthält noch nicht einmal die späteren Zusätze der Bill of Rights (1791), auch wenn Einzelstaaten sie bereits kannten. Aber wichtiger ist, dass ihr Zuschnitt im Sinne eines *konkreten Gesellschaftsvertrages* nur von nationaler und realpolitischer Art ist. So gilt die Verfassung nur für alle Menschen auf amerikanischem Boden.

⁷⁷⁹ Rousseau, Gesellschaftsvertrag (Brockard), 1762 / 1996, Buch 3, Kap. III: „Wenn die Bürger keinerlei Verbindung untereinander hätten, würde, wenn das Volk wohlunterrichtet entscheidet, aus der großen Zahl der kleinen Unterschiede immer die *Volonté générale* (Gemeinwille) hervorgehen, und die Entscheidung wäre immer gut“.

Auch dass die Menschenwürde-Idee schon den Rang einer echten gemeinsamen kontinentaleuropäischen *Zivilreligion* erreicht, ist zu bezweifeln. Aber die Allgemeinen Menschenrechte, die Europäische Menschenrechtskonvention von 1953 und ihr Gerichtshof dürften immerhin den Rang einer transnationalen europäischen Zivilreligion erreicht haben, sobald man die Idee der Menschenwürde als deren, wenngleich idealistische Folgerung begreift und somit als deren Essenz versteht⁷⁸⁰. Diese Folgerung von den einzelnen Menschenrechten auf die Überidee der Menschenwürde zu ziehen, die sie erst begründet, erscheint aus einer idealistischen Sicht zumindest recht naheliegend. Auch würden sich die Menschenrechte dann als „moralische Rechte“⁷⁸¹ erweisen. Aber wer pragmatisch vorgeht, sie vor allem als Recht begreift und als Produkt von freien Verträgen ansieht, der wird diesen Schluss zumindest meiden, um seine politische Freiheit, die Verträge zu ändern oder zu kündigen, nicht unnötig einzunengen.⁷⁸²:

Dennoch leitet die Forderung nach Schutz der Achtung der Menschenwürde auch in Artikel 1 die Grundrechtecharta der EU von 2000/2009 ein. Ihr zu huldigen, bildet deshalb zwar nur, aber immerhin eine gesamtwestliche *Alternative*.

Fachwissenschaftlich erweist sich die metaphysische Art der Selbstidee der Menschenwürde gewiss als ein Hindernis. Auch deshalb darf sie nicht unbedacht als logische Folgerung des Individualismus über alles gestülpt werden. Gerade die *kulturwissenschaftlichen* Fachsichtweisen der Soziologie und der Politologie tun sie gern als eine Metaphysik ab⁷⁸³ und fragen etwa mit *Durkheim*, inwieweit sie sich zu einem sozialrealen Phänomen und Kult des Individuums entwickelt

⁷⁸⁰ Vgl. auch Pfordten, Menschenwürde, 2016, III 12, 108: Die Menschenwürde ist „Grundlage der Gewichtigkeit anderer menschlicher Belange und damit auch der Menschenrechte“.

⁷⁸¹ Dazu: Niederberger „Are Human Rights Moral Rights?“ 2014, 75 ff. im Sammelband „Human Dignity, Human Rights and the Cosmopolitan Idea“.

⁷⁸² Siehe zum Streit um die Verbindung von Menschenwürde und Menschenrechten: Kaufmann, M., „Gehören Menschenrechte und Menschenwürde zusammen?“ 2014, 15 ff. und Kaufmann, M., „Individuelle Autonomie, Gemeinschaft und kulturelle Verschiedenheit“, 2014, 153 ff. im Sammelband: „Demokratie, Pluralismus und Menschenrechte. Transkulturelle Perspektiven“.

⁷⁸³ Siehe dazu ebenfalls Ahrens, Menschenwürde, 2013, 447 ff., 448: Die Ableitung von Menschenrechten aus der Menschenwürde gehöre für einige Autoren „in das Reich der Phantasmen“.

hat. Beide Fachrichtungen haben sich nicht umsonst von der Philosophie abgespalten, auch wenn sie ebenfalls und auch deshalb Brückenlehren pflegen und pflegen müssen wie die politische Philosophie und die Sozialphilosophie.

Dabei bleibt zudem zu bedenken, dass Soziologie und Politologie eher dem *französischen Kulturkreis* entstammen. Aus deren Sicht erweist sich die politisch-soziale *Verallgemeinerung von Rechten* auf der Grundlage des „*volonté générale*“ als weit wichtiger als die heute auch stark *moralisch* eingefärbte *Vernunft*, die die Würde des einzelnen Menschen schon seit *Mirandola* und *Pufendorf* begründet. Der allgemeine Wille erschafft nach *Rousseau* erst die jeweilige Moral.

Das doppelte Dilemma des philosophischen Individualismus besteht in der *sozialrealen Notwendigkeit* und der *Deutung von Gesellschaft*.

Wie mit diesen Fragen umzugehen ist, lässt sich am besten anhand der Geschichte ermitteln. Wollte man diesen Blickwinkel kulturell einordnen, erscheint er am stärksten von der *französischen* Denkweise beeinflusst, die vor allem auf die *Sozialphilosophie* setzt.

Die philosophischen Individuen müssen sich aufmachen, so lautet das antike Ideal-Modell, und auf dem *Forum* einen *Konsens* über die Handhabung ihrer politischen Sachen (*res publica*) finden. Der Individualismus der Denker ist mit der Idee des *Konsenses* bei der *Beratung* in politischen Dingen gepaart. Diese führt dann erst zur Entscheidung, und die Vollstreckung wird der gewählten Exekutive überlassen.

Der *Konsens* der denkenden Individuen wird über eine Art von *Grundkonsens* über die Suche nach dem konkreten Konsens auf dem Forum erreicht. Maßgeblich dafür ist wiederum die *Kommunikation* selbst.

Dieser Grundkonsens entspricht aus liberaler (angloamerikanischer Sicht) dem *Gesellschaftsvertrag* im Sinne einer idealen Neugründung. Aus sozialer (französischer) Sicht erwächst er aus der Gesellschaft selbst und bestimmt zugleich als „*volonté générale*“ ihr *kollektives Bewusstsein*. Aus deutscher Sicht besteht der Konsens zunächst in der gesonderten romantischen Entwicklung einer *Freiheits- als Vernunftphilosophie* (*Fichte, Kant*) als *Rechtsphilosophie* (*Hegel*).

Alle drei Sichtweise aber gelangen über das frühmoderne Naturrecht zur Idee des Rechts, sei es als liberales angloamerikanisches Gerichtsrecht der Freien, sei es als französischer *allgemeiner Geist* der Gesetze, sei es als deutsche rechtsphilosophische Idee von der verrechtlichen Freiheit. Dem entspricht auch die Idee des nationalen „Volksgeistes“, der unterhalb des allgemeinen „Weltgeistes“ anzusiedeln ist, den Höffe etwa mit der Idee von der „Weltbürgerfreundschaft“ anspricht.⁷⁸⁴ Hegels Volksgeist⁷⁸⁵ verbindet dabei Volk und Staat. Im heutigen Sprachgebrauch würde man also vom demokratischen „Verfassungsstaat im weiteren Sinne“ reden, der die demokratische Zivilgesellschaft miteinbezieht. Der Volksgeist prägt damit das allgemeine Sittliche oder das Vernünftige konkret aus.

- Man könnte diese Sichtweise auch als eine *dritte westliche Religion* bezeichnen, die insofern allerdings eher *nationalfranzösische* Diskurs- und Entscheidungsethik des Allgemeinen Willens mit dem gebildeten Staatsbürger als *geistig mitwirkendem Teilhaber*.

Einen national-kulturellen Prüfstein dazu bilden „Recht und Staat“. Denn jede nationale Leitidee benötigt eine passende *Normenstruktur* und zudem ein entsprechendes *staatliches Gehäuse*, und zwar etwa

- das private *Vertragsrecht* und die Idee des nationalen Gesellschaftsvertrages der Freien (Rule of Law) mit dem Staat als zu *zählendem Leviathan*,
- die Idee von der Menschenwürde, aus der die subjektiven Grundrechte des Bürgers folgen, die ein gesamter *Verfassungsrechtsstaat* wahrnimmt oder
- die allgemeinen Gesetzbücher und die politischen Verwaltungsdekrete, die ein effektiver *Zentralstaat* hoch politisch umsetzt, weil er den jeweiligen kollektiven Willen verkörpert.

⁷⁸⁴ Höffe, Konfuzius, 2016, 1 ff. , 6.

⁷⁸⁵ Das Verhältnis von Sittlichkeit und Vernünftigkeit umschreibt Hegel wie folgt: „Dass das Sittliche das System dieser Bestimmung der Idee ist, macht die Vernünftigkeit desselben aus.“, Hegel (Hoffmeister), Grundlinien, 1820/1995, § 145. Siehe dazu auch: Thiele, U., Verfassung, 2008, 70 (Volksgeist als „vollendete Realexplikation des Inhaltes des allgemeinen sittlichen Geistes“). Hegel (Hoffmeister), Grundlinien, 1820/1995, § 30. Das von ihm in seinem Abschlusstitel später auch als „abstraktes Recht“ Bezeichnete ist für ihn etwas „Heiliges überhaupt“. Siehe dazu: Mährlein, Volksgeist, 2000, 91 ff., siehe zudem: 24 ff. (zur Ideengeschichte, den „Vorläufern“, wie Montesquieu), 34 ff. (zum „Neo-Humanismus und der Nationalbegeisterung nach 1789“).

Der *allgemeine* französische Weg ist mit der Idee von der weltlichen „Zivilreligion“ auch schon angedeutet. Als eine strukturelle Religion geht diese Sichtweise nicht nur mit einem Bild von einem beseelten Gläubigen einher. Es beinhaltet auch ein lebendiges und hoch kommunikatives *Kultur-Bürgertum*.

Kulturen erfordern wiederum ein hoch kommunikatives internes „kollektives Bewusstsein“ (*Durkheim*). Zu dessen Wesen gehört auch das *gemeinsame miteinander Leiden*, das nach empathischer *Solidarität* verlangt und zu den Philosophien von *Satre*, *Foucault* oder auch *Derrida* passt. Aber mit dem französischen Credo von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ steht dann der gebildete *einzelne Mensch* im Mittelpunkt.

Bezug zu den Fachwissenschaften. Wie jede Fachwissenschaft neigen auch die Politologie und die Soziologie dazu, ihren Ansatz *absolut* zu setzen, den Individualismus durch ihre intersubjektiven Modelle zu ersetzen und den Menschen vorrangig als politisches oder als soziales Wesen zu begreifen. Aus ihrer Fachlogik ist es deshalb schlüssig, sich der Idee von der Menschenwürde selbst dann kritisch entgegenzustellen, wenn sie verfassungsrechtlichen Rang besitzt.

So erklären die Autoren der deutschen Schriftenreihe „Politika“ im Jahre 2015 in der Verlagsankündigung ihres 11 Bandes, er „führt die im ersten Band geübte Kritik an der Konstruktion isolierter Individuen mit individualistisch konzipierter »Würde« und die Arbeit an einer philosophischen Alternative fort: Er behandelt das Phänomen der Persönlichkeit aus der Perspektive der Interpersonalität“.⁷⁸⁶

Damit treffen sie zunächst einmal den Nerv des Individualismus, es handelt sich auch bei ihm schon um ein *einseitiges Modell*. Der Mensch ist nach unserem vorherrschenden westlichen *Gesamtbild* - auch - ein *Gesellschaftswesen*, und zwar ein intersubjektiver Akteur und ein bloß kollektiv passiver Bestandteil. Ebenso ist er ein *Naturwesen*, und zwar im biologischen wie im physikalischen Sinne.

⁷⁸⁶ Politika Band 11: Gröschner, Rolf / Kirste, Stephan/ Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Person und Rechtsperson. Zur Ideengeschichte der Persönlichkeit, 2015; zudem: Band 1: Gröschner, Rolf / Kirste, Stephan/ Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance, 2008; siehe auch: Band 2: Gröschner, Rolf / Kirste, Stephan/ Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde, 2009 .

Aber *einer* Sicht ist der Vorzug zu geben, weil sich sonst keine *Einheit in der Vielheit* schaffen lässt. Doch wer von Intersubjektivität oder von Interpersonalität spricht, der legt auch das Ich-Model oder *Selbst-Bild* des Individuums mit zugrunde. Dieser Ansatz bleibt damit noch auf der *philosophischen* Ebene der Politik, etwa im Sinne der *Politeia* von *Aristoteles*. Anders argumentiert erst derjenige, der die *Gesellschaften von Menschen*, die Familien oder Völker, als die eigentlich handelnden Kollektive und als das humane Hauptssystem begreift. Aber der Liberalismus, so wird zu zeigen sein, bezeugt, wie weit man mit der *pragmatischen Umsetzung* der an sich urphilosophischen Idee von der *Freiheit der Freien* gehen kann, ohne auf die Menschenwürde zurückgreifen zu müssen.

Auf das *Recht* bezogen ist aus der Sicht von Soziologie und Politologie zu fragen, ob es überhaupt möglich ist, die Menschenrechte aus der Menschenwürde abzuleiten.⁷⁸⁷ Beides ist gut vertretbar. Der Idealist, der nach Leitideen und Ableitungen sucht, bejaht diese Frage. Der liberale Pragmatist, der Dogmen scheut und von Fall zu Fall denkt, braucht sie nicht und verschafft sich auf diese Weise weitere Freiheiten.

Entscheidend ist, dass die Verbindung von Menschenwürde und Menschenrechten jetzt ohnehin zum Teil über *Rechtskraft* verfügt. Damit wurde die vage Idee von der Menschenwürde zumindest *für das Recht* neu programmiert. In induktiver Weise ergibt sie sich, und zwar vor allem, soweit sie innerhalb der nationalen Verfassungen und der transnationalen Grundrechtscharta steht, auch aus dem Wesen der Menschenrechte. Aber sie bietet ihrerseits der Vielfalt an Menschenrechten einen einheitlichen - *humanistischen*- Überbau.⁷⁸⁸

⁷⁸⁷ Zum Einwand gegen die Eigenständigkeit der Menschenwürde für die Menschenrechte mit dem Satz: „Die Lesart der Würde als „Wurzel“ oder „Quelle“ der Begründung (der Menschenrechte) zieht sich den Einwand der Redundanz zu“, siehe Wesche, *Würde*, 2015, 41 ff. , 46.

⁷⁸⁸ Siehe auch mit der kritischen Frage „Kann die Menschenwürde die Menschenrechte begründen?“ Birnbacher, *Menschenwürde*, 2011, 77 ff. , 93. Meine persönliche Antwort lautet, ja, und zwar dann, wenn die Menschenwürde als eine dem Recht übergeordnete Rechtsidee begriffen wird, die man ihrerseits aus einer philosophischen oder zivilen Idee ableitet. Außerdem begreift man sie denn als Redundanz, dann handelt es sich bei ihr zumindest um eine *Kurzformel* für die Menschenrechte. Zu bedenken ist aber, dass etwa die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 sich gerade nicht allein und klar auf die Menschenwürde stützt, sondern daneben auch den Personen- und Freiheits-

Zudem hat erst die *Verrechtlichung* die Menschenwürde zu einer deutschen zivilisatorischen *Leitidee* werden lassen.

Aus dieser fachwissenschaftlichen Sicht kann man auch mit guten Gründen die Selbstidee von der Menschenwürde nur als ein *Konstrukt* und als *idealisierende Überhöhung* der Menschenrechte verstehen und sie damit nicht als die eigentliche, wenngleich vage *monistische* Höchstidee verehren, die zwangsläufig von den verschiedenen, zumindest halbkonkreten Menschenrechten, etwa der Europäischen Menschenrechtskonvention, abzuleiten ist.⁷⁸⁹

Schluss. Für die Größe und Macht der Selbstidee der Menschenwürde spricht wiederum ihre beachtliche *eigene Tradition*, die, recht gelesen, bereits mit den *Seelenlehren* von *Platon* und *Aristoteles* beginnt.

Derzeit ist sie vor allem in Verbindung mit *Kants* Bild vom *vernünftigen Wesen* als Subjekt zu sehen und dieser eher deutsche *Idealismus* hat vor diesem Hintergrund, wie zu zeigen sein wird, wohl dieselbe sozialreale *Eigenständigkeit* erreicht wie die Freiheitsidee in der pragmatischen Form des Liberalismus für den angloamerikanischen Kulturkreis.

begriff verwendet. Damit gewinnen die einzelnen Menschenrechte dort ein hohes Maß an Eigenständigkeit. Diese wird ihnen aber dann und dort genommen, wenn und wo, wie im Grundgesetz, eine solche *Rangfolge* anerkannt und gewollt wird. Anders sieht es auch hier aus, wenn man auf den Personen- und Freiheitsbegriff setzt und zudem einen pragmatischen Ansatz wählt. Schließlich: Schon methodisch unterliegen alle „Höchstideen“ dem Münchhausentrilemma, zu dem auch ein Zirkelschluss gehört. Dennoch gibt die Menschenwürde dem losen Verbund der einzelnen Menschenrechte eine eigene Einfärbung und einheitlich sie hin zum Humanismus, den man folgerichtig ebenfalls als redundant bezeichnen könnte. Wir können uns nur entweder auf diesem abstrakten Niveau bewegen, oder wir müssen eben darauf, und damit wohl auch auf die Leitidee des Humanismus, verzichten, und zwar ganz im Sinne des liberalen Pragmatismus.

⁷⁸⁹ Siehe dazu aus kulturwissenschaftlich-soziologischer Sicht Ahrens, *Menschenwürde*, 2013, 447 ff. , 448: „Demgegenüber lassen sich die Idee und die Programmatik der Menschenrechte ... politisch und philosophisch klar kontextualisieren.“

9. Kapitel

Zwei sozialreale westliche Leitkulturen

I. Idealistische Alternative der Menschenwürde

1. Menschenwürde als sozialrealer Höchstwert, ihre Einbettung und Ausformungen

Paradigma und Einbettung. Fortzufahren ist mit dem Blick auf die Alternative der Menschenwürde, und zwar als eigenständiges *Paradigma* und damit als zivil-religiöser Überbau der Grund- und Menschenrechte.⁷⁹⁰

So heißt es in der *Präambel* der Grundrechtecharta der Europäischen Union von 2000 (in Kraft seit 2009):

„...gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität“. Danach bekennen sich die kontinentaleuropäischen „Völker“, also die Demokratien zu „unteilbaren und universellen Werten.“⁷⁹¹ Sie

⁷⁹⁰ Zum Überblick „Wie die Menschenwürde ins Recht kam“ siehe aus rechtswissenschaftlicher Sicht umfassend, Tiedemann, Menschenwürde, 2007, 9 ff. (Charta der Vereinten Nationen, Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, die internationalen Pakte von 1966, Europäische Menschenrechtskonvention, Organisation amerikanischer Staaten, Andengemeinschaft, Afrikanische Union), 43 ff. (Überblick über „staatliches Verfassungsrecht in Europa, Asien, Lateinamerika, Afrika), 51 ff. („Implementation der Menschenwürde als ungeschriebenes Verfassungsrecht“, in: Frankreich, Polen, Schweiz, Österreich, Israel“), sowie 57 ff. („Zurückweisung der Menschenwürde“ in Großbritannien und USA).

⁷⁹¹ 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 sei die Menschenwürde 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 „liberal-rechtsstaatlichen“ Verfassungskonzeption der Vereinigten Staaten);

nennen die Menschenwürde an erster Stelle und verstehen auch „*Freiheit, Gleichheit und Solidarität*“ als solche „Werte“.

Damit ergibt sich aus der Präambel der Grundrechtcharta eine *konsenterte* und *demokratisch legitimierte* Definition, also eine Art von weltlichem Katechismus. Danach bilden „*Freiheit, Gleichheit und Solidarität*“ zum einen ebenfalls universelle und unteilbare Werte, sie stellen also den festen Kontext der Menschenwürde dar. Zudem gelten sie alle vier als „Werte“, also als Selbst-Zwecke, die keiner Rechtfertigung über einen Nutzen bedürfen. Allerdings schließen sie eine gesonderte sozialbiologische Nutzenanalyse auch nicht aus. Nach „Sinn und Zweck“ gemeinsam zu fragen, gehört im Recht, auf das die Präambel der Grundrechtcharta hinführt, dazu. Ferner liegt es mit Blick auf die nachfolgenden Grundrechte ebenfalls nahe, aus ihnen eine gesamte „Grundwerteordnung“ abzuleiten.

Eine solche alles überwölbende und durchdringende allgemeine Wert-Idee verbindet das Gute und das Ideale und lässt sich im Recht weiter zum groben Menschenrechts- oder auch Grundwerte-System konkretisieren.⁷⁹² An der Spitze steht dann als Letztbegründung das Dogma von der Menschenwürde, die ihrerseits durch die Grundwerte konkretisiert wird.

In eine Staatsethik übertragen verlangt dies vom Staat und über die Drittwirkung der Grundrechte auch von allen Einzelnen, diese Werte schon *vorbeugend zu schützen* und keinesfalls zu verletzen. Sich gut zu verhalten, heißt zunächst (negativ), keinen Wert zu verletzen.

Auf das demokratische Recht übertragen, bestimmt der Schutz des *Wesenskerns* der einzelnen Grundwerte das „ethische Minimum“, das

329 ff. (Entwicklung im Hinblick auf die Europäische Union); 360 ff. (hinsichtlich der nationalen Gemeinschaft).

⁷⁹² Siehe dazu früh schon das berühmte Lüth-Urteil des Bundesverfassungsgerichts, BVerfG 7, 198 ff. („eine objektive Werteordnung“, ein „Wertesystem, das seinen Mittelpunkt in der innerhalb der sozialen Gemeinschaft sich freientfaltenden Persönlichkeit und Würde findet...“). Siehe zur deutschen *rechtsphilosophische* Herkunft dieses Ansatzes den Überblick von Brockmüller, Wahrheit, 2015, 11, 18 („Werte zur Legitimation von Recht“). Siehe auch Radbruch, Rechtsphilosophie, 1932/2003, § 1, 8 ff (2 ff) („Wirklichkeit und Wert“ und: „dass die wertbeziehende Haltung die methodische Haltung der Kulturwissenschaften ist“, und zuvor: „Das wertblinde Verhalten, methodisch geübt, ist das Wesen des naturwissenschaftlichen Denkens“).

untrennbar mit der Idee vom Recht und dem Rechtsstaat verbunden ist. Diesen vorrechtlichen zivilen Wesenskern der Ethik greifen die Präambeln der nationalen Verfassungen und der transnationalen Konventionen auf.

Aus der Sicht der großen westlichen Geisteskulturen vereinigt diese Präambel die eher *deutsche* Menschenwürde (und deren Kern, die Subjektstellung des Menschen) mit dem *französischen* Ruf nach „*Freiheit, Gleichheit und Solidarität*“ zu einem in sich geschlossenen kontinentaleuropäischen System; denn auch die innere Struktur der Charta übernimmt in den Überschriften der Kapitel eins bis vier diese vier Begriffe.

Ihnen folgen dann -fünftens - die liberalen (Wahl-) *Bürgerrechte* und im Kapitel VI die „*Justiziellen Rechte*“. Für *sich allein* gestellt kennzeichnen sie das angloamerikanische Verfassungsdenken, das den Freien vor allem vor der Macht des exekutiven Staates schützen und diesen demokratisch regieren will.

Diese insgesamt *sechs Grundgedanken* beruhen ihrerseits, wie die Präambel ebenfalls erklärt, auf dem gesamt-europäischen *geistig-sittlichen Erbe* und sind somit auch im Lichte dieser Tradition zu verstehen.

Nachkriegstradition. Schon Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Generalversammlung der Vereinten Nationen von 1948 lautet, wenngleich als Resolution ohne besondere Rechtskraft⁷⁹³:

⁷⁹³ Deshalb sollte die Bejahung der hier nachrangigen Frage nach der Universalität der Menschenrechte jedenfalls nicht vorrangig darauf gestützt werden, siehe dazu: Joas, Menschenrechte, 2015: „Sind die Menschenrechte westlich? 2015, vgl. 12. Er schlägt zu Recht zunächst ebenfalls vor, „die Menschenrechte und den sie fundierenden Glauben an eine universale Menschenwürde als Ergebnis eines spezifischen Säkularisierungsprozesses aufzufassen“ und erklärt ebenfalls, sie beruhen auf einer "Sakralisierung der Person", nach den hier verwendeten Begriffen besser wohl des Menschen. Dann allerdings wären sie doch wohl eher vorrangig von *westlicher und nicht universeller Art, was den tiefen Glauben* der Völker der Staaten anbetrifft. 67 ff.: Die allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 sei "kein westlicher Oktroi". Nur die meist schmale bürgerliche Mittelschicht dürfte von der Aufklärung erreicht sein und ohne Vermittlung durch eine Religion von den Menschenrechten träumen.

„Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“

Diese *dreifache Begabung* mit (geistiger) Vernunft, (sittlichem) Gewissen und (empathischer) Mitmenschlichkeit bestimmt in dieser Resolution das Selbstbild und Wesen des Menschen, der daraus seine einzelnen Menschenrechte herleiten kann.

Die Europäische Menschenrechtskonvention besitzt -in Deutschland auch nationale- *Rechtskraft* und verfügt bekanntlich über einen eigenen transnationalen Gerichtshof. In seiner zivilreligiösen Präambel heißt es zumindest im *liberalen* Sinne:

*„...in Bekräftigung ihres tiefen Glaubens an diese Grundfreiheiten...“*⁷⁹⁴

Dieser Konvention fehlt sowohl die Normierung der „Menschenwürde“ als auch das Element der „Solidarität“, über das die Resolution zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verfügt.

Ihr Art. 1 gibt die *liberale* Zusicherung des staatlichen Schutzes der nachfolgenden „Rechte und Freiheiten“. Die Auflistung beginnt dann aber immerhin mit dem Schutz des *Lebens*. Ihm folgt dann sofort das *Folterverbot* sowie das Verbot von *Sklaverei* und *Zwangsarbeit* nach, womit sie die Kernnormen des Menschenwürdeschutzes nennt. Erst in Art. 5 regelt die Konvention die eigentlich liberalen Forderungen nach „Recht und Freiheit und Sicherheit“.

Zusatzprotokolle, etwa über den gesonderten Schutz des Eigentums, sind später angefügt worden und legen den fragmentarischen Charakter der Konvention offen. Die *Todesstrafe* verbietet erst das 6. Zusatzprotokoll von 1983.

⁷⁹⁴ Insgesamt heißt es insoweit (ohne die Absätze und ohne die Hervorhebungen): „... in Bekräftigung ihres *tiefen Glaubens* an diese Grundfreiheiten, welche die Grundlage von *Gerechtigkeit und Frieden* in der Welt bilden und die am besten durch eine wahrhaft demokratische politische Ordnung sowie durch ein *gemeinsames* Verständnis und eine gemeinsame Achtung der diesen Grundfreiheiten *zugrunde liegenden Menschenrechte* gesichert werden; entschlossen, als Regierungen europäischer Staaten, die vom gleichen *Geist* beseelt sind und ein *gemeinsames Erbe* an *politischen Überlieferungen, Idealen, Achtung der Freiheit und Rechtsstaatlichkeit* besitzen...“

Das deutsche Grundgesetz von 1949 stellt dagegen bereits den Schutz der Menschenwürde an den Anfang. Es hat dann offenbar den Eingang in die Europäische Grundrechtecharta von 2000 (2009) gefunden. Dem europäischen Konvent, der die Charta erarbeitet hat, saß im Übrigen der deutsche Staatsrechtler (Präsident des Bundesverfassungsgerichts und spätere Bundespräsident) *Roman Herzog* vor.

Das *liberale Großbritannien* und das national gesinnte Polen bindet die Charta nicht („opt out“, Art. 6 des Lissabonvertrages von 2009), aber der Konvention von 1953 sind beide Staaten beigetreten.

Ausprägungen. Um das *menschenrechtliche Wesen* der Menschenwürde aus heutiger europäischer Sicht zu erfassen, ist ein Blick in die Grundrechtecharta zu werfen. In ihrem ersten Kapitel mit der Überschrift „Menschenwürde“ erhebt diese nicht nur die „Menschenwürde“ in Art. 1 von der vorrechtlichen Präambel -Idee zum Rechtssatz, sondern sie beschreibt auch deren Elemente und regelt deren Schutz nachfolgend im Einzelnen. So bestimmt die Charta gleich in Art. 2 das Recht auf *Leben* und das Verbot der *Todesstrafe*. Mit Art. 3 will sie die „*körperliche und die geistige Gesundheit*“ schützen und verbietet Selektion und das Klonen. Art. 4 enthält das *Folterverbot* und dasjenige von *erniedrigenden Strafen*. Art. 5 untersagt *Sklaverei, Zwangsarbeit* und *Menschenhandel*.

Diese Einzelregelungen, die in wesentlichen Teilen denen der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 und der *Europäischen Menschenrechtskonvention* von 1953 entsprechen, ergäben aber auch *ohne* die Verrechtlichung der Leitidee der Menschenwürde *mittelbar* ein Bild vom Wesen des *schutzwürdigen* Menschen im Sinne der *Menschenrechte*. Offen ist für Europa nur die Frage nach dem Rang und der Bedeutung der Teilidee der Solidarität.

Anerkennung als Paradigma. Zur neuen Bedeutung der Menschenwürde schreibt *Felix Thiele* im Jahr 2013 in dem großen deutschen Handbuch zur Menschenwürde, und zwar durchaus in einem zivilreligiösen Sinne, wir seien „*Zeugen eines Paradigmenwechsels*“, bei dem die Menschenwürde „*zum neuen Leitmotiv, zur zentralen Begründungsinstanz der praktischen Philosophie und Bioethik wird*“, wobei sie „*das Mantra der Autonomie*“ verdränge.⁷⁹⁵ Der Ethiker *Höffe* sieht

⁷⁹⁵ Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff. , 14. Als Hintergrund für die neue Bedeutung der Menschenwürde, weist Thiele ebendort auf (1) die „*zahlreichen internationalen Rechtsdokumente und die nationalen Ver-*

2002 die Menschenwürde als „*ethisches Prinzip*“.⁷⁹⁶ Aus der Sicht des Staatsrechts sprechen *Gröschner* und *Lembcke* 2009 von einer deutschen Zivilreligion „im besten Sinne“.⁷⁹⁷ Der Rechtsphilosoph *Joerden* begreift sie als Möglichkeit zur „Sinnstiftung“.⁷⁹⁸ Das deutsche *Bundesverfassungsgericht* spricht vom „*obersten Verfassungswert*“, und es erhält Zustimmung aus der Staatsrechtlehre⁷⁹⁹, mit deren Vertretern das Gericht ohnehin auch personell eng verbunden ist. Die Menschenwürde bilde dabei die „*Wurzel aller Grundrechte*“.

Mit ihrer Verankerung in den Präambeln und in den ersten Artikeln der EU-Grundrechtecharta und des deutschen Grundgesetzes löst sich die Idee der Menschenwürde aus Sicht etwas aus dem staatsrechtlichen und rechtsphilosophischen Kontext. Sie wächst (wieder) der *allgemeinen Philosophie* zu und entwickelt sich auch zu einem Element der Kulturphilosophie. In diesem Sinne wieder erstanden ist sie vor allem auf dem Wege über die christliche Theologie und deren Säkularisierung.

An sich aber beruht die Selbstidee der Menschenwürde auf der natürlichen *Grundfähigkeit* des „weisen Menschen“, auch über die *eigene Ethik* nachdenken zu können. Der einzelne „homo sapiens sapiens“⁸⁰⁰ ist jeweils auch ein „homo ethicus“. Es bleibt schon bei *Kant* ein vager

fassungen“, (2) auf die „*christliche Theologie*“, die Gottesebenbildlichkeit, (3) ideengeschichtlich verweist er auf Cicero, der als erster Würde und Menschen verbunden habe, und die Tradition dieser Idee (oder auch nur Worte) bis hin zur Jetztzeit.

⁷⁹⁶ Höffe, *Menschenwürde*, 2002, 141 ff. , 141 ff.

⁷⁹⁷ Gröschner/Lembcke, *Dignitas*, 2009, 1 ff., 22 („Es ist wohl nicht zu viel gesagt, wenn man feststellt, daß sich die Menschenwürde -im besten Sinne zu einer Zivilreligion in Deutschland entwickelt hat.“).

⁷⁹⁸ Joerden, *Menschenwürdeschutz*, 2015, 75 ff., 79 ff. („Sinnstiftung in einer andernfalls sinnlosen Welt“), 75 ff (Joerden erklärt zu Recht, trotz aller Kritik habe „der Gedanke der Menschenwürde ... sich in seinem Kern als außerordentlich stabil erweisen“ und sei offenbar geeignet, „sehr vielen Menschen als eine Art von ethischer und rechtlicher Orientierungspunkt zu dienen).

⁷⁹⁹ BVerfG 109, 279, 311; ähnlich BVerfG 86, 375, 398; BVerfG, 102, 379; 117, 71, 89. Aus der Staatsrechtsliteratur siehe unter anderem Herdegen in: Maunz/Dürig, *Grundgesetz*, 2016, Art 1, 4, Kunig in: Münch, I./Kunig, *Grundgesetz*, 2012, Art 1, 4. („höchster Rechtswert“ und „abwägungsresistent“); Jarass, in: Jarass/Piero, *Grundgesetz*, 2014, Art. 1, 2 (zudem: die „wichtigste Wertentscheidung“).

⁸⁰⁰ Vgl. auch Ahrens, *Menschenwürde*, 2013, 447 ff. , 450 („Erst aus der wechselseitigen Beziehung von *Individuum* und einer der *Gattung* zugehörigen Existenz erwächst daher das Telos der Menschenwürde.“)

absoluter Kern des Unverzichtbaren sichtbar⁸⁰¹. Bei *Aristoteles* ist es der Grundzusammenhang mit den natürlichen Gesetzen der Gerechtigkeit. Nach *Hegel*: „Unveräußerlich sind die Güter..., welche meine eigenste Person und das allgemeine Wesen meines Selbstbewusstseins ausmachen wie meine allgemeinen Willensfreiheit, Sittlichkeit, Religion“.⁸⁰² Unverfügbar, so möchte man meinen, ist also das, was früher die „Seele“ ausmachte.

Der Begriff der Menschenwürde ist wie derjenige einer jeden großen Idee vage und ausfüllungsbedürftig. Schon deshalb ist es möglich, verschiedenen Auslegungen zu folgen. Sie sind letztlich von verschiedenen Grund- und Leitideen vorgeprägt, deren formale Hauptaufgabe es ist, für (irgendeine) *Konformität* eines bestimmten Systems zu sorgen. „Sinn und Zweck“ stehen am Ende. Zu beginnen ist dabei mit dem häufig schon aussagekräftigen Wortsinn der verwendeten Begriffe.

Würde und ihr Deutungsgehalt. „Würde“ meint zunächst einmal einen hohen *politischen* Rang, der zugleich die Nachrangigkeit von anderen impliziert.⁸⁰³ Würde bedient das Interesse an der Herrschaft und kommt jedem *Herrn* zu.

Würde wird üblicher Weise einem menschlichen Würdenträger als die Würde eines hohen Amtes verliehen, als höchste die des Königs oder Kaisers. Da auch die Menschenwürde als *Höchstwert* gilt und auch aus demokratischer Sicht bietet es sich an, die Königswürde und ihre Begründung zu betrachten. Diese Würde der christlichen Könige lässt sich (zumindest) dreifaltig ableiten: zum einen durch eine Art von Letztbegründung durch die religiöse Rückbindung als *Gottesgnadentum*, hinzu tritt die *familiäre* Ableitung des Anspruchs kraft Tradition, übertragen durch die *Ahnen* sowie die Wahl oder jedenfalls die persönliche *Anerkennung* durch die an sich fürstlichen Gleichen. Den

⁸⁰¹ Joerden, Menschenwürdeschutz, 2015, 75 ff., 75.

⁸⁰² Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995, § 66. Zum Unverzichtbaren im Recht siehe Brieskorn, Verzicht, 1988, 190 ff („Die Herkunft der Rede von den „unverzichtbaren“ Menschenrechten“), 205 (Diese sei „eng an jene über die Unverzichtbarkeit der Freiheit gebunden“, zudem „Wer auf alle Rechte verzichtet, hat auch keinen Pflichten mehr“, der Rechtstatus ist also unverzichtbar; weitere Texte zum Unverzichtbaren: Brieskorn, Verzicht, 1988, 219 ff.

⁸⁰³ So ausführlicher Seelmann / Demko, Rechtsphilosophie, 2014, § 12 Rn 23 a f („Würde als Rang?“), Rn 23 b („Hoher Rang macht nur bei einem Ranggefälle Sinn“).

stärksten Teil bildet die Ableitung aus der Religion, der *himmlischen Ordnung*.

In der Demokratie geht diese Königswürde auf alle Wahlbürger über. An die Stelle des Gottesgnadentums und dessen unerforschlicher Weisheit tritt im Falle der Menschenwürde die Ableitung aus der säkularen höchsten *Vernunft* „als solcher“. Sie ist auf jeden Menschen durch die familiäre Tradition als Teil der edlen *Familie Mensch* überkommen, und zwar vorrangig gegenüber den Tieren und dem sonstigen subhumanen Leben. Ferner entsteht die Würde durch die *Anerkennung* der anderen Menschen, die ebenfalls Ersten (Fürsten) und Gleichen (peers). Die gewichtigste Begründung liegt in der höchstpersönlichen *Vernunft*.

Die Würde kann aber üblicherweise durch unwürdiges Verhalten verloren gehen. Wichtiger aber noch ist, dass auch die höchste Würde, etwa die Königswürde mit dem Amte auf den *Nachfolger* übergeht. Eine Würde meint also typischer Weise eine *personale* politische Rolle, die mit einer *rechtlichen* Verfestigung verbunden ist. Diese Rolle und dieses Recht stabilisieren und ordnen Gesellschaften über den Tod der Amtsträger hinaus. Bei ihr steht also die *Gesellschaft* und nicht der einzelne Mensch im Vordergrund. Bei der höchsten *irdischen* Würde bedarf es zudem einer religiösen oder himmlischen Verleihung.

Würde enthält also zunächst einmal eine (zumindest) *dreifache* Art von *Zuschreibung*⁸⁰⁴ eines hohen Ranges, der aber letztlich *nicht der allerhöchste Rang* zu sein scheint, weil Würde typischer Weise offenbar einer *externen* Ableitung bedarf, womit sich die Fragen stellen, wer denn *zuschreibt*, auf welche *familiären* Ahnen er sich beruft und ob der Mensch seine Würde nicht auch durch *Aberkennung* von Seiten seiner Peers verlieren kann.

Mit der *Luhmannschen* Begrifflichkeit, derer sich auch der Philosoph *Jörn Müller* bedient, handelt es sich dabei um eine „*kontingente*“ Deutung der Menschenwürde.⁸⁰⁵ Sie ist nicht notwendig, sondern als

⁸⁰⁴ So auch aus verfassungsrechtlicher Sicht und unter dem insofern sachgerechten Titel. „*Die Garantie der Menschenwürde zwischen metaphysischer Überhöhung und bloßem Abwägungstopos*“ Nettessheim, Garantie, 2005, 71 ff. , 71 ff.

⁸⁰⁵ Als erste Antwort auf seine Frage „Wie verletzbar ist die Menschenwürde?“ Müller, J., Menschenwürde, 2012. , 2 ff.

Eigenschaft etc., nur zugeschrieben, sie ist nicht „*inhärent*“, also kein Teil des Wesens des Menschen, bestenfalls seine Selbstschöpfung. Aus der Sicht des Rechts ist diese Ausdeutung eng mit dem Begriff der *Person* verbunden. Sie führte zu „Würde und Wert der Person“ im Sinne der Präambel der Vereinten Nationen, wäre der Idee der Person unterworfen. Im Sinne des deutschen Rechts würde das Wort von der *Ehre* im Sinne einer verdienten Achtung besser passen.

Idealisierung der Würde. Diesem „Trilemma“ entgeht die (*inhärente*) Idee der Menschenwürde dadurch, dass sie zunächst *säkular* und *aufgeklärt* ansetzt.

Danach bedarf es keines Gottesgnadentums oder Imago-Dei-Modells. Mit der Aufklärung trennt man die Vernunft von Gott und überträgt sie (allein und zunächst einmal) auf den Menschen. Damit und auf diesem Wege *krönt* oder *heiligt sich* der Mensch nun selbst, und zwar dadurch, dass er ein entsprechendes vernünftiges Selbst in sich erkennt (oder konstituiert).

Als Traditionslinie verweist er auf seine eigenen *Vernunftleistungen* und auf seinen *höchsten Geist (nous)*. Er bezeichnet sich als *homo sapiens*, später sogar als „*homo sapiens sapiens*“.

„*Inhärent*“ im Sinne von *Müller* ist diese Deutung der Menschenwürde und dabei mit den folgenden Eigenschaften eines, wie anzufügen ist, höchsten (irdischen und menschlichen) Dogmen ausgestattet: (1) *Egalität*, (2) *Nicht-Gradualität*, (3) *Besitzpersistenz*, (4) *Universalität*, (5) *Inkommensurabilität* und (6) *Kategorizität*.⁸⁰⁶ Hinzu tritt noch (7) *die Individualität* im Sinne der alten *Unteilbarkeit* und Einmaligkeit der Seele.⁸⁰⁷

Damit wird die eigentliche Grundidee der Menschenwürde deutlich; es handelt sich, wie schon *Pufendorf* angemerkt hat, um die *Verweltli-*

⁸⁰⁶ Müller, J., *Menschenwürde*, 2012, 2 ff.

⁸⁰⁷ Ähnlich auch Duttge, *Sakralität*, 2015, 145 ff., 152 (Zählung nicht im Original): (1) *Egalitarismus*, (2) *Qualität als inhärente Tatsache*, (3) *Überpositivität*, (3) *Nichtabstufbarkeit*, (4) *Unverlierbarkeit* (im Sinne von „unantastbar“, kann nicht „verwirkt“ oder „veräußert“ werden), (5) *emanzipierter Charakter* („Quelle für... im einzelnen allerdings kontingente...variierbare Grund. und Menschenrechte“). Siehe auch 153: „*Menschenwürde als „Statthalter des Absoluten“*“, unter Hinweis auf Ryfel, *Grundprobleme*, 1969, 327.

chung der uralten Idee von der Seele, die im Westen schon mit Platon und Aristoteles begonnen hat.

Von der *Anerkennung* der Anderen aber macht dieser Mensch seine Würde unabhängig, indem er das Menschsein *konkretisiert*. Jeder *Einzelne* hat an der Vernunft teil, er kann als gebildeter Mensch den *verschrifteten Geist* der Ahnen verinnerlichen. Er ist von der sozial-realen Anerkennung der anderen schon deshalb nicht zwingend abhängig, weil er sich von ihnen seit jeher schon durch Auswanderung lösen und andere Gesellschaften (etwa in Klöstern oder Städten) gründen und dort seine Achtung erwerben kann.

Hinzu tritt das zivilreligiöse Element der Aufklärung. Das offenbare Bedürfnis des Menschen, ein Gegengewicht zur eigenen *Freiheit* zu finden, sich deshalb der inneren Ordnung halber Letztbegründungen, als dem Höchsten zur Verankerung zu unterwerfen, sich zu ihm öffentlich zu bekennen und es mit Riten zu heiligen, wird in einer grausamen Weise bedient. Jeder Mensch ist ein *Selbstsubjekt*, er ist jedenfalls zunächst einmal sich und seinem Selbst unterworfen.

Der Begriff der Würde wird also für die Menschenwürde fast zur *Selbstwürdigung* überhöht. Aber schon aus der Idee der *Selbstbeherrschung*, die die Grundlage der Demokratie ist, ergibt sich die Denknotwendigkeit, sich dann auch *selbst* und mit seinem *Selbst* als sein *individueller (autonomer) Herr* zu begreifen.

Wie bei *Letztbegründungen* im Sinne des Münchhausentrilemma von *Albert* naheliegend, tritt hier zum Dogma ein gewisser *Zirkelschluss* hinzu. Auch die dritte Frage nach der weiteren Rückbindung des vernünftigen Menschen an immer höhere Ideen (wie Natur oder Gott und auch noch deren Hintergründe) bleibt entweder offen oder wird durch neue Dogmen und Zirkelschlüsse abgeschnitten.

Man kann diese Art von *kritischer Rationalität* aber auch gleich als geistige Selbsttäuschung verdammen und sich auf das Sichtbare, das Konkrete und Pragmatische der Lebenswelt beschränken. Dann wird man unmittelbar an die *konsentiierte Realität* der zivilen „Person“ und der Auslegung von deren *Rechten* anknüpfen. Der deutsche Verfassungsidealismus wählt den ersten Weg (Art. 1 I GG); er bindet dann aber die Idee von der freien Entfaltung der Persönlichkeit sofort mit ein. Die Freiheit und deren Anerkennung ist der Ausdruck der äußeren Würde. Auch die kontinentaleuropäische Grundrechtecharta ist im

Groben ebenso aufgebaut. Sie bedarf aber noch einer regelmäßigen höchstgerichtlichen Ausformung

Würde bezogen auf den Menschen. Zudem wird mit dem Wortteil „Mensch“ dieser Würde eine fassbare *Trägergestalt* verliehen. Die Würde ist außerdem nicht mehr vom *Menschsein* zu trennen. Denn jeder Mensch verfügt über ein Selbst. Auch geht die Würde des einen Menschen nicht auf einen anderen über. Insofern entspricht die Idee von der Würde dem alten Bild von der *Seele*. Diese Seelen-Würde ist an den *jeweiligen Menschen* gebunden und ihre *Eigenart* und ihr *Geist* bilden zugleich dessen höchstpersönliches Wesen.

Aus dem konkreten Menschsein, und zwar vorrangig also aus dem *individuellen* und danach erst aus dem intersubjektiven und allgemeinen Menschsein ergibt sich die Würde und sie meint auch dessen *Geist*.

Aus diesem Grunde, was nicht hinreichend betont wird, handelt es sich bei der Menschen-Würde um einen *bipolaren Begriff*, der aus dem wechselseitigen Einwirken von „Geist-Seelen-Würde“ und dem realen Menschsein etwas *Mittleres* hervorbringt für das uns offenbar kein hinreichender Begriff zur Verfügung steht, ein unsagbares Mittleres, das dafür aber eben auch seinerseits die Freiheit von sinnvollen Deutungen eröffnet, eben die „Menschenwürde“ des *einzelnen Menschen*.

Menschenwürde und innere Autonomie. Aus ethischer Sicht steht mit der Menschenwürde die *innere Autonomie* des einzelnen Menschen im Fokus, also dessen Selbst, das die Gesetzgebung organisiert. Mit seinen Regeln bestimmt er sein Leben. Ob die Regeln, nach denen er sich ausrichtet, ihm von der *Gesellschaft* über seine Erziehung eingepflanzt werden (als Sozialethik), ob ihm seine *Natur* niedere Instinkte und Handlungsimpulse mit aufdrängt oder ob sie ihn zur Empathie mit seinen Nächsten verführen will, er vermag sie alle nicht nur mithilfe seiner zu *beherrschen*, sondern *aus allem ein eigenes Selbst* zu formen. Auch vermag er es immer wieder fortzuentwickeln, so dass er zwar niemals, wie eine Maschine, immer ganz derselbe ist, aber doch immer von seinem Selbst bestimmt lebt. Dieses selbstgeformte und sich weiterformende Selbst, gegründet auf seiner *Autonomie*, bildet den inneren Kern der Menschenwürde und bestimmt ihr Wesen. Allerdings bedeutet, das „Vermögen“ zu etwas zu haben, nicht, diese

Fähigkeit auch ständig einzusetzen, und auch nicht einmal, es kraft dauerhafter Willensstärke⁸⁰⁸ immer einsetzen zu können.

Wesentlich ist aber das Verhältnis der inneren Würde zur nach *außen* gerichteten Handlung. Wer in der Außenwelt die *Eigenverantwortung* des Menschen will, der muss ihm das „Eigene“ als ein a priori zugehen. Nach der hier verfolgten Deutung ergibt sich *abgeleitet* aus seinem *inneren Wesen* unter anderem seine Handlungsfreiheit. Die Ethik, also das richtige Verhalten steht danach anders als etwa bei *Kant* und anderen, wie *Gewirth*, nicht im Vordergrund.⁸⁰⁹ Die Lehre vom *Akteur* ist vielmehr zunächst einmal mit dem Liberalismus verbunden. Diesen kann man dann *-nachrangig-* mit moralischen Pflichtengeboten oder Tugendlehren bändigen.

So ist es aus der Sicht der hier vertretenen Deutung nicht nur möglich, sondern es ist auch ständige Realität und Erfahrung, dass der *würdige Mensch* dennoch *unmoralisch* handelt. Es bestimmt somit *nicht* die Handlung die Würde des Menschen.

Menschenwürde und Norm. Die Pflicht zur Anerkennung oder Achtung als „würdige Person“ folgt danach lediglich aus der Würde. Allerdings wird die Idee der Würde im öffentlichen Raum und im privaten Bereich erst durch die Anerkennung und Verehrung sichtbar und erhält dort ihre *soziale Realität*.

Die *Besonderheit der Würde*, etwa gegenüber der Freiheit, ergibt sich daraus, dass mit ihr der *Anspruch* auf *Achtung* untrennbar verbunden ist. Niemand ist danach „frei“, den anderen zu achten oder auch nicht. Denn der würdige Mensch ist eben zugleich auch der *Nächste*.

Der Schritt zur Weltinnenpolitik erscheint zudem unvermeidbar, Kriege sind danach *unethisch*. Erlaubt und notwendig sind dagegen polizeiähnliche militärische hoheitliche Eingriffe im Sinne der Charta der Vereinten Nationen, letztlich um die *Achtung* der Menschenwürde zu gewährleisten.

⁸⁰⁸ Zur „Willensschwäche“ siehe Spitzley unter anderem in: „Autonomy and weakness of will“ im Sammelband „Intentionality, deliberation, and autonomy: the action-theoretic basis of practical philosophy“, 2007, 289 ff.

⁸⁰⁹ Gewirth, *Dignity*, 1992, 10 ff. , 23 („By virtue of these characteristics of his actions, the agent regards himself as having worth or dignity“). Thiele, F., *Einführung*, 2013, 13 ff. , 19.

Würde bei unwürdigem Verhalten - Gegenmodell der personalen Handlungswürde. Allerdings ist auch das andere Modell zu beleuchten, das als „Handlungswürde“ bezeichnet werden kann, die *nach Verdienst* vergeben und auch genommen wird und deshalb den Menschen vor allem als „Person“ begreift. Wer somit nicht die Grundfähigkeit des Menschen im Blick hat, sondern seine *Würde* an der Vernunft seiner jeweiligen *Handlungen* bemisst, der wird feststellen, dass Menschen auch unvernünftig und in diesem Sinne sogar unmenschlich agieren können.

Dann kann man einerseits folgern, dass Menschen auch ihre Würde (zumindest graduell) oder wenigsten ihren Anspruch auf Würde verlieren können. Auch schlägt hier die Frage nach der „Qualität“ in eine eigenwillige Quantifizierung um. Mit jeder würdigen Tat könnte der Mensch mehr Würde erlangen, mit dem Mord verlöre er die bereits erlangte Würde hingegen zunächst einmal ganz.

Die Menschen selbst könnten, mit ihren Taten, ihre Würde antasten oder sogar aufheben. Sie könnten sich mit ihrem Tun selbst zu bloßen Objekten herabwürdigen, aber dann auch durch Sühne und Buße wieder in den Stand eines würdigen Menschen bringen. Über diese Art von *Subjektstellung*, die ihm die Selbstreinigung erlaubt, verfügt der Mensch dann doch.

Doch in diesem Fall wäre er -auf den zweiten Blick- nicht frei, sondern von der *eigenen Sittlichkeit* oder den Grundprinzipien der *Gerechtigkeit* gezwungen. Er wäre in Wirklichkeit dem Regime der Sittlichkeit oder der Gerechtigkeit unterworfen und nicht der Leitidee des würdigen, weil vor allem freien Menschen. Der Mensch verfügt über Vernunft, die Vernunft verfügt aber nicht über den Menschen. Das schließt nicht aus, dass ein freiwillig büßender Mensch selbst zunächst einmal den *Anspruch* auf die (Selbst-) Achtung der Würde bestreitet.

Andererseits gilt dann eben auch, dass es in der Natur des Menschen liegt, „unmenschlich“ handeln zu können. Folglich aber ist er entweder von seiner Natur her „determiniert“, also fremdbestimmt, oder aber er hat sich freiwillig und bewusst gegen das Recht und für das Unrecht entschieden. Im ersten Falle ist er *Objekt*, also eigentlich nicht zur Demokratie fähig. Im zweiten Falle aber gilt er uns auch dann als ein *Subjekt*, wenn er schwere Verbrechen begeht. Dann ist auf seine *Subjekteigenschaft* abzustellen und nicht auf eine bloße „Handlungswürde“. Vereinfacht gilt: Verstehen wir die Handlungen

eines Menschen als die Seinen und hätte er auch frei anders handeln können, so ist er als ihr *Urheber* anzusehen und hat als ihr „Schöpfer“ für ihre Folgen einzustehen. Dann glauben wir fest, dass er von Natur aus (auch) als ein Subjekt auftritt und nicht bloß als ein Objekt anzusehen ist, was uns reicht, um ihn als unantastbar würdig zu begreifen.

Die Deutung der Menschenwürde nach Verdienst und somit als von der Handlung bestimmte Würde, wandelt sie zu einer von den *Mitmenschen* zuerkannten Art von *personaler* Würde und nähert sie dem handlungsorientierten Liberalismus an.

Wird schließlich die *Würde* nach *Verdienst* vergeben, so wäre der Mensch ganz ohne Würde eine Art „*nackter Mensch*“ (*vita nuda*).⁸¹⁰ Als solcher aber verfügte er, ähnlich wie ein Staatenloser nur, jedoch immerhin über das *Potential zur Erlangung von Menschenwürde*

2. Menschenwürde: Doppelstellung und Brückenfunktion, zur Rechtskultur und zum ewigen politischen Bild vom Herrn

Deutung von Menschenwürde. Im Hinblick auf das Verständnis von Menschenwürde ist letztlich eine, hier kollektiv-kulturell begründete persönliche Entscheidung des Autors zu treffen.

Der obige gewiss gut vertretbare moralische Ansatz der *Würdigkeit nach Verdienst* ist jedenfalls zur *Begründung* und als Wesen der Menschenwürde zu verwerfen. Dafür bietet sich die zusätzliche Nutzung des *Personenbegriffs* an. Zu folgen ist den Leitgedanken, die auch das deutsche *Bundesverfassungsgericht* anbietet. Denn diese Vorstellungen verfügen zugleich über ein erhöhtes Maß an *rechtskultureller Geltung* und die Härting in der *Rechtspraxis*:

„*Jeder Mensch besitzt als Person diese Würde, ohne Rücksicht auf seine Eigenschaften, seinen körperlichen oder geistigen Zustand, seine Leistungen und seinen sozialen Status*“.

⁸¹⁰ Siehe zur altrömischen Rechtsfigur des rechtlos gestellten vogelfreien „*homo sacer*“, dem nur das nackte Leben blieb, das ihm jeder im Auftrage des Gottes, gegen den sich der Verurteilte vergangen hatte, nehmen durfte Agamben, *Homo Sacer*, 1998, 76 ff.; sowie: Brunhöber, *Recht*, 2008, 111 ff., 115 f. (zudem zum potentiellen Recht).

Die Absolutheit der Menschenwürde und zugleich die Realität kennzeichnen die nächsten beiden Sätze:

„Sie kann keinem Menschen genommen werden. Verletzbar ist aber der Achtungsanspruch, der sich aus ihr ergibt“.

Damit ist auf den zweiten Blick zwischen der Menschenwürde und der *Normativität des Rechts*, die sich vor allem in Ansprüchen und dazugehörigen Verhaltensgeboten zeigt, zu trennen.

Die Menschenwürde wird -insofern- *außerhalb des Rechts* verankert.

Gemäß dieser Hierarchie ist auch der umgekehrte Weg, zunächst vom Anspruch auf Achtung auszugehen, zumindest als Hauptweg blockiert. Es ist also, auch philosophisch⁸¹¹, nicht vom Wesen „des Anderen“ und der Idee der wechselseitigen Anerkennung auf die Notwendigkeit von Würde auf beiden Seiten zu schließen und dies dann auch zu verallgemeinern. Wer anderen die Würde zuerkennt, muss selbst Würde besitzen, könnte man zwar gut folgern. Aber es genügt in Verträgen bekanntlich, dass beide Seiten davon einen Nutzen erstreben. Sie müssen sich um die Wahrheit nur wenig kümmern und können Verträge auch wieder auflösen. Bekanntlich hat es auch lange Zeit die Sklaverei, also als würdelos und nackt behandelte Menschen gegeben.

⁸¹¹ Siehe unter dem Titel: *„Das Unantastbare: Menschenwürde im Diskurs der Philosophie“* Kapust, Menschenwürde, 2009, 269 ff., zu ihrer eigenen Deutung über die Sittlichkeit: 312. Siehe zudem: 273 ff. (*„Ideengeschichtliche Rekonstruktion“*, *„Platons Grundlegung eines Zugriffs auf Verfügbares“*) 276 ff. (*„Moderne Unterbrechungen eines Zugriffs“*, Louis Lavelle, Wilhelm Dilthey, Sigmund Freud), 281 ff. (*„Rechtfertigungsmodelle des Unantastbaren“*, Georg Mohrs *„Metanorm“*, Heiner Bielefeldts unhintergebares *„Apriori“*, Gröschner: in der Fassung axiomatisch gesetzt), 283 ff. (*„Konflikt zwischen Positivität und Überpositivität des Unantastbaren“*, 292 ff. (*„Akzeptanznutzen des Unantastbaren“*, Johann Ach: doppelte Bestimmung der Menschenwürde als *„Deklarationskonzept“*, (293) auf der intuitiven Ebene“ wie ein *„prima facie-Prinzip* verbunden mit der Annahme von außerordentlich hoher Akzeptanz und als *„Justifikationsprinzip“*); 295, (*„Der Primat der Unantastbarkeit der generischen Einheit“*, Bernhard Taureck, im Sinne *„institutioneller und kultureller Praktiken“*, (301) im Sinne eines *„einzigen für alle zumutbaren und zustimmungsfähigen Handlungsgrundsatzes“*), 306 ff. (*„Implikationen des Unantastbaren“*, sowie zur Bindung an die Leiblichkeit, Unversehrtheit und den Schmerz).

Danach wäre die Würde dann auch nur eine Folge der Personalität und die Anerkennung könnte auch wieder entzogen werden. Aus der Würde ergibt sich umgekehrt und grundsätzlich vielmehr der Anspruch auf Achtung. Zusätzlich ist die Menschenwürde noch über die Idee der vor allem intersubjektiven Anerkennung als Person zu stützen und auf diese Weise auch rechtlich und praktisch auszufüllen.

Rechtliche Deutungen, die vor allem auf den Rechtsbegriff abstellen und den Sachbezug zum „Menschen“ zurückdrängen, sind also zunächst einmal ausgeklammert. Die „Menschenwürde als Prinzip des Rechts“, die der Philosoph *Rothhaar* so umfassend erörtert, gehört aus dieser philosophischen Sicht zunächst einmal zu einer selbstständigen Fachkultur des Rechts, die vereinfacht die Idee des Rechts und nicht die Menschenwürde als solche absolut setzt.⁸¹² Insofern erweist sich der würdige Mensch auch nicht in erster Linie als ein „Rechtssubjekt“ im Wortsinne, also einerseits dem Recht unterworfen, aber andererseits vom Recht mit subjektiven Grundrechten ausgestattet. Der Mensch sieht sich nicht gleich als Rechtssubjekt, er begreift sich zumindest auch als ein vernunftbegabtes Wesen und somit als „Selbstsubjekt“. Er leidet darunter, eine Handlung nicht oder nicht gründlich genug „bedacht“ zu haben. Erst im Streit mit anderen oder der Gesellschaft leitet er dann daraus seinen subjektiven Rechtsstatus und seine Teilhaberechte materiell ab.

⁸¹² Rothhaar, *Menschenwürde*, 2015, 93 ff. („*Spezifische rechtlich-prinzipialistische Lesart- ein Fazit*“), Dann trennt er die Tradition mit Kant, 141 ff. („*Zwischenfazit: Menschenwürde vor Kant*“) und wendet sich Kant zu 145 ff. („*Begriff der Menschenwürde bei Kant*“), es folgt. 207 ff. („*Fichtes anerkennungstheoretische Grundlegung des Rechts*“); Rothhaars Folgerungen: 313 ff. („*Menschenwürde als Rechtsprinzip*“), zunächst setzt er ethisch an, 313 ff. („*Die Würde des Menschen zwischen Pflichten gegen sich selbst und intersubjektiver Normativität*“) und dann: 316 ff. („*Die Menschenwürde als Geltungsgrund der Menschenrechte*“), 323 ff. („*Menschenwürde als Grenze der Einschränkung von Rechten*“). Er betont also das juristische Vorverständnis der Menschenwürde; es geht ihm um die Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte und als Maßstab für die Abwägungen zwischen den Menschenrechten. Sie dient damit trotz allem dem Recht. Die dogmatischen Probleme erörtert er dann aber vor allem mit den Methoden der Philosophie. Seinen Blick auf den „verfassungsrechtlichen Diskurs“ beginnt er immerhin auch (29 ff.) mit „*Menschenwürde im Diskurs zwischen Philosophie und Recht*“. Doch ist diese Polarität zumindest um die *Politik* zu erweitern, es handelt sich um die Idee der „Zivilität“, der zudem ein semireligiöser Bekenntnis-Charakter zukommt.

Schon aus diesem rechtsethischen Ansatz ergibt sich, dass rechtliche *Ableitungen* für die einzelnen Grundrechte nur *im Groben* zu ziehen sind. Zudem verfügt das *Recht selbst über Autonomie*, also das Verfassungsgericht und der Gesetzgeber auf der Verfassungsebene über einen beachtlichen *Gestaltungsspielraum* und Deutungsrahmen⁸¹³. Dasselbe gilt erst recht für die *Staatsrechtswissenschaft*, soweit sie sich auf dem Boden der nationalen Verfassung bewegen will.

So kann man etwa mit *Matthias Herdegen* auch darüber nachdenken, ob nicht der „*absolute Geltungsanspruch der Menschenwürde in eng umgrenzten Sonderfällen, namentlich bei der Konkurrenz mit der Menschenwürde anderer oder beim Konflikt mit dem Leben*“ durchbrochen werden kann.⁸¹⁴ Konkretisierungen, die sich *innerhalb des Rechts* bewegen, unterliegen auch den rechtlichen Methoden und bedürfen entsprechender vernünftiger Rechtfertigungen. Eingriffe, gerade in beiden genannten Fallgruppen, also in Notlagen zugunsten der Menschenwürde oder dem Leben anderer, erscheinen gewiss diskutabel. Allerdings ist die große Gefahr des Dammbrochs und der heimlichen Aushöhlung gerade durch den auf Effizienz bedachten exekutiven Staat mitzubedenken. Auch muss der Rechtsstaat sich nach der Kompetenz-Kompetenz fragen lassen, ob er als demokratischer Rechtsstaat bei dieser an sich klaren Rechtslage selbst in Sonderfällen und zudem noch ohne Konkretisierung im Verfassungsrecht die höchste Würde von Mit-Demokraten verletzen darf. Doch die gesamte Frage nach dem Umfang der *Achtung* der Menschenwürde durch den Staat gehört jedenfalls dem Verfassungsrecht zu. Nur der Wesenskern dieser Idee darf nicht beschädigt werden, zu dem eben auch die ausdrückliche Erklärung der Unantastbarkeit gehört.

So ist mit *Kunig* aus der Sicht des Verfassungsrechts zumindest die *axiomatische Bedeutung* der Menschenwürde festzuhalten. Er spricht vorsichtiger vom „*Primat der Menschenwürde*“, das er aber einsichtig und absolut mit dem Satz umschreibt: „*Der Einzelne ist als Subjekt nicht verfügbar*“.⁸¹⁵

⁸¹³ Siehe zur „Dignitas absoluta“ den Sammelband „*Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde.*“ die Zusammenfassung der Herausgeber: Gröschner/Lembcke, Dignitas, 2009, 1 ff. , 3 ff. („Vier Antworten“).

⁸¹⁴ Herdegen, Garantie, 2009, 92 ff. , 93 f., vgl. auch 100 („von der Rechtswissenschaft abschließend zu definieren“).

⁸¹⁵ Kunig, Dogma, 2009, 121 ff. , 129. Vgl. auch ausdrücklich begrenzt auf die grundrechtliche Sicht: Höfling, Grundrechte, 2009, 111 ff. , 113

Zugleich ist zu überlegen, ob diese Ausformung der Idee der Menschenwürde nicht zumindest zusätzlich *induktiv* und *positivistisch* erklärt werden muss. Denn die Verankerung der Menschenwürde stellt auch eine demokratische *Entscheidung* des Volkes dar, die die Verfassungsgeber in positivistischer Art und Weise im Grundgesetz getroffen haben.

Sie haben also auch die Menschenwürde nicht nur in diese *rechtliche Form* gebracht, sondern sogar erst mitgeholfen, die Idee der Menschenwürde überhaupt zur Leitidee zu erheben. Die Idee war zwar schon lange vorher, in der Rechtsphilosophie etwa in der Freiheitsidee des Subjekts und als ein hintergründiges Substrat der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechten, vorhanden. Auch steht *Kants* Sittlichkeitsidee Pate.

Aber ihr *kulturelles Gewicht* und ihre Form hat diese Idee erst durch ihre Verrechtlichung im Deutschen Grundgesetz, durch die Rechtsprechung des *Bundesverfassungsgerichts* und die ohnehin starke Bedeutung des Rechts und der Rechtspflege in Deutschland erlangt.⁸¹⁶

(„Ihre spezifische Normativität erfährt sie durch die Unantastbarkeitsklausel.“), 114 (mit der entsprechenden Judikatur des Bundesverfassungsgerichts: „Die Menschenwürde unterliegt keinerlei Beschränkungsmöglichkeiten.“).

⁸¹⁶ Siehe mit der Frage „Was umfasst die „neue“ Menschenwürde der internationalen Menschenrechtsdokumente?“ Lohmann, Menschenwürde, 2015, 15 ff. ,15 (Auszugehen sei „von einer Mehrzahl unterschiedlicher Würdebegriffe“ und „dabei alle Dimensionen (die historische, politische, moralische und rechtliche) der Würdebegriffe zu beachten“) - Die Dimensionen lassen sich allerdings ordnen, in (1) *historischer Hintergrund*, (2) *höchste Idee*, z.B. als Grund für die Moral, (3) *Präambel-Zivilität der Politik* (4) *Verfassungsrecht* (5) *konkretes Recht* - Siehe zudem Lohmann S. 19 („Der Menschenwürdebegriffe erscheine international „prominent 1948 zum ersten Mal in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* ANRK. Zunächst wird er nur mit erwähnt („Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren“, Art 1 AMRK), dann aber wie im Deutschen Grundgesetz, als begründenden und motivierende Basis für das Haben von Menschenrechten...“). - So deutlich im Art 1 I GG nachfolgenden Absatz II GG („deshalb“). Siehe auch aus *rechtlicher Sicht*. 26 ff. in Auslegung der AMRK („*Menschenwürde*“ als *grundlegenden Gleichheit aller Menschen: Ausschluss „primärer“ Diskriminierung“, Rechtsgleichheit und bürgerlicher Selbstachtung*“), 27 (dazu sein Rückgriff auf die Präambel, die lautet „Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innerwohnenden Würde und ihrer Gleichen und unveräußerli-

Wie *Christian Calliess* in rechtsvergleichender Sicht auflistet,⁸¹⁷ erwähnen die Präambeln anderer europäischer Verfassungen oder auch einzelne Normen ebenfalls die Menschenwürde oder die menschliche Person. In Frankreichs Verfassung fehle etwa zwar ein solcher Hinweis, aber aus der Präambel der Verfassung von 1946 entnehme man die Anerkennung der Menschenwürde als ungeschriebenen Verfassungsgrundsatz. Aus jenem seien zwar keine subjektiven Rechte abzuleiten, weil er zu unscharf sei, aber dennoch seien Gesetzgeber und Verfassungsrat daran gebunden. Die *breite Europäisierung* hat diese Idee also erst später in der Grundrechtecharta der EU erfahren. Noch die Europäische Menschenrechtskonvention von 1953 kommt ohne die Überidee der Menschenwürde aus und verbot zunächst auch nicht die Todesstrafe.

Doch die beabsichtigte Schutzwirkung, auch gegenüber dem positiven Recht, entfaltet die Idee von der Unantastbarkeit der Menschenwürde erst, wenn sie einerseits als *Höchstbegriff* und *Dogma* selbst noch das einfache Verfassungsrecht als Idee *überwölbt* und andererseits den Grundrechtskatalog als positive *Grundnorm* eröffnet, sowie übrigens dann auch noch in den ebenfalls „ewigen“ Art. 20 GG einmündet.

chen Rechte“); 31 ff. („*Menschenwürde*“ als *Fähigkeit zu überlegten Selbstbestimmung und Freiheitsbewusstsein*“); 34 ff. („*Menschenwürde*“ als *Anspruch auf eine angemessenen Lebensunterhalt*“ und die *selbstverantwortliche Sorge um ein Leben in Würde*“).

⁸¹⁷ Calliess, *Menschenwürde*, 2009, 133 ff. , 137 (Belgien 1994, Finnland 1999, Frankreich 1946/ 1958, Griechenland 1975, Irland 1937, Luxemburg 1868, Österreich 1988, Portugal 1976; Schweden 1975, Spanien 1978, Italien 1947, sowie in Ansätzen auch die osteuropäischen Staaten, 1947), 147 („*Jedes Land trifft seine eigene Auslegung und Interpretation geprägt von Tradition, Moral und sittlichem Verständnis, sodass die Würde der Person je nach Land eine andere Relevanz hat*“.) Dabei wird auch offenbar, dass Menschenwürde und Würde der Person ineinander übergehen; siehe auch 156 ff. („*Zur Konkretisierung der Menschenwürde in der Grundrechtecharta*“ und dort auch zur „*Untrennbaren Einheit von Menschenwürde und Lebensrecht*“) 164 ff. (zur Frage nach der Rechtfertigung von Eingriffen in der Menschenwürde), 165 (Die Europäische Sicht: Menschenwürde wohl nur *objektiv und nicht als subjektives Recht* und als „*Gattungswürde*“) -Das liegt auch deshalb nahe, weil Art. 2 ff. EU-Charta, *konkrete Menschenwürdeverletzungen* wie Folter gesondert regelt. Siehe auch 171 f. (zur Reichweite der EU-Charta auf die *Gemeinschaftsorgane*), aber auch: 172 f. (Die „*Objektformel ist ... durchaus richtungsweisend. Der so zu definierende europäische Menschenwürderahmen hat Maßstabswirkung.... Dies allerdings nur in der Form eines europäischen Mindeststandards, der auf die mitgliedstaatlichen Menschenwürdekonzeptionen Rücksicht nimmt.*“).

Reine Normativität der Unantastbarkeit der Menschenwürde? Man kann nun mit dem *Staatsrechtler Enders*⁸¹⁸ und anderen erklären, dass der Satz: „*Die Menschenwürde ist unantastbar*“ zwar im Indikativ verfasst ist, aber seinem Sinne nach doch von *normativer Art* sei, also letztlich im Belieben eines „Normgebers“ stehe.

Zumindest aber werde die Würde dem Menschen *absolut* zugeschrieben. Insofern handelt es sich dann zumindest um eine Art von *normativer Ontologie*, also einen *Fundamentalismus*, der in diesem Falle aber wenigstens von *sozialer Realität* ist.

Die Gegenprobe lautet jedoch: Kann man diese Menschenwürde denn ohne weiteres mit einer neuen Verfassung aberkennen? Die Antwort lautet: Die *Würde* vermutlich wohl, aber das *Menschsein* nicht. Ein solcher, dann „nackter Mensch“ verfügt dennoch über kreativen Geist, Sprache und Bildung, lebt in einem Geflecht mit Nächsten und Gleichen und kooperiert mit ihnen, er fühlt Ungerechtigkeit und hegt Mitleid, besitzt ein Gewissen, empfindet Scham und Schuld. Er ist zudem sogar als Sklave und unter Folter für seine Nächsten und für Seinesgleichen eine „menschliche Person“.

Einsichtig erscheint also aus der *rechtsanthropologischen* Fernsicht nur, dass der Wortteil „Würde“ von *normativer Art* ist. Der *Mensch aber existiert tatsächlich*, auch wenn er mit der Würde einen anderen Charakter besitzt als ohne sie. Es handelt sich also um einen *Doppelbegriff*, der Normatives mit Tatsächlichem verbindet, wie es im Übrigen häufig im Recht geschieht.

Zuzugeben ist *Enders* wiederum, dass die verfassungsmäßige Satzung einen *normativen Akt* darstellt. Aber die Idee von der Menschenwürde verfügt auch über eine *außerrechtliche Seite*. In der Präambel der Grundrechtecharta bekennen sich die europäischen Völker zu ihr. Die Vertreter der Völker schreiben aus ihrer Sicht also etwas für sie ideell Existierendes nieder. Auch die *soziale Anerkennung* einer solchen Idee, die *Enders* ebenfalls als *normativen Akt* ansieht, enthält zwar eine *Normierung*, aber sie verleiht einer solchen Idee nur *zusätzliche normative Kraft und Gestalt*. Man erkennt ohnehin in Grundfragen „etwas“ Externes an. Man erschafft den Gegenstand nicht erst durch eine Norm. Recht besitzt zudem durchweg einen *Sachbezug*, sodass auch der Gedanke von der Normativität zwar ein *Sollen* meint, aber

⁸¹⁸ Enders, *Unantastbarkeit*, 2009, 69 ff. , 69 ff. („*Das dreifach normative Unantastbarkeitsdogma*“).

einen zumindest *sozialrealen* Gegenstand regelt. So liegt auch der Ehe das gemeinsame Leben zweier Lebenspartner zugrunde oder die Kooperation von Menschen „existiert“ auch ohne Vertrag und wird durch ihn nur noch sozial verfestigt.

Andererseits erklärt auch *Enders*: „Die Verfassung macht, wenn sie mit der Würde des Menschen seine Subjektivität als Maßstab der verfassten Staatsordnung stipuliert, ihre normative Satzung als Akt der Anerkennung einer vorpositiven „voraussetzenden“ Grundnorm kenntlich.“⁸¹⁹ Damit wird die „vorpositive“ zivile Idee der Menschenwürde zu einer *fiktiven Art von Grundnorm* ausgedeutet, etwa in der Art von Sittlichkeit, aber ohne erkennbaren Normgeber.

Geregelt ist zunächst einmal auch nicht, dass etwas „sein soll“, sondern das Recht bestimmt zunächst mit der Menschenwürde eine Selbstidee zu einem *Höchstwert*, aus dem es dann selbst einen Achtungsanspruch ableitet. Alle *Werte* sind ohnehin zunächst einmal „*Selbstzwecke*“ und für sich von Wert. So ist auch die körperliche Unversehrtheit zunächst einmal für jeden Menschen von Wert, ob er von anderen geachtet wird oder nicht. Diesen Doppelsprung vom Wert und damit von einer *Idee* hin zum Achtungsanspruch nimmt auch das Gesetz in Art. 1 I GG vor.

Soweit aber das Verfassungsrecht mit dem Art. 1 GG eine „Wechselbezüglichkeit von Würde und Grundrechten“ herstellt und die Würde diese überwölbt und durchdringt, ist diese vom Verfassungsgeber gewollte und gesetzte Wirkungsweise von normativer Art.

Damit ist gleich zum nächsten Aspekt überzugehen:

Doppelstellung der Menschenwürde. Spätestens an dieser Stelle ist aus rechtphilosophischer Sicht darüber nachzudenken, *wie* der Sprung von der *vorrechtlichen Ebene der Präambel* hin zum Rechtlichen im Sinne des Verfassungsrechtlichen stattfindet. Der Artikel 1 des Grundgesetzes verfügt offenbar, wie auch der zweite Absatz mit einem Bekenntnis des deutschen Volkes belegt, über eine *Doppelstellung*. Auch der Blick in die Europäische Grundrechtecharta zeigt diese Janusköpfigkeit. Denn dort tritt diese Idee bereits in der *Präambel* als erster Begriff in der Kette von „Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ in Erscheinung und bildet zugleich deren ersten

⁸¹⁹ Enders, Unantastbarkeit, 2009, 69 ff. ,

Artikel. Man kann deshalb auch in Anlehnung an *Stoellger* von einer *Brückenfunktion* der Idee der Menschenwürde sprechen.⁸²⁰

Als *normatives* Axiom regiert sie im Recht die nachfolgenden Grundrechte. Insofern könnte ein anderer westlicher Verfassungsgeber diesen Satz auch ändern und das *Bundesverfassungsgericht* könnte ihn auch flexibler auslegen.

Aber als Teil des *zivilreligiösen Glaubenssatzes*, der dem vorrechtlichen Bereich der Präambel zugehört, ist er von fundamentaler Art. Sein Sinn ergibt sich aus dem *Selbstbild des Menschen*. Wer sich „als Mensch“ selbst mit der Qualität der *Autonomie*, der Selbstgesetzgebung, versieht, kann sich auch gemeinsam mit anderen Autonomen eine Verfassung geben. Wer diese Autonomie zudem mit der *naturgegebenen menschlichen Grundfähigkeit zur Vernunft* verbindet (*homo sapiens sapiens*), der versteht sich und jeden anderen als ein „geistig-sittliches Wesen“.

Menschenwürde: Kulturprodukt und uraltes politisches „Herr“-Bild. Aus der „Natur des Menschen“ ergibt sich aus vorrechtlicher Sicht seine Würde. Schon die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte hat diese Ableitung vollzogen. Im *Naturrecht* finden wir eine feine Verbindung von Sollen und Sein, der Natur als Sein und dem Recht als einem darauf bezogenen Sollenssystem, und zwar zumindest dann, wenn wir die Aufklärung und ihre Suche nach Gesetzen eng mit der Entwicklung der Physik verbinden.

Werte oder auch Ideen, wie die Menschenwürde, die über eine geistesgeschichtliche Tradition verfügen, sind zudem in ein Netzwerk von verwandten Ideen und deren Traditionen sowie in gesamte Geistesströmungen eingebunden (Ethik, Aufklärung, Vernunft, Wissenschaftlichkeit). Sind sie aber derart zum Allgemeingut geworden, so verfügen sie nicht allein über einen *normativen* Charakter, sondern sie beinhalten auch eine *kulturelle Verankerung*. Eine Kultur erschafft eine *soziale Realität*. Sie beschreibt eine gesonderte *dynamische Lebenswelt* zwischen dem freien Geist und der festen Natur. Man kann von einer dritten Welt sprechen, zu der auch das angewandte Recht

⁸²⁰ Stoellger, *Fremdwahrnehmung*, 2006, 367 ff. , 283 ff 371 „Status außer der Ordnung und Wirksamkeit *in* der Ordnung“, „Figur des Übergangs“, siehe auch Kapust, *Menschenwürde*, 2009, 269 ff. , 283 ff. („*Konflikt zwischen Positivität und Überpositivität des Unantastbaren*“).

gehört. Kein demokratisches Volk als Verfassungsgeber kann diese Verankerung nach Belieben lösen. Es muss zuvor sein eigenes kollektives Bewusstsein, seine Identität verändern und ein entsprechendes geistig-soziales Umfeld für die Vorherrschaft einer Gegenkultur geschaffen haben oder aber zur Diktatur überwechseln.

Die Idee von der Menschenwürde kann man zwar abwandeln, aber man kann sich nicht ohne weiteres vom *Menschen-Selbst-Bild* verabschieden, das mit der westlichen *Post-Aufklärung* und den *Wissenschaften* verbunden ist und auf dem die *Demokratie* der Demokraten beruht.

Auch ohne eine ausdrückliche verfassungsrechtliche Verankerung der Menschenwürde bleiben noch die allgemeinen Menschen- und Freiheitsrechte und die Idee der Demokratie.

Dieser zumindest *liberale* Kern der Menschenwürde bildet den Nukleus des *westlichen* Selbstbildes. Und wer sich als derart frei begreift, der betrachtet sich auch als Herr und verherrlicht sich selbst. Seine Rückbindung im Sinne einer *westlichen Zivilreligion* findet an dieses Selbstbildnis statt. Sie hält keine Freien davon ab, sich zusätzlich und privat noch einmal an eine höhere Geisterwelt, einen Gott oder die Natur und deren konkrete soziale Sub- oder auch vage geistige Metakulturen persönlich zurückzubinden.

Aber nur der „Herr“, und zwar der, der sich dann auch selbst zu beherrschen vermag, ist für sein Tun, also seine Schöpfungen, allein verantwortlich. Die Idee der Menschenwürde bildet im Kern also nichts anders als die Ausfüllung und Verallgemeinerung des alten Bildes vom *Herrn*. Daran kann keine westliche Demokratie rütteln. Jegliche Herrschaft beruht auf diesem Gedanken der *Verherrlichung*. Die alte Frage lautet nur, wer denn „Herr“ (Fürst oder Bürger) und worüber der Einzelne denn „Herr“ (etwa als Lehnsmann oder Eigentümer) ist.

Die Idee von Herrschaft kann man vermutlich überhaupt nicht abschaffen. Selbst die Anarchie führt nur zur Verteilung von Macht auf kleine Gruppen. Man kann die Gewalt und den Nutzen, die mit Herrschaft verbunden sind, nur mit Rechtssystemen zivilisieren, etwa föderal breit aufspalten und mit subjektiven Grund- und politischen Wahlrechten auf alle Mitglieder verteilen.

Beim Staat und seiner Verfassung geht es zunächst einmal um die Verteilung von Herrschaft und damit auch um die Verherrlichung eines *Herrscherbildes*. Die Menschenwürde beschreibt ein solches und bindet die Freiheit des Herrn vereinfacht an die Grundfähigkeit zur Vernunft zurück. Aber *fähig* zur Herrschaft (als Fürst, Bürger oder Freier) ist offenbar jeder Mensch. Und jeder Mensch *kommuniziert* auch als „Person“, und zwar nicht nur mit Herren, sondern auch mit anderen Gleichen und Nächsten.

Der Bild vom autonomen Herrn als absolutem Herrscher (Fürst, König) ist allerdings üblicher Weise durch zwei Elemente eingeschränkt: Er darf nicht unerträglich „ungerecht“ und „grausam“ sein. Sein Sturz wäre sonst vor höheren metaphysischen oder himmlischen Mächten gerechtfertigt. Die negativen Ausprägungen der beiden Grundgedanken von Gleichheit und Solidarität, also eine Art von „ethischem Minimum“, gehören auf den zweiten Blick zum Herrscherbild und bestimmen damit auch seine innere Würde. Zudem erleichtern sie seine Anerkennung als Herrscherperson.

3. Unantastbarkeit und Lebensbezug, zur Unmöglichkeit der Todesstrafe

Menschenwürde und Leben. Wer die Menschenwürde, die vor allem eine Innere ist, auch deshalb als *unantastbar* begreift, hat zunächst einmal und mit Blick auf die *Todesstrafe* eine weitere *Entscheidung* zu treffen und zu beurteilen,

ob das *Leben* eines Menschen für ihn ein *konstitutiver Bestandteil* der Menschenwürde ist⁸²¹ oder

ob die Menschenwürde -ähnlich wie im Mittelalter die Seele- unantastbar ist, nicht aber der Körper, der gleichsam nur den sterblichen Wirt der „ewigen“ Seele bildet.

Diese Frage scheint in der auf Diesseitigkeit ausgerichteten Welt zwar relativ einfach zu beantworten zu sein. Ohne Jenseits gibt es keinen rechten Platz für die Seele jenseits des Körpers. Allerdings besteht die weltliche Denkfigur, dass die Würde vom Menschsein getrennt wer-

⁸²¹ Siehe zur Strafe aus der Sicht des Verfassers und mit Bezug auf das deutsche Schuldprinzip: Montenbruck, *Höchststrafe*, 2011, 375 ff. , 41 ff.

den kann. Wird etwa die *Würde* nach *Verdienst* vergeben, so wäre der Mensch ganz ohne *Würde* eine Art „*nackter Mensch*“ (*vita nuda*).⁸²² Als solcher verfügte er als Mensch, ähnlich wie ein Staatenloser nur, aber immerhin über das *Potential* zur Erlangung von Menschenwürde.

Zu fragen ist dann, wer ihm denn die *Würde* nehmen soll. Dafür könnte man zunächst einfach darauf abstellen, dass er sich selbst *mit seiner Tat* die *Würde* nimmt. Er könnte diese dann jedoch durch gerechte Buße bis hin zur *Buße für den Mord mit dem eigenen Tode* wiedererlangen. Auf diese Weise wäre die *Würde* zwar nicht vom Menschen, aber doch vom Leben zu trennen.

Doch in diesem Fall wäre der Mensch -auf den zweiten Blick- nicht frei, sondern von der *eigenen Sittlichkeit* oder auch den Grundprinzipien der *Gerechtigkeit* gezwungen. Er wäre in Wirklichkeit dem Regime der *Sittlichkeit* oder der *Gerechtigkeit* unterworfen und nicht der Leitidee des würdigen, weil vor allem freien Menschen. Der Mensch verfügt über Vernunft, die Vernunft verfügt aber nicht über den Menschen. Das schließt nicht aus, dass ein freiwillig büßender Mensch selbst zunächst einmal den *Anspruch* auf die (Selbst-) Achtung der *Würde* bestreitet.

Auch schlägt hier die Frage nach der „Qualität“ in eine eigenwillige Quantifizierung über. Mit jeder würdigen Tat könnte der Mensch mehr *Würde* erlangen und mit dem Mord verlöre er die bereits erlangte *Würde* zunächst einmal ganz.

Dieser letztlich gewiss gut vertretbare moralische Ansatz der *Würdigkeit nach Verdienst* ist deshalb, jedenfalls zur *Begründung* und als Wesen der Menschenwürde, zu verwerfen.

Schon aus dem *Wortlaut* „*Menschenwürde*“ ergibt sich vielmehr die *feste* Verbindung von Menschsein und *Würde*. So gilt mit dem deutschen *Bundesverfassungsgericht* zunächst einmal der komplexe Satz:

⁸²² Siehe erneut zur altrömischen Rechtsfigur des rechtlos gestellten vogelfreien „*homo sacer*“, dem nur das nackte Leben blieb, das ihm jeder im Auftrage des Gottes, gegen den sich der Verurteilte vergangen hatte, nehmen durfte Agamben, *Homo Sacer*, 1998, 76 ff.; sowie: Brunhöber, *Recht*, 2008, 111 ff., 115 f. (zudem zum potentiellen Recht).

*„Das menschliche Leben ist die vitale Basis der Menschenwürde als tragendem Konstitutionsprinzip und oberstem Verfassungswert“.*⁸²³

Einige Folgerungen. Im Einzelnen ist Folgendes festzuhalten:

Menschenwürde und Leben. Die Menschenwürde ist untrennbar an das *Leben* des Menschen gebunden, dies bildet die vitale Basis der Würde. Wer lebt, verfügt über Menschenwürde. „Sein“ und „Sollen“ wirken zusammen, und es handelt sich dabei um eine humane Art von „Sachgerechtigkeit“, bei der sich aus dem Gegenstand (Mensch) der Grund für die Bewertung (unantastbare Würde) ergibt oder auch *ergeben* „*soll*“. Der Dualismus von Sein und Sollen, die Zwei-Welten-Lehre, ist zumindest mit dem Nachsatz noch einigermaßen gewährleistet, obwohl die Vorstellung von der *pragmatisch* ansetzenden „Sachgerechtigkeit“, wie sie die Gerichte⁸²⁴ verwenden, schon daran zerrt.

⁸²³ BundesverfG1 BvR 357/05 vom 15. Februar 2006: Absatz-Nr.-Abs. 119 (mit zahlreichen Selbstzitat, aber die Hervorhebungen befinden sich nicht im Original): „Das durch Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG gewährleistete *Grundrecht auf Leben steht* gemäß Art. 2 Abs. 2 Satz 3 GG unter dem Vorbehalt des Gesetzes (vgl. auch oben unter C I). Das einschränkende Gesetz muss aber seinerseits *im Lichte dieses Grundrechts und der damit eng verknüpften Menschenwürdegarantie des Art. 1 Abs. 1 GG* gesehen werden. *Das menschliche Leben ist die vitale Basis der Menschenwürde als tragendem Konstitutionsprinzip und oberstem Verfassungswert* (vgl. BVerfGE 39, 1 <42>; 72, 105 <115>; 109, 279 <311>). Jeder Mensch besitzt als Person diese Würde, ohne Rücksicht auf seine Eigenschaften, seinen körperlichen oder geistigen Zustand, seine Leistungen und seinen sozialen Status (vgl. BVerfGE 87, 209 <228>; 96, 375 <399>). *Sie kann keinem Menschen genommen werden. Verletzbar ist aber der Achtungsanspruch, der sich aus ihr ergibt* (vgl. BVerfGE 87, 209 <228>). Das gilt unabhängig auch von der voraussichtlichen Dauer des individuellen menschlichen Lebens (vgl. BVerfGE 30, 173 <194> *zum Anspruch des Menschen auf Achtung seiner Würde selbst nach dem Tod*).“

⁸²⁴ Zum Überblick siehe das Absprache-Urteil BVerfG, 2 BvR 2628/10 vom 19.3.2013, Absatz-Nr. (1-132), http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20130319_2bvr262810.html. Die Hervorhebungen stehen nicht im Original: Abs.-Nr. 55: „*Gemessen an der Idee der Gerechtigkeit müssen Straftatbestand und Rechtsfolge sachgerecht aufeinander abgestimmt sein* (vgl. BVerfGE 20, 323 <331>; 25, 269 <286>; 27, 18 <29>; 50, 205 <214 f.>; 120, 224 <241>; stRspr). Die Strafe muss in einem *gerechten Verhältnis* zur Schwere der Tat und zum Verschulden des Täters stehen. (vgl. BVerfGE 20, 323 <331>; 45, 187 <228>; 50, 5 <12>; 73, 206 <253>; 86,

Damit muss der Einwand des *naturalistischen Fehlschlusses* wohl im Grundsatz akzeptiert werden.⁸²⁵ Diese vorherrschende und gewollte Art der Begründung der Menschenwürde mit der Verbindung von Menschsein und Würde entspricht auch dem westlichen Begriff von den „angeborenen Menschenrechten“. Man kann sich allerdings auch damit zu retten versuchen, dass man zwischen dem „Sein“ der unantastbaren Menschenwürde (als Deskription) und dem rein normativen Achtungsanspruch trennt, der sich daraus ergeben „soll“.

Diese Verbindung von Menschsein und Würde erwächst alles in allem in den Mischrang einer *sozialen Realität* (der pragmatischen und widersprüchlichen Dritten Welt). In dieser Welt „ist“ sie nicht und sie „soll“ auch nicht sein, sie „gilt“, und zwar vor allem dann, wenn die demokratische Mehrheit einer Schriftgesellschaft diese Verbindung zu einer Leitidee ihrer zivil-heiligen Schriften erhebt, wenn sie sich auch regelmäßig und rituell zu ihr bekennt und wenn also eine solche Idee Teil des allgemeinen (oder auch kollektiven) Bewusstseins geworden ist und deshalb Identität und Selbstverständnis dieser Gesellschaft mitbestimmt.

Das deutsche *Bundesverfassungsgericht*, das zudem mit großer kultureller Relevanz ausgestattet ist, hat die Menschenwürdeidee (auch) in dieser Entscheidung noch einmal zusammengefasst und weiter ausprägt. Diesem Ansatz ist weiter und mit den nachfolgenden Akzentuierungen zu folgen:

Der *Staat* (und im Rahmen der Drittwirkung von Verfassungsnormen auf die Zivilgesellschaft auch *jeder andere*) kann zwar einem Menschen den (normativen) *Anspruch* auf die *Achtung* der Menschenwürde nehmen, aber nicht die Würde selbst.

Der (normative) Achtungsanspruch reicht auch über den Tod hinaus und bildet ein postmortales Persönlichkeitsrecht.

Der Staat kann dem Menschen auch strafweise einzelne *Freiheiten* nehmen bis hin zu einem *langjährigen* Freiheitentzug, aber nicht etwa die Fortbewegungsfreiheit völlig ohne Aussicht auf Rückkehr in die Gesellschaft.

288 <313>; 96, 245 <249>; 109, 133 <171>; 110, 1 <13>; 120, 224 <254>“.

⁸²⁵ Müller, J., *Menschenwürde*, 2011, 99 ff. 105. Wesche, *Würde*, 2015, 41 ff., 46

Aus rechtlicher Sicht gilt dieses Achtungsgebot für alle drei Staatsgewalten, die Legislative, die Judikative und die Exekutive, also müssen auch die *Verfahrensrechte*⁸²⁶ die *Subjektstellung* beachten und selbst die *Vollstreckungspraxis* etwa im Strafvollzug muss die *Humanität* bedenken.

Als Zwischenergebnis ist festzuhalten, dass die Menschenwürde der Art 1 I GG, auch aus der Sicht des deutschen *Bundesverfassungsgerichts* die „Grundnorm“ als obersten Rechtswert bildet, diese Art der *Normlogik* also ihren Eingang in die gelebte deutsche Rechtskultur gefunden hat.⁸²⁷

Zur Begründung der Unantastbarkeit. Blickt man auf den obigen komplexen Grundsatz des *Bundesverfassungsgerichts*, so ergibt sich aus der *festen Verbindung* mit dem *Leben* auch die *Unantastbarkeit* der Würde.

Dafür sprechen auch Tradition und Funktion. Wer das „Leben“ mit der christlichen Sicht vom Atem Gottes verbindet, der ist nicht nur bei der Idee von der Gottesebenbildlichkeit, sondern auch bei der Erkenntnis, dass das „Leben“ etwas Göttliches ist.⁸²⁸ In einer säkularen

⁸²⁶ BVerfG, 2 BvR 2628/10 vom 19.3.2013, Absatz-Nr. (1-132), http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20130319_2bvr262810.html. Die Hervorhebungen stehen nicht im Original: Abs.-Nr. 56: „...Der Strafprozess hat das aus der Würde des Menschen als *eigenverantwortlich handelnder Person* und dem Rechtsstaatsprinzip abgeleitete Prinzip, dass keine Strafe ohne Schuld verhängt werden darf (vgl. BVerfGE 80, 244 <255>; 95, 96 <140>) zu sichern und entsprechende verfahrensrechtliche Vorkehrungen bereitzustellen. *Zentrales Anliegen des Strafprozesses ist die Ermittlung des wahren Sachverhalts, ohne den sich das materielle Schuldprinzip nicht verwirklichen lässt* (vgl. BVerfGE 57, 250 <275>; 118, 212 <231>; 122, 248 <270>; 130, 1 <26>). Dem Täter müssen Tat und Schuld prozessordnungsgemäß nachgewiesen werden (vgl. BVerfGE 9, 167 <169>; 74, 358 <371>). Bis zum *Nachweis der Schuld* wird seine Unschuld vermutet (vgl. BVerfGE 35, 311 <320>; 74, 358 <371>).“

Abs. Nr. 57: „Die verfassungsrechtliche Pflicht des Staates, eine funktionstüchtige Strafrechtspflege zu gewährleisten, umfasst auch die *Pflicht, die Durchführung eingeleiteter Strafverfahren und die Vollstreckung rechtskräftig erkannter (Freiheits-)Strafen sicherzustellen.*“

⁸²⁷ BVerfG 36 27, 344, 351; BVerfG 32, 273, 379, 34, 238, 345 oder auch „Konstitutionsprinzip“ der Verfassung, ebenfalls BVerfG. 45, 187, 227 (zur Einschränkung der lebenslangen Freiheitsstrafe).

⁸²⁸ Körtner, Menschenwürde, 2013, 321 ff. , (Zur "Menschenwürde im Christentum – aus evangelischer Sicht"), 326 ff. (aus der "Vorrangstel-

Welt übernimmt dann die Staatsleitidee von der Menschenwürde diese Aufgabe.

Auf *normative* Art den Grund für die *Unantastbarkeit* zu bestimmen, ist allerdings schwierig, weil sich auf dieser Ebene auch die Blickwinkel von Politik und Recht auswirken. So will der Rechtsphilosoph *Kirste*⁸²⁹ die Unantastbarkeit auf die alte Idee vom „*status subjectionis*“ zurückführen. Der Mensch habe als Souverän und Subjekt, im Sinne von Herr, des Rechts mit der Erklärung der Unantastbarkeit *sich selbst gebunden*. Das erscheint zwar aus der politischen und der rechtlichen Sicht schlüssig, allerdings könnte der „Souverän“ selbst seine Grundnorm dann auch immer wieder aufheben. Denn zur üblichen Ausformung der Idee von der Norm gehört immer auch das Bild vom *Normgeber*, der nach dem Modell der Subjekt-Objekt-Trennung als Souverän über den Normen steht und diese als sein Mittel zu seinen Zwecken beherrscht.

Vielmehr muss der Souverän *zuvor* schon erkennen und glauben, dass er als „weiser“ Mensch *unentrinnbar* sein *eigener Souverän* ist und dass die politisch-rechtliche Souveränität davon nur *abgeleitet* ist. Im großen Begriff von der Autonomie, der Selbstgesetzgebung, verschmilzt beides, die Freiheit des Gesetzgebers mit der Fähigkeit zur Selbstbindung durch vernünftige Gesetze zu einem Selbst, das je nach Sichtweise würdig „ist“, als würdig „gilt“ oder konsequenter Weise beides (etwa als „sozialreal“) verbindet.

Dann kann ein staatlicher Gesetzgeber auf der normativen Ebene zwar auch den *Anspruch* auf die Anerkennung der Menschenwürde etwa für den Mörder verneinen. Aber dessen Grundfähigkeiten eines *geistig-sittliche Wesens* kann kein Recht ändern.

lung des Menschen gegenüber der Schöpfung"), 327 (verbunden "mit dem Gedanken des Paulus, dass *in Christus alle Unterschiede zwischen Griechen und Juden, Mann und Frau, Sklaven und Freien aufgehoben sind*", Gal. 3, 26-28). Zudem: Mieth, Menschenwürde, 2013, 349 ff. (zur "Menschenwürde im Christentum – aus katholischer Sicht"), 352 ("*Der Kernsatz der Christlichen Soziallehre lautet: Die Person steht höher als die Ordnung der Dinge*") - was eine Art der Subjekt-Objektpaltung beinhaltet. Ebenfalls 352 (Die Menschenwürde ergebe sich aus "*der Schöpfung (Gottesebenbildlichkeit) und der Erlösung (Menschwerdung)*").

⁸²⁹ Kirste, Menschenwürde, 2013, 241 ff. , 252 ff. Siehe auch 245 ff. (ausführlich zur Rechtsprechung des deutschen Bundesverfassungsgerichts zur Menschenwürde).

Diese *philosophische* Einsicht *kann* und *sollte* „logischer Weise“ dazu führen, dass in den Demokratien dann der Souverän, also das Volk der Würdigen, sie als Menschenwürde zur Grundnorm ihrer Verfasstheit erhebt und sich damit auch selbst bindet.

Aber das „Volk“ muss es nicht, auch wenn dies widersinnig erscheinen würde. Denn diese große Gestaltungsfreiheit ist nicht nur mit dem Bild vom *politischen Souverän* verbunden. Es findet auch ein Wechsel des Akteurs statt. Nicht der Einzelne gibt sich das Recht und formt sich eine bestimmte Verfassung, sondern in den *Demokratien* ist es entweder die Allgemeinheit der Einzelnen, die gern doch auch auf einige Abweichler verzichten möchte, oder doch das Kollektiv des Volkes, das mit einem „allgemeinen Willen“ ausgestattet, seinen heiligen Volkskörper schützen und sich reinigen möchte.

Insofern verfügt die Selbstidee Menschenwürde über zumindest drei Elemente, die zugleich ihre *Interdisziplinarität* bezeugen, sie besteht

aus der *philosophischen* Selbstbegründung aus dem Selbst des Menschen, vor allem Normen jeglicher Art zu erkennen und sich an die eigenen Normen auch halten zu können (Autonomie),

aus der *demokratischen* (politisch-rechtlichen) Erhebung durch „das Volk“ als Teil ihres kollektiven Bewusstseins oder Konsenses in den Rang einer für alle Menschen gültige *Verfassungsgrundnorm* und auch durch die ständige rituelle Pflege dieser Selbstidee und

außerdem findet eine Rückbindung an die *Natur* statt. So bildet das *Leben* des individuellen Menschen einen konstitutiven Teil der Menschenwürde.

Zwei philosophische Ansätze. Kant trennt in diesem Sinne zunächst einmal zwischen *innen* und *außen* und gelangt auf diese Weise im Ergebnis zur Unantastbarkeit „*d. i. er besitzt eine Würde* (einen absoluten inneren Wert), *wodurch er allen vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt, sich mit jedem anderen messen auf dem Fuße der Gleichheit schätzen kann*“.

Allerdings verfügt der *Einzelnen* über diese Würde, weil er die „*Menschheit in seiner Person*“ in sich trägt. Die Würde eines jeden einzelnen Menschen selbst ist offenbar ein *verinnerlichtes Abstraktum*.

Der Mensch selbst ist auch auf diese Weise also der nunmehr inneren Idee der *Sittlichkeit* unterworfen. Der Sache nach könnte also auch *Kant* zwischen der Würde, die sich jeder selbst nach Verdienst zuteilt und dem „nackten“ Menschsein trennen. Zumindest aber gelangt auch er zu Menschen mit einer verminderten Staatsbürgervernunft und damit Würde im staatlichen Sinne. So schließt *Kant* z.B. Gesellen, Dienstboten, Unmündige, Frauenzimmer, Holzhacker und Hauslehrer⁸³⁰ als passive Staatsbürger von der allgemeinen Gesetzgebung aus, was ihm seine Unterscheidung zwischen der moralischen und der obrigkeitliche Ebene einerseits erlaubte, ihn aber andererseits dazu nötigte, auf der moralischen Ebene mit „der Menschheit“ eine Art universellen Superstaat in jedem Menschen selbst anzulegen.

Damit lässt sich auch die *kantsche* Ansicht vertreten, dass die Todesstrafe für den Mörder streng geboten sei, sie erscheint als eine Folge der verinnerlichten Sittlichkeit der „Menschheit“. Jeder Einzelne erweist sich gleichsam nur als Träger eines Menschheitsgeistes. Stirbt er, so bleibt dennoch der Geist in allen anderen Menschen erhalten.

Auch müsste sich der sittliche Mensch als Mörder eigentlich um seiner Moral wegen selbst töten, und er würde sich damit als Vernunftsubjekt und die Menschheit in seiner Person (im *hegelschen* Sinne, nur eben sich) selbst ehren. Das Leben erscheint danach *nicht als vitale Basis* der Menschenwürde. An die Stelle der ewigen christlichen Seele tritt der diesseitige innere Wert des Menschen, „*Subjekt einer moralisch=praktischen Vernunft*“ zu sein. Wert und Sein des Menschen gehören bei *Kant* zwei Welten an und lassen sich damit durchaus trennen.

Die Philosophen *Stoecker* und *Neuhäuser* konstruieren die Unantastbarkeit noch einmal etwas anders, aber mit demselben Ergebnis. Die „individuelle Würde“ sei zwar verletzlich, aber man könne behaupten, dass der „*grundsätzliche Anspruch auf eine Würde unveräußerlich und unverlierbar ist*“.⁸³¹ Damit greifen sie einen Ansatz auf, der mit allen *Grundwerten* als *Abstraktionen* möglich ist, sie seien als „*grundsätzliche Ansprüche*“ unverletzbar, aber im *Konkreten* zu gefährden und deshalb auch zu schützen. Schlägt man diesen Weg ein, um die Unantastbarkeit zu begründen, müsste man jedoch den Individualis-

⁸³⁰ Kant, *Metaphysik*, 1797, AA, VI 314.

⁸³¹ Stoecker / Neuhäuser, *Erläuterungen*, 2013, 37 ff. , 69, 39 („lange philosophische Tradition), 40 ff., („*Ursprung... in der Antike*“, im Einzelnen zu Cicero, mit Blick auch auf die ähnliche „*biblische Position*“).

mus verlassen und könnte die Würde eines jeden einzelnen Menschen nicht mehr absolut setzen. Heilig wäre dann nur die *allgemeine Idee* der Menschenwürde. Die Todesstrafe wäre vertretbar, wenn und soweit der „grundsätzliche Anspruch“ auf Menschenwürde erhalten bliebe.

Begriffe. Pfordten trennt zwischen der kleinen, der mittleren und der großen Menschenwürde. Die ersten beiden, die vor allem die soziale Stellung betreffen, könnten dem Träger zumindest faktisch genommen werden.

Insofern geht es, mit den *hier verwendeten Begriffen*, bei der kleinen und der mittleren Menschenwürde in etwa um die „Person“ und deren personale Freiheitsrechte. Im Hinblick auf die Menschenwürde handelt es sich um die sozialreale Achtung des *Anspruchs* auf die Menschenwürde, der nachrangig und nur eine Folgerung aus der Würde ist, die sich aus dem bloßen Menschsein ergibt. Die „Personalität des Menschen“ und der „Anspruch auf Achtung“ sind und bleiben antastbar. Die Menschenwürde selbst oder jedenfalls ihr Kern ist es nicht. Von gradueller Art ist auch die „Verdienstwürde“, die wiederum in etwa der (äußeren) Ehre einer „Person“ entspricht.

Pfordten erklärt ähnlich und nur etwas abschwächend: „Faktisch unantastbar“ sei „*die große Menschenwürde der Selbstbestimmung über die eigenen Belange*“, weil sie dem Menschen auch „durch Folter, Sklaverei und Zwangsarbeit nicht gänzlich genommen werden kann“.

Körperliche und seelische Verkrüppelungen können allerdings auch faktisch die Selbstbestimmung über die eigenen Belange weitgehend aufheben. Wirklich unantastbar ist deshalb die auch noch so sehr verkrüppelbare Seele, also das innere „Selbst“, das auch in der Selbstbestimmung steckt, und zwar zumindest so lange der Mensch lebt. Deshalb wird es sich anbieten, das Verständnis der Menschenwürde mit der Idee von der *Seele* und, für ihre säkulare Ausprägung, auch mit dem *Leben* zu verbinden.

Wie immer verfügt jeder Begriff über zumindest einen Kern und ein Umfeld. Ein Begriff lässt sich auch gern modellhaft in drei Schichten zerlegen. Wir erklären ihn zumeist mithilfe von Gegenbegriffen oder schlichten Negationen, hier die Menschenwürde über die Menschenrechts- als Menschenwürdeverletzungen, die aber dann doch nur einen

Teil des Menschen, hier also den Achtungsanspruch, betreffen. Dieses Umfeld zeigt den Einstieg in die systemische Komplexität an, die unter anderem durch wertende Konnotationen und Verwandtschaften mit anderen Begriffen entstehen. Für die Menschenwürde sind es politische Begriffe, wie „Person“, „Freiheit“ und „Ehre“. Es sind auch philosophische Lemmata, wie „Seele“, „Vernunft“, „Geist“ oder „Sittlichkeit“. Hinzu tritt das „Menschsein“, das auch die „Natur“ und das physikalische „Sein“ mit erfasst. Hinter diesen nur drei Gruppen von Sichtweisen stehen wiederum gesamten Subsysteme, die der Politik, der Philosophie und der Anthropologie. Begriffe sind zudem auch nur weiche, tradierte und somit auslegungsbedürftige *Symbole*, die die konkrete Wirklichkeit oder auch ihre Bewertung hoch normativ *verfremden*, um sie für den Menschen fassbar und kommunizierbar zu machen.

Umso wichtiger erscheint es deshalb, den jeweiligen Kern (das Wesen, die Substanz), hier denjenigen der Menschenwürde, zu ermitteln.

Menschenwürde zwischen Sein und Sollen. Der Satz von der Unantastbarkeit der Menschenwürde ist nach allem auch *nicht allein* eine Sollensregel, die der empirischen Wirklichkeit von grausamer Gewalt und Tod diametral entgegensteht, sondern es handelt sich wegen seiner Verbindung mit dem realen *Menschsein* auch um ein *sozialreales Faktum*. Deshalb ist auf der kulturellen Mischebene die innere Verbindung mit dem *Leben* auch für das sozialreale Wesen der Menschenwürde von *konstitutiver* Bedeutung.

Die *Todesstrafe* stellt eine mögliche, aber unstatthafte Verletzung des *Anspruchs* auf Menschenwürde dar, weil sie dem Menschen die vitale Basis für seine vor allem innere ihm *höchsteigene* Würde nimmt, die wie noch einmal anzufügen ist, gerade seiner *Individualität* entspringt.

*Körperlicher Mensch als beseeltes Raum-Zeitgebilde*⁸³². Die die Vorstellung von einer unantastbaren Würde ohne den und *jenseits des Körpers* macht im Säkularismus kaum Sinn, zumal dann nicht, wenn man nicht zusätzlich und privat die religiöse Vorstellung von einem *Jenseits der Seele*, etwa als ewigen Teil der belebten Natur oder Schöpfung mit einbezieht. Die irdische Seele benötigt ihren Körper. Sie ist zudem der alte Ausdruck, der Atem oder die beseelte Leben-

⁸³² Siehe erneut zur "Subjektivität als Individuationsprinzip raumzeitlicher Einzeldinge": Koch, A., Subjektivität, 2002, 179 ff. , 179 ff.

digkeit, der auf den animistischen Gedanken der *Einheit* der beseelten Natur zurückgeht.

Damit findet eine Verherrlichung des menschlichen *Seins*, wenn man will, als eine dynamische, sich bewegende Art von „*Raum-Zeit*“ *Gebilde* statt. Dieser Ansatz kann für alle sich selbst organisierenden Binnenwelten gelten. Dann handelt es sich aus soziobiologischer Sicht um eine humane Ausprägung einer Selbsterhaltungsidee, die damit auch noch einmal zu begründen wäre. Man kann aber auch darauf verweisen, dass nur der Mensch die Naturgesetze wenigstens im Ansatz erkennt und nur er sich schöpfergleich mit ihrer Hilfe und mit seiner Kunst seine eigene Binnenwelt erschaffen hat.

Verwandt ist die untrennbare Verbindung von Körper und Geist auch mit zwei Grundansätzen der *Phänomenologie*. Es sind die Ich-Sicht und der Körperbezug. Wie *Thiele* beschreibt es als „*unsere Leiblichkeit aus der 1. Person-Perspektive*“⁸³³. Allerdings fehlt es dann am Gegenpol, der Abstraktion und der Würdeseite.

Erst die *Spannung* zwischen dem *konkreten* Ich-Erleben von Schmerzen und die Übertragung auf den Anderen, in dem man sich auch selbst erfährt und das innerhalb der alten idealisierenden Subjekt-Objekt-Spaltung die *empathische* Seite der Mitmenschlichkeit bildet, das den Ich-Denker auszeichnet, begründet die Würde. Der würdige Mensch hat mit dieser Spannung umzugehen; er hat sie entweder *halbkonkret* von Fall zu Fall zu harmonisieren, zu ertragen oder mit Hilfe von allgemeinen Normen, die bestimmte typische Sachverhalte aufgreifen, im Vorwege zur ordnen. Dazu gehören heute nicht nur, aber vor allem die Grund- und Menschenrechte.⁸³⁴

⁸³³ Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff. , 24 ff., 25 („Phänomenologische Annäherung“). Zu den Problemen siehe etwa Kemmerling, Person, 2011, 401 ff. , 401 ff. („First Person Authority without Glamorous Self-Knowledge“).

⁸³⁴ Siehe auch Tiedemann, Menschenwürde, 2007, 234 („Ich-Würde“) und zwar bei ihm als Grundlage der dann offenbar rechtlich-sozialen gedachten Menschenwürde (254: „Zweiter Argumentationsschritt: Menschenwürde“ - in Verbindung mit „individuellen und kollektiven Werten“ sowie „Willensfreiheit als kollektiver Wert“). Am Ende steht dann bei ihm (267 ff.) die „*Identitätstheorie der Menschenwürde*“. Danach geht „*das Bewusstsein der eigenen und der fremden Würde aus einem Prozess der Identitätsbildung hervor*“ (269). Es ist allerdings wohl eher anzunehmen, dass wir zwar über ein *Bewusstsein vom Ich* verfügen und es ständig erleben, aber dass Ethik, Politik und Recht es dann

4. Verfügbare Freiheit, Demütigung der Person, Vorrang von objektiven Werten; Tod und sonstige Kritik

Über diese Menschenwürdelogik ist noch ein wenig weiter nachzudenken. Zu fragen ist, wie die Verletzung des Achtungsanspruchs zu verstehen ist.

So scheinen sich zumindest zwei Sichtweisen herauszuschälen, der Vorrang des Anspruchs auf Achtung der *Person* und die Präferenz der Achtung von *Werten*.

Konkreter fassbar wird die Menschenwürde, wenn man den Achtungsanspruch, der aus ihr folgt, auf die Idee der Demütigung sowie auf Grund- und Menschenrechte und auch auf das Strafrecht bezieht. So lassen sich aus deutscher Sicht die folgenden Antworten geben. Ohnehin sind alle verrechtlichten Leitideen am besten *im Verbund* mit ihren rechtstatsächlichen Folgerungen zu verstehen. Dies ist dann aus der Sicht der Pragmatismus ein Grund dafür, sich nicht erst auf Letztbegründungen einzulassen, um dann allerdings den Preis zu entrichten, stattdessen auf einen Naturzustand des Freien und auf eine natürlich-göttliche Gerechtigkeit zu setzen, die auch dem Freien innewohnt.

Unveräußerliche Würde und verfügbare Freiheit. Freiheiten sind wechselseitig bestimmt, und bis auf ihren Kern ist die Freiheit des Menschen als solche *verfügbar*. Nehmen kann man also dem Mörder bestimmte *Freiheiten*, auch auf lange Zeit, nehmen, und doch dem *Anspruch* gerecht werden, seine Menschenwürde zu achten, Dennoch ist sie durchgehend und auch bei der (humanen) Art des *Strafvollzuges* zu achten.

Soweit die Würde nicht verfügbar ist, soweit kann der Mensch auch nicht auf den Anspruch sie zu achten *verzichten*.⁸³⁵ Das schließt nicht aus, dass die Gesellschaft sich zusätzlich und *normativ* darauf einig,

als „Würde“ beschreiben. Danach konfrontiert Tiedemann seine weiter gefasste Theorie von der Menschenwürde zu Recht und sinnvoll mit den klassischen Einwänden wie dem Determinismus (293), der Willensfreiheit als bloßem kulturspezifischem Konzept (300) und mit der Idee des „Bösen“ (304).

⁸³⁵ Vgl. auch Pfordten, Menschenwürde, 2016, III 12, 105 f (gilt für kleine und mittlere Menschenwürde, aber für die große -und hier allein-gemeinte Menschwürde-Idee nicht.)

dass einige Formen der Autonomie verboten sein sollen, weil sie gegen die guten Sitten verstoßen.

Auch kann man fragen, ob im *Kriegsfalle* oder bei *Seuchen* nicht Sonderregelungen gelten. Ohnehin ist die *Welt der Ideen* von der *sozialrealen Welt des Rechts* zu trennen. Doch muss auch das Recht einen ethischen Kern aufweisen, um gerecht zu sein. Zumindest müssen dann auch die Sonderopfer *notwendig* sein, für alle gleich gelten und so mitmenschlich umgesetzt werden wie möglich.

Einzelnen *Freiheiten* unterliegen also dem (naturethischen) Prinzip der *Vergeltung*, und zwar im positiven Sinne des *Austausches* wie im Negativen der realen oder symbolischen *Wiedergutmachung*.

Der Anspruch auf Freiheit ist damit in hohem Maße *verfügbar*, derjenige auf die Menschenwürde nicht.

Personalisierte Menschenwürde und Verbot von Demütigungen. Zusätzliche schwere *Demütigungen* sind somit untersagt. Zwar gehört zur Würde auch der häufig verletzte *Anspruch*, nicht *gedemütigt* zu werden⁸³⁶. Diese Forderung ergibt sich aus dem Würdeteil der Menschenwürde und ist eng mit dem verwandt, was in vielen Religionen als *Ketzerei* betrachtet wird oder unter Freien als *Ansehens-* oder *Ehrverlust* gelten würde. Dabei geht es offenbar im Sinne des vielzitierten *Avishai Margalit*, um den Angriff auf die *Selbstachtung als Mensch*, die aber wiederum von der Achtung der anderen abhängt.⁸³⁷

⁸³⁶ Dazu aus der Rechtsphilosophie unter dem Titel „Menschenwürde als Freiheit von Demütigungen“, Hörnle, Menschenwürde, 2008, 41 ff. , 41 ff. Siehe zudem aus dem Sammelband herausgegeben von Hilgendorf „Menschenwürde und Demütigung. Die Menschenwürdekonzeption Avishai Margalits“, der sich mit der Idee der Reduktion der Menschenwürde auf die (schwere) Demütigung bezieht, ebenfalls Hörnle, Würdekonzept, 2013, 91 ff. , 91 ff.

⁸³⁷ Margalit, Society, 1996 , 24 („although self-respect is an attitude you may have toward yourself, it depends on the attitude of others toward you “). Dazu auch Schaber, Bedeutung, 2015, 159 ff. , 163, 164 (nicht als tatsächliche psychische Verletzung zu verstehen, sondern „im Sinne einer Achtung des einen moralischen Status“ eines Menschen „als ein Wesen, das *normative Autorität* über sich selbst besitzt, deren Achtung er von anderen einfordern kann“, Hervorhebung im Original), 165: „Normative Autorität zu haben, heißt, ein Ausübungsrecht, d. h. eine *normative Kompetenz* über Rechte zu haben, die man besitzt“. Damit geht Schaber schon weit in das Rechtsdenken hinein, um die Besonderheit der Menschenwürde zu erklären. Auch der alte Begriff der Au-

Der Angriff auf den Achtungsanspruch ist aber, wie zu betonen ist, vom unantastbaren „Ist-Zustand“ der Menschenwürde eines jeden und auch des grausam gefolterten Menschen mit dem deutschen *Bundesverfassungsgericht* zu trennen.

Aber es ist zu bezweifeln, dass der Anspruch auf Achtung der Menschenwürde, anders als etwa *Hörnle und anderen* zu meinen scheinen, *vor allem* das Verbot von Demütigungen beinhaltet, jedenfalls dann, wenn damit gemeint sein sollte, dass andere *Arten von Angriffen* auf den Menschen und seine Rechte nicht zumindest *indirekt* ebenfalls ausgeschlossen werden sollen.

Zunächst einmal beinhaltet in der Tat jeder *Anspruch auf Achtung* als Kehrseite das Verbot der Missachtung. Und Missachtungen bilden den einen Kern der Demütigung. Eine Demütigung zielt zum andern auf das „Mut“-element, also auf den *Willen*. Aber mit dem Bewusstsein eines subjektiven Grundrechts, wie etwa demjenigen auf Eigentum, ist ebenfalls auch ein dahin gerichteter Wille verbunden, es wahrzunehmen. So lassen sich auch alle subjektiven Grundrechte als Teil der *Grundrechtspersönlichkeit* eines Menschen verstehen. Die Achtung der Menschenwürde ohne die gleichzeitige Achtung der Grund- und Menschenrechte, in welcher Form auch immer verrechtlicht, erscheint als leere Hülse. So bildet der „*unverfügbare Wesenskern*“ eines jeden typischen Grundrechts auch einen Teil der verrechtlichten Menschenwürde.⁸³⁸

Wer die Menschenwürde als Quelle aller Grundrechte betrachtet, muss sie auch dem *Grundsatz nach* in den Achtungsanspruch, der sich aus der Unantastbarkeit der Menschenwürde ergibt, miteinbeziehen. Für das Verfassungsrecht jedoch genügt es dann, auf das *konkrete Grundrecht* zu verweisen, das sich aber seinerseits aus dieser Quelle nährt und deshalb bei Bedarf auch in diesem Lichte *verfassungsrechtlich* auszulegen ist.

Dasselbe gilt etwa auch für das Strafrecht. Zwar stellt etwa der einzelne Diebstahl für sich allein scheinbar keinen Angriff auf die Achtung

tonomie enthält ähnliche Elemente, ist aber nicht direkt von anderen abhängig. Ebenso kann man auch die Ideen der Autonomie (vgl. auch Schaber, 166) und der Menschenwürde als unantastbarem Ist-Zustand von dem (normativen) Anspruchsdenken trennen

⁸³⁸ Zu „Würde und Rechte“ aus ethischer Sicht siehe etwa Steigleder, *Würde*, 2014, 191 ff., 191 ff.

der Menschenwürde dar. Denn über Sachen kann der Mensch als Eigentümer frei verfügen. Aber zum einen ist die *Verfügbarkeit* über die Sachen missachtet, eine Missachtung der Freiheit und der Personallität als Eigentümer liegt also vor. Zum anderen ist in der Regel mit dem Diebstahl auch ein Angriff auf die *Grundrechtsidee* des Eigentums verbunden. Sie soll in diesem Falle nicht für den Täter gelten, und insofern ist nicht nur der Rechts- und Verfassungsstaat *mitbetroffen*, sondern auch der einzelne Eigentümer, der erfährt, dass dieser Täter sich anmaßt, die Sicherheit seines Grundrechts auf Eigentum zu verneinen. Der *generalpräventive* Strafansatz des Rechtsgüterschutzes beinhaltet zugleich auch eine zumeist vom Täter *mitbewusst begangene* Demütigung des Eigentümers, die dieser auch häufig so akut durchlebt. Der Umfang dieser Demütigung mag gering sein, sie ist aber im Diebstahl miterfasst. Dasselbe gilt für alle List- und vor allem für die *Gewaltdelikte*. Das Opfer wird typischer Weise zum Objekt erniedrigt. Man könnte in fast allen Fällen den Täter auch wegen einer Beleidigung verurteilen, wäre die Verletzung dieser Norm nicht ohnehin typischer Weise mit kriminellen Angriffen auf alle Individualrechtsgüter verbunden. Es handelt sich um eine mitbestrafte Begleitatt.

Umgekehrt gelesen, gäbe es kein ausgefeiltes Strafrecht, so könnte man mit der *Beleidigung* einen großen Teil der Delikte abdecken. Viele Rechtskonflikte beruhen auch darauf, dass ein Akteur mit einer Aktion auch das „Ego“, also die Mischung aus Selbst- und Fremdbewertung, eines realen Rechtsinhabers verletzt hat, weshalb vielfach auch eine Mediation weiterhilft. Insofern ist auch die psychische Seite von Bedeutung. Insgesamt erscheint aber der Rückgriff auf Selbst- und Fremddachtung als ein *personaler* Ansatz, der eher zum Liberalismus gehört. Insofern sind Elemente der Demütigung weit verbreitet.

Aber zumindest das *Leben* ist auch über das nackte Menschsein als solches *direkt* mitgeschützt.

Dem entspricht auch der Ansatz der Grundrechtecharta, zu dem sich die (kontinental)-europäischen Völker der Europäischen Union bekennen. Die Kernsachverhalte der Demütigung beschreiben das *Folterverbot* und das Verbot der *Sklaverei*, zu der auch der *Menschenhandel* zählt.

Menschenwürde als Höchstwert und Grundwerte. Das Gegenmodell zum Personalismus ist der Werteidealismus. Auch begreift man Menschenwürde zu allererst als einzigen *Höchstwert*. Von diesem abgelei-

tet ergibt sich eine (pantheistische) Mehrheit und vage *Werteordnung* von *einzelnen Grundwerten*, die wiederum gemeinsam die Menschenwürde ausfüllen und erklären helfen. Sie alle besitzen als Wert (Grundwert oder Rechtsgut) einen *eigenen* abstrakten Achtungsanspruch, der sich auch auf ihre Konkretisierung überträgt. Das konkrete Eigentum an einer bestimmten Sache verdient als solches die Achtung. Der Eigentümer selbst, also die Person, die Träger des Grundwertes ist, wird auf diese Weise nur *mittelbar* geschützt.

Somit findet eine *Verobjektivierung* statt, die sich aus der klassischen Subjekt-Objekt-Trennung ergibt. Der Mensch, das Subjekt, „hat“ konkrete Grundrechte, die einen Grundwert oder ein Rechtsgut darstellen. Aber auch er ohne sie wäre noch immer ein würdiger Mensch. Er wird also nicht erst durch die wechselseitige Achtung seiner Werte zu einem solchen, weil er durch sie zur Rechtsperson⁸³⁹, wird. Die Reihung verläuft umgekehrt. Das Grundrecht auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, Art. 2 I GG, folgt nach und aus der Menschenwürde-Idee.

Auf diese Weise gewinnen die einzelnen abstrakten Grundwerte und Rechtsgüter eine starke Stellung. Denn über den abstrakten Grundwert des Eigentums (als solches) kann der einzelne Eigentümer nicht verfügen. Dasselbe gilt auch für den Höchstwert der Menschenwürde, die auf diese Weise eine zweite Schutzmauer gegenüber der Frage nach der Verfügbarkeit oder nach der Einschränkung im konkreten Notfalle erhält.

Eine Menschenwürde-Idee, die an das „körperliche Mensch-Sein“ gebunden ist und diesem Wirtswesen mit der individuellen Würde

⁸³⁹ Siehe zur Rechtsperson und der Zuschreibung durch Recht unter dem Titel: „Die Hermeneutik der Personifikation im Recht. Rechtsperson und Gewalt“, Kirste, Hermeneutik, 2015, 473 ff. , 473 (Hervorhebungen nicht im Original, aus dem Abstrakt: "...three forms of personification: *Sensualizing personification*, in which a presumed spiritual entity *is presented* in a material form; *animating personification*, in which a material object is *given* a symbolic spiritual meaning and finally the *moral personification*, in which an empirical subject *receives* a moral subjective status". Zudem für das normative Element: "*Legal personification resembles the moral personification in its normativity and in giving the subject a new artificial status.*"). Es handelt sich also jeweils um (normative) Zuschreibungen, und nicht um Ableitungen aus dem doppelten So-Sein eines von Menschen erkannten Phänomens als „geistig-materielle Einheit“ oder als „symbolische Objekt“ oder als „empirisch-moralisches Subjekt“.

gleichsam eine irdische Seele zugesteht, führt am Ende zur Heiligung *verobjektivierter Werteideen*. Eine Lehre, die dagegen in pragmatischer Weise vor allem auf die *Verletzung von Achtungsansprüchen* abstellt, bewegt sich im Feld des Normativen, und sie muss nicht nur dem demokratischen Normgeber viel Gestaltungspielraum zubilligen, sondern lässt letztlich auch die Idee von der unnatastbaren Menschenwürde zurück und den liberalen Gedanken von der verletzten Person nach vorn treten.

Kriegerische Menschenopfer, Tod und Menschenwürde. Die Grenzen der säkularen Idee der Menschenwürde sind jedoch zumindest faktisch bei jedem *Kriegszustand* erreicht, und zwar zum einen, weil sie *Menschenopfer*, welcher Art auch immer, der eigenen oder der fremden Bürger, an sich nur in unmittelbaren Notfällen gestattet. Zum andern ist der Krieg mit dem *Tod* verbunden.

Deshalb reicht eine Rückbindung an die *diesseitige* Lebenswelt der würdigen Menschen nicht hin. Diese Aufgabe kann eine auf das *Jenseits* ausgerichtete Trauer-Religion weit besser ausfüllen, zumal dann, wenn sie den Tod nicht als körperlich-geistige Auflösung versteht, sondern ihn auf das Körperliche begrenzt und den Übergang der *Seele* in eine andere Welt verspricht, wo sie schließlich auch noch die Idee eines letzten Gerichts vorsieht.

Deshalb müsste zumindest die *postmortale* Seite der Menschenwürde als Persönlichkeitsrecht und auch die rationale Psychologie des *Leidens* und des intersubjektiven Mitleidens, etwa als eine *Erinnerungs-, als eine Entschuldigungs- und Dankbarkeits-Kultur* noch weiter ausgebaut werden.⁸⁴⁰

Ferner sind mit der „Vernunft des freien Denkers“, die den Kern der Menschenwürde darstellt, die üblichen *Kriegsgründe*, auch diejenigen nach geltendem Völkerrecht, in der Regel nur schwer zu vereinbaren. Der Krieg geht eher mit Machtpolitik, Wirtschaftsinteressen und mobilisiertem Nationalstolz einher. Es handelt sich insofern um ein Naturphänomen, das offenbar ebenfalls zur *Naturausstattung* des Menschen gehört und dessen *unvernünftige*, aber offenbar *evolutionär erfolgreiche* Gegenseite betrifft.

⁸⁴⁰ Siehe zu diesem Dilemma aus rechtlicher Sicht: Groß /Tag / Thier, Menschenwürde, 2013, 697 ff. , 701 ("*Postmortale Menschenwürde*"? oder „*Totenwürde*“).

Der Umgang mit dem Tod von Nächsten und die Angst vor dem eigenen Tod ist grundsätzlich die große Schnittstelle für die Frage, ob die Idee der Menschenwürde und ihre Ethik allein ausreichen oder ob es nicht wenigstens zusätzlich eine religiöse Rückbindung an eine externe unerforschliche höchste Instanz, an eine Art von ewigem Leben und an eine letzte Gerechtigkeit geben muss.

Aus säkularer Sicht kann man immerhin versuchen, diese (psychologisch-humane) Schwachstelle der Angst vor und dem Umgang mit dem Tode zu schließen.

Zum einen kann man auf die kosmische Physik hinweisen. Alle Materie und alle Energie stammen aus denselben Quellen, sie gehen nicht verloren, sondern werden immer wieder zu neuen Einheiten auf Zeit geformt. Alles reale Sein und Agieren ist zudem Bestandteil dieses Kosmos. Jedes einzelne natürliche System und seine Individualität sind notwendiger Inhalt der Geschichte eines größeren Systems, das wiederum nur dank dieser seiner individuellen Subsysteme und in dieser Form existiert.

An die Stelle des letzten Gerichtes tritt der Gedanke, dass es aus säkularer Sicht eine Art von innerer und genetisch verankerter und deshalb blinder *Naturethik*, etwa als Schwarmverhalten der Achtung der Nächsten und der Anpassung an sie, gibt und dass die Naturgerechtigkeit des „do ut des“ (tit for tat) dazu dient, die friedliche Kooperation zu fördern.

Auf diese Weise werden die Natur und der Geist ihrer Gesetze, zunächst allerdings ohne bewussten Geist, geheiligt. Anzuführen ist, dass diese Natur mit dem Menschen einen Teil von ihr befähigt hat, über ihre eigenen Gesetze nachzudenken, sie hat also dessen *freien Geist* entwickelt.

Dogmatische und pragmatische Kritik. Zwar lässt sich mit Thiele fragen, ob sich denn nicht unter dem Wort Menschenwürde „viele Begriffe“ verbergen.⁸⁴¹ Ob es sich nicht eher um einen „*Steinbruch an*

⁸⁴¹ Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff. , 15, mit dem Hinweis auf den „*radikalen Menschenwürdeskeptizismus*“. Dazu ausführlicher: Birnbacher, Menschenwürde-Skepsis, 2013, 159 ff. , 160 ff. (zur „*Unbestimmtheit*“), 166 ff. (zur „*beliebigen Ausdeutbarkeit*“), 169 ff. (zum „*Begründungsdilemma*“, dafür, dass die Menschenrechte ihre Begründungsfunktion nicht erfüllen, ein bloßes „*umbrella concept*“ sind), 172 ff. (zur „*Unabwägbarkeit*“, etwa bei Leben gegen Leben).

Argumenten“ handelt, aus dem wir uns „*bedienen können, aber nicht müssen*“. Man könne auch von einer „*ausfüllungsbedürftigen Hülle*“ sprechen.⁸⁴²

Zunächst einmal ist die Unbestimmtheit zwingend mit allen hoch abstrakten Ideen und erst recht mit *Letztbegründungen* verbunden. Diese Vagheit führt auf der positiven Seite zu einer kulturellen Integrationskraft. Gerade für den Individualismus ist es sinnvoll, einen großen Raum für eigene Deutungen und für verschiedene Ansätze zu schaffen, die, wie immer bei großen Fragen, unter anderem auch zu einem „*Methoden-Pluralismus der Menschenwürde Debatte*“⁸⁴³ führen.

Zumal wer in einer säkularen Weltsicht den religiösen Gottesbegriff durch etwas kulturell Gleichwertiges auf der zivilreligiösen Ebene ersetzen will, darf ähnliche Probleme der Definition erwarten.

Abstraktionen oder letzte Höchstwerte zu bezweifeln, führt zudem wieder hin zur These, dass die Wahrheit im Konkreten und Wertfreien liegt und damit zumindest zur naturwissenschaftlichen Ausrichtung der Empirie. Die Alternative lautet, auf sie und damit auch auf jede Ordnungsidee zu verzichten. Die grundsätzliche Entscheidung für den Idealismus, der dann gern auch danach in vermittelnder Weise auf den postmodernen Pragmatismus herunter gebrochen werden kann, bildet eine Art von *Axiom* für die Idee von der Menschenwürde. Der der Idee nachfolgende Schritt zum Recht, in dem sich die Menschenwürde als erstes *Grundrecht* zeigt, belegt zudem mit den nachfolgenden subjektiven Grundrechten, welcher Inhalt zur Menschenwürde als Mutterrecht gehört.

Aus der *pragmatischen* Sicht erweist sich das Selbstbild von der Unantastbarkeit der Menschenwürde als *unnötig*: Man könnte diese Idee aus den Präambeln und dem dazu gehörigen ersten Artikel schlicht streichen und dennoch dasselbe Verfassungs- und Rechtssystem aufbauen. Man könnte auch ohne sie auf die Todesstrafe verzichten, wenn man darüber nur einen entsprechenden *politischen Konsens* finden würde. Dieser würde nicht nur das Wesen der *Demokratie* beinhalten. Dieselbe Art von Konsens benötigte man auch für das Bekenntnis zur Unantastbarkeit der Menschenwürde. Auf demselben Wege könnte man sie auch abschaffen. Notfalls reiche ohnehin auch

⁸⁴² Valerius, Menschenwürde, 2013, 292 ff. , 305.

⁸⁴³ Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff. , 19.

die übernationale Allgemeine Erklärung der Menschenrechte aus. Kriege, um schwere Menschenrechtsverletzungen zu beenden, wie im ehemaligen Jugoslawien, dürfte man dann eigentlich auch nicht führen. Denn sie gingen immer mit sogenannten Kollateralschäden einher.

Der *Replik* könnte dann lauten, dass jeder politische Konsens auch politisch missbraucht werden kann. Jeder sonstigen *politischen Ideologie* oder auch jeder Religion mit politischen Ansprüchen müsse man auf der gleichen Ebene eine eigene „Zivilreligion“ entgegenstellen.

So bilde auch der *Pragmatismus* in Wirklichkeit eine solche Art von fundamentaler Lehre. Nur behalte er sich und vor allem den Übermächtigen alle Freiheiten vor. Das Führen von Kriegen schließlich würde unter dem Regime der Unantastbarkeit der Menschenwürde zumindest einem deutlich erhöhten Begründungszwang unterliegen. So ist im Rahmen einer vernünftigen öffentlichen Abwägung eben auch die Idee der Solidarität zu beachten.

Wer nicht den einzelnen Menschen und seine auf *Vernunft* gestützte Würde absolut setzt und ihn in den Mittelpunkt stellt, der muss jedenfalls aus der Sicht des philosophischen Individualismus (auf Erden) offen oder auch verdeckt entweder die sich selbst regulierende „*Gesellschaft der Einzelnen*“ (den status civilis) verherrlichen oder die wilde „*Natur der Einzelnen*“ (den status naturalis) zu seinem Fundamentalismus erheben. Man könnte sich zwar auch die an sich schon recht begrenzte Freiheit nehmen, nach Belieben und Bedarf zwischen beiden Ansätzen hin und her zu wechseln. Das bedeutete aber auf den zweiten Blick letztlich, dass ein solcher Pragmatiker den *politischen Naturalismus* als sein eigentliches Grundbekenntnis ansähe und ansonsten „frei“ seine Gesellschaft der Einzelnen per Gesellschaftsvertrag bilden oder auch aufgeben kann. Die Auswahl der weltlichen Ansätze erwiese sich jedenfalls als gering und einem Ansatz müsste man den Vorrang einräumen.

Selbst die großen, den Menschen extern verankernden Religionen beschäftigten sich vor allem mit dieser Dreiheit, dem Einzelnen als Gläubigen, der Gemeinschaft der Gläubigen und der Welt als belebte Natur.

Philosophisches Fazit: Der würdige Mensch ist oder gilt aus säkularer Sicht zunächst einmal als ein *Selbstsubjekt*, und er ist zugleich ein

psychosomatisches *Naturwesen*, das an *Gesetze* glaubt. Er ist und gilt grundsätzlich als *fähig*, die Gesetze der Natur, der Gesellschaft und die eigenen zu erforschen und damit –sinnvoll, nützlich und auch selbstkritisch - umzugehen.

Fallrechtliches Fazit. Die Vollstreckung der Todesstrafe ist also mit der Unantastbarkeit der Menschenwürde nicht zu vereinbaren, zumal so ist relativierend anzufügen, es sich bei der Vollstreckung der Todesstrafe lange nach der Tat *nicht* um einen extremen *Notfall* handelt und die *Möglichkeit der Gnade* das Ausmaß der *Handlungsfreiheit* des demokratischen Souveräns demonstriert. Wer gleichwohl die Todesstrafe fordert, der vertritt schlicht einen anderen Grundansatz.

Interdisziplinäres Fazit: Wer pragmatisch vorgeht, wer „zivil“ denkt oder wer sich fachwissenschaftlich als tolerant erweist, wird alle großen Sichtweisen zu achten trachten (Ideen, Natur und Gesellschaft). Er wird auch akzeptieren, dass es gemischte und damit auch in sich etwas widersprüchliche *kulturelle Leitbegriffe* gibt wie die Verbindung von

„Mensch“ (individuelle und auch empathische Natur),

„Würde“ (soziale Zuschreibung und hierarchisches Rollenelement) und

„Unantastbarkeit“ (formale Idee der Verallgemeinerung und der Letztbegründung).

Politisches Fazit: Als Leitbegriff kennzeichnet die Selbstidee von der unantastbaren Menschenwürde zugleich den politischen „Leiter“ und bestimmt damit die politisch-herrschaftliche Seite der Gesellschaft. Der höchstwürdige Mensch regiert notwendigerweise sich und Seinesgleichen im *demokratischen* Sinne selbst.

Aber umgekehrt gilt auch, wer herrschen und auf diese Weise in die alten Rollen von König und Kirche einrücken will, der *muss* sich selbst, und zwar etwa über seine eigene *Vernunft*, und seine *Schöpfungen* heiligen. Allerdings muss er als Preis dafür auch die „Eigenverantwortung“ für das eigene Tun übernehmen.

Andernfalls muss er auf autoritäre „soziale Wahlkönige“ setzen und sich an höhere „gesellschaftspolitischen Religionen“ und deren soziale Institutionen binden.

5. Zivilreligiöse These von der zumindest bis zum Tode unantastbaren Menschen-Seelen-Würde

Körperlicher Mensch als beseeltes Raum-Zeitgebilde. Der Vorstellung von einer unantastbaren Würde ohne den und *jenseits des Körpers* fehlt im Säkularismus der Kontext, zumal dann, wenn man nicht zusätzlich und privat die religiöse Vorstellung von einem *Jenseits der Seele*, etwa als ewigen Teil der belebten Natur oder Schöpfung mit einbezieht. Die irdische Seele benötigt ihren Körper. Sie ist zudem der alte Ausdruck, der Atem oder die beseelte Lebendigkeit, der, bzw. die auf den animistischen Gedanken der *Einheit* der beseelten Natur zurückgeht.

Damit findet eine Verherrlichung des menschlichen *Seins*, wenn man will, als eine dynamische, sich bewegende Art von „*Raum-Zeit-Gebilde*“ statt. Dieser Ansatz kann für alle sich selbst organisierenden Binnenwelten gelten. Dann handelt es sich aus soziobiologischer Sicht um eine humane Ausprägung einer Selbsterhaltungsidee, die damit auch noch einmal zu begründen wäre. Man kann aber auch darauf verweisen, dass nur der Mensch die Naturgesetze wenigstens im Ansatz erkennt und nur er sich schöpfergleich mit ihrer Hilfe und mit seiner Kunst seine eigene Binnenwelt erschaffen hat.

1. Person-Perspektive. Verwandt ist die untrennbare Verbindung von Körper und Geist auch mit zwei Grundansätzen der *Phänomenologie*. Es sind die Ich-Sicht und der Körperbezug. *Thiele* beschreibt sie als „*unsere Leiblichkeit aus der 1. Person-Perspektive*“⁸⁴⁴. Allerdings fehlt es dann am Gegenpol, der Abstraktion und der Würdeseite.

Erst die *Spannung* zwischen dem *konkreten* Ich-Erleben von körperlichen Schmerzen und die Übertragung auf den Anderen, in dem man sich auch selbst erfährt und das innerhalb der alten idealisierenden Subjekt-Objekt-Spaltung die *empathische* Seite der Mitmenschlichkeit bildet, die den Ich-Denker auszeichnet, begründet die Würde und weist dann auch auf den nicht rationalen Teil der Seele, also die *Ge-*

⁸⁴⁴ Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff. , 24 ff., 25 (“Phänomenologische Annäherung”).

fühlsseele hin, die zu unserem heutigen Sprachgebrauch von Seele passt.

Der „würdige Mensch“ hat mit dieser Spannung umzugehen; er hat sie entweder *halbkonkret* von Fall zu Fall zu harmonisieren, zu ertragen oder mit Hilfe von allgemeinen Normen, die bestimmte typische Sachverhalte aufgreifen, im Vorwege zu ordnen. Dazu gehören heute nicht nur, aber vor allem die Grund- und Menschenrechte.

Allerdings wird der Mensch in der Regel nicht selbst von seiner Würde sprechen. Sie bildet nur ein Etikett, das Ethik, Politik und Recht verwenden, um den Achtungsanspruch zu begründen, der sich aus der Würde ergibt. Entscheidend ist aus der Sicht der Menschenwürde-Idee die *seelische Selbstwahrnehmung*. „*Ich bin*“ (als biologisches Seinselement), *und zwar ein „einzelner Mensch“* (als die Grundlage für die Würde) oder auch schlicht: Ich denke, zweifle (*cogito*) und fühle, also bin ich (*ergo sum*) ein individueller und sich ständig wandelnder lebendiger Mensch, und auch ein aufklärendes Vernunftwesen.⁸⁴⁵

Begriffsfamilie: Seele, Identität, Binnenkultur, systemische Selbstorganisation. Dabei verfügt der eher altliche Begriff der Seele heutzutage mit der „Identität“ über eine sinnvolle und ihn erklärende Konnotation. Über eine Seele in diesem Sinne, als Suchen nach einer inneren Einheit, verfügt dann jedes System, der individuelle Mensch ebenso wie das Kollektiv eines Volkes. Auch das Wort von der Kultur, das wir vor allem auf Gesellschaften beziehen, kann im übertragenen Sinne helfen, die Binnenkultur des Ichs zu beschreiben. Eine „Kultur“ wiederum beschreibt im Groben auch ein sich vor allem selbst organisierendes lebendiges System.

Zumindest bis zum Tode des Menschen ist die *Existenz* der Seele *unantastbar*. Auch der gefolterte Mensch verfügt weiter über seine Seele. Die schwersten Verletzungen des Anspruchs auf Achtung der Menschenwürde beinhalten auch deshalb die *schwere Demütigung*, also einen vor allem psychischen Angriff auf die „Seele“. Aber nach westlichem Verständnis endet die innere Selbstorganisation mit dem *Tode*. Deshalb muss auch das *Leben* mit vom Achtungsanspruch erfasst sein.

⁸⁴⁵ Henning, Kant, 2010, 331 ff. , 331 ff. („Kant und die Logik des ‚Ich denke‘“).

Drei-Schichten. Mit dem Seelen-Modell lassen sich drei Schichten der Würde trennen. Erst mit der *Geburt* wird man vom Beginn einer autonomen Ich-Bildung sprechen können. Das ist der einfache mittlere und vom Körperlichen aus begründete Bereich. Aber der Kern des menschlichen Ichs und seine „Ich-Würde“ sind mit dem inneren *Ich-Bewusstsein* und dem persönlichen Selbstgefühl verbunden, das sich auf die Fähigkeit zu *denken* gründet. Nach außen ist dies damit verknüpft, „Herr oder Herrin“ von realen und symbolische Handlungen zu sein, zwischen mehreren wählen oder auch auf sie „abwägend“ und „weise“ verzichten zu können. Zum *weiteren Umfeld* gehören dagegen die postmortalen „geistigen Lebensreste“ und die pränatalen „Vorstufen“ der Ich-Würde.

Zum aktiven *Ich-Bewusstsein* treten das auch interaktive *Du-*, ein teilhabendes *Wir-* und ein passiv-fatalistisches *Es-Bewusstsein* hinzu.

Dieser Umstand belegt die *Offenheit* des Ich-Bildes, und er zeigt auch, dass und wie sich *kulturell* zwar auch andere *Schwerpunkte* ausprägen können, aber auch, dass die Anzahl der Grundmodelle einigermaßen begrenzt ist, und es immer auch ein aktives „Ich-Seelen-Selbstbild“ geben dürfte. Je größer und wichtiger die vor allem städtischen Selbstschöpfungen und die Selbstbildung des Menschen sind, desto bedeutender sind die humane Binnenkultur und die Ich-Individualität der einzelnen gebildeten Menschen.

Menschenwürde und kulturelle Menschenbilder. So spricht *Paul Tiedemann* in seiner großen Sammlung von solchen Menschenbildern, die zumindest mit der Menschenwürde verwandt sind, von einem *heteronomen* Begriff der Menschenwürde, der in den großen Religionen, den Religionsphilosophien und den von ihnen geprägten nicht-westlichen Kulturen der Welt zu finden ist.⁸⁴⁶

Interessant ist zwar, dass *Menschenbilder* in allen Kulturen eine Rolle spielen. Aber Menschenbilder erklären nur den Menschenteil der Idee von der Menschenwürde. Alle rollenmäßigen *Zuteilungen eines Status*, seien sie von einem himmlischen Herrn, von einer himmlischen Macht, von einer externen Sittlichkeit oder auch von einer Gemeinschaft der Gleichen und Nächsten, sollten, *sobald* sie nicht mit der *aufklärerischen* Grundfähigkeit des Menschen zur Vernunft oder der

⁸⁴⁶ Tiedemann, *Menschenwürde*, 2007, 84 ff., 119 (Stoa, Christliches Konzept, postchristliche Utopien), 130 ff (Konfuzianismus, Islam, Hinduismus, Buddhismus, schriftlose Kulturen),

angeborenen Autonomie des Ich-Menschen verbunden sind, mit dem Begriff der „Person“ erfasst werden und nicht mit der Würde. Diese Differenzierung gilt es zu nutzen.

Dabei verfügt auch jede Person über einen *Träger* oder Körper-Kern, der sich zumindest zu Projektion einer Rolle eignen muss und dafür „Repräsentanzen“ entwickelt. So geht es also bei der Unterscheidung von Menschenwürde und menschlicher Person nur um den *Vorrang*. Entweder regiert der Menschen mit seinem *aktiven Ich sich selbst* oder aber er bildet vorrangig das *passive Produkt* seiner (höheren) „Umwelt“, sei sie von sozialer, von natürlicher oder auch von göttlicher Art. Auch die Moral oder die Gerechtigkeit kann den Menschen dann vorrangig zur Person herabstufen, wenn die Ethik als Teil eines alles beherrschenden *objektiven* Vernunft- oder Freiheitsgeistes in Anlehnung an *Hegels* Welt- und Volksgeist gedacht wird oder auch als „volonté générale“ erscheint, an dem man nur teilhaben kann.

Kants kategorischer Imperativ umfasst zwar schon eine solche Forderung nach Unterwerfung, er begreift seine strenge Moral aber zumindest formal als eine innere Art der Selbstanforderung.

Menschenwürde, Seele und Gerechtigkeit. Dabei ist das *aktiv gedachte Ich-Wesen* Mensch eng mit dem uralten animistischen Seelenbegriff verbunden, nach dem eine eigenwillige *Seele* unverletzlich ist und bis zum Tode im Körper einer lebendigen (biologischen) Wesenseinheit wohnt, sie regiert und aus heutiger Sicht selbst den Sitz aktiver und unberechenbarer Naturkräfte bildet.

Ein (christlicher) *Schöpfergott* mag die Welt mit *seinem Atem* beseelt haben. Auch wird er die armen Seelen im jüngsten Gericht im Jenseits bestrafen und damit göttlich Gerechtigkeit üben können, aber sie bleiben auf ewig Seelen. Aber die Tötung eines Seelenwesens bildet wie auch die westlichen Jägerriten zeigen immer noch einen Tabubruch, der einer Achtungsgeste und zur Versöhnung eines Sühneopfers bedarf. Dies ist die religiöse *Hauptquelle* der Idee von der unverletzlichen Menschenwürde.

Das System-Wesen der Ich-Seele besteht darin, seinen jeweiligen Körper zu regieren. Zwar kann sie den Körper (seelische bis Selbsttötung) zerstören, sie wird aber in der Regel darauf bedacht sein, seine inneren „organischen Subsysteme“ einigermaßen auszugleichen und immer wieder neu zu ordnen, sie also „binnenpolitisch“ einigermaßen

„gerecht“ zu behandeln, um so dann auch nach außen *einheitlich* auftreten zu können.

Dieses Potential, also die Grundfähigkeit des homo sapiens sapiens zum bewussten selbstbestimmten Verhalten, das sich aus dem sich selbst zudem noch selbstkritisch in seiner Umwelt organisierenden individuellen „Seelen-Ich“ ergibt, bildet den materiellen Kern zur Erklärung der *Unantastbarkeit der Menschenwürde* schon im Diesseits.

Ferner bietet es sich an, noch eine interkulturelle Gegenfrage zu stellen: Die Gegenfrage an alle anderen Kulturen, deren Menschenbilder, gleich ob religiöser, politischer oder moralischer Art, *nicht* mit der Idee von der *unverletzlichen Menschenwürde* verbunden sind, und das ist die übergroße Mehrheit, lautet: Bekennt Ihr Euch dann nicht wenigstens *gesondert* zu irgendeiner religiösen *Seelenlehre*? Und, was die Frage nach der Ewigkeit von Ethik und Recht betrifft, kennt Ihr nicht alle *zudem* auch die Idee von einer letzten (jedem Obersystem mit innewohnenden ausgleichenden) *Gerechtigkeit*, etwa für die Eure Seelen, die Seelen Eurer Ahnen, diejenigen Eurer Herrscher oder für die sich selbst opfernden Krieger?

Selbstkritisch ist allerdings anzumerken, dass sich der Seelenbegriff in der westlichen Welt seinerseits vom Begriff der Menschenwürde (seit *Pufendorf*) abgetrennt hat und entweder der *Religion* verbleiben ist oder sich zur Psyche im Sinne der eher deterministischen Psychologie gewandelt hat. Auf diese Weise erscheint die Subjektstellung des Menschen nun als Produkt der säkularen Aufklärung. Vermutlich ging es um den Aufbau einer „städtisch-gebildeten“ und modern-dualistischen *Subjekt-Objekt-Trennung* des Menschen vom Tier und der sonstigen belebten Umwelt.

Postmodern offene Drei-Welten-Lehre. Diese alte dualistische Trennung gerät mit dem uralten animistischen Seelenbegriff in Gefahr und zu ihrer Reaktivierung bedarf es einer *postmodernen* Grundhaltung. Eine solche bildet etwa die weltliche Drei-Welten-Lehre, die aber ihrerseits offen ist und zudem als Dreiheit nur das einfachste Modell der Vielheit bildet oder je nach Sichtweise auch der evolutionären Komplexität. Das Drei-Welten-Modell drängt zudem selbst danach, *zusätzlich* noch eine gesonderte, kaum noch fassbare „vierte Überwelt (oder System) einzubeziehen. Diese lässt sich im vagen zivilreligiösen *Vernunft-Monismus* (im Verbund mit dem Chaos) finden oder aber als herkömmliche allerletzte *religiöse Rückbindung* einfügen.

Dieses *gesamte offene Drei-Welten Modell* oder auch diese zusätzliche vierte oder noch weitere „Über-Welt-Deutung“ findet ihr *Abbild im individuellen Wesen des Menschen*, und zwar nach dem systemischen Modell der Subsysteme ebenso wie nach allen religiösen, göttlichen oder weltliche Ableitungen und Schöpfungsgeschichten.

These. Die These lautet also, die westliche Idee von der Menschenwürde ist in dieser Deutung eine *Ausformung* der alten und mutmaßlich universellen Seelenidee.

Mit einem Wort handelt es sich um die zumindest bis zum Tode *unantastbare Menschen- Seelen-Würde*.

Das „*Leben*“ und das „*Selbst*“ bilden die ersten beiden Elemente der Menschenwürde, das Leben steckt im Menschsein und das Selbst bildet den Grund für die Würde.

Diese ist jedoch zusätzlich mit den besonderen menschlichen „inneren“ Grundfähigkeiten zur „Vernunft und zur Kunst“ zu verbinden.

Die Vernunft, zu der auch die emotionale Vernunft gehören kann, bildet zumindest *üblicherweise* auch *einen Teil des Seelen-Selbst* und vermag dieses bei gesunden und erwachsen Menschen auch faktisch mit zu *regieren*, sodass dieser typische Mensch „Herr seiner selbst“ ist. Aus diesem Herr-Sein kann er seine eigene Würde und den Anspruch an die Anderen und die Gesellschaft, ihn zu achten, zumindest als *Gattungswesen* oder „Menschen-Typ“ ableiten.

Für unheilbar Geisteskrankte⁸⁴⁷ und Kinder mag es Sonderregelungen geben. Das Schuldstrafrecht bietet sie auf seinem Gebiet. Ihnen ist aber die unantastbare Würde aus guten Gründen normativ und *individuell zuzuschreiben*, und zwar unter anderem aus Gründen des Mitgefühls, der Missbrauchsabwehr und der Beweisbarkeit und weil sie auch über einen menschlichen und daher beseelten Körper verfügen.

Aber im Kern bleibt es -auch faktisch - bei der Unantastbarkeit der „Vernunft- und Kunstseele“ und der - auch tatsächlichen- „Herrschaft“ über das innere Eigene und zwar zumindest bis hin zum Tode.

⁸⁴⁷ Siehe etwa zu „Philosophie der Menschenwürde und die Ethik der Psychiatrie“: Stoecker, Philosophie, 2014, 19 ff. , 19 ff.

Nur den *Anspruch*, die Menschenwürde zu achten, können andere Menschen oder auch die Gesellschaft kollektiv verletzen. Doch werden die menschlichen Täter und ihre (Staats-) Gesellschaften sich damit auseinander zu setzen haben, und zwar, weil sie mit selbstkritischer Vernunft begabt sind. Auch die Verdrängung bildet bereits eine der möglichen Folgerungen. Die Täter, und auch andere, werden fragen (können), ob und inwieweit sie mit groben Menschenrechtsverletzungen ihr eigenes Selbstbild (um-) formen. Denn würdigen Menschen gestalten ihr Selbst. Soziales und Natürliches verarbeiten dabei als Herren ihrer selbst, wie alle Menschen, ständig aufs Neue zu ihrer eigenen jeweiligen Individualität. Zwar können sie niemals ihre eigene und höchste Menschenwürde verändern, aber sie können den nachrangigen Anspruch gegenüber den Anderen oder der Gesellschaft auf Achtung ihrer äußeren Ehre, ihrer Persönlichkeit und ihrer Freiheitsrechte in beachtlichem Maße schmälern.

II. Pragmatische Alternative des Liberalismus

I. Freiheit von Zwang, Gemeinwohl der Vielen, freie Seele, Schutz durch Gesellschaftsvertrag

Spitzt man gleich zu Beginn einmal die Idee des Liberalismus mit einer Logik zu, die dem Liberalen als Pragmatiker *eigentlich fremd* ist, so sieht jener sich von allen Herrschaftszwängen befreit. Höhere Werteordnungen und großen gesetzlichen Kodifikationen will er sich nicht unterwerfen. Auch lehnt er alle Dogmen ab, er handelt und denkt er von Fall zu Fall. Selbst den Glauben trennt er nicht zwingend vom Wissen.

Den Menschen sieht er als ein aktives egoistisches Wesen. Er selbst bindet sich vor allem mit privaten Verträgen unter Gleichen. Auch den Staat rechtfertigt er über einen nützlichen Gesellschaftsvertrag unter Freien und Gleichen. Um den übermächtigen staatlichen Leviathan, den er geschaffen hat, wieder zu zähmen, sorgt er für Machtteilung und Machtbalance im Staatsaufbau und den Erhalt von möglichst vielen seiner natürlichen privaten Freiheitsrechte. Moral, Solidarität und Religion hält er für Gegenstände seiner privaten Entscheidung. Er lebt sie nach Wunsch und Bedarf in selbst gewählten Kommunen und mit seinesgleichen Gleichen, den Peers. Die Jury verkörpert für ihn den common sense der Gerechtigkeit.

Dieser Zuspitzung soll die sorgfältige Analyse folgen. So ist der Blick zunächst auf den „reinen“ *Liberalismus* zu werfen, der die Freiheit des Freien als Höchstidee begreift und der schon auf den ersten Blick vorrangig an der äußeren Handlungsfreiheit ausgerichtet ist.

Danach bestimmt die Handlung Wesen und Wertschätzung des Akteurs. Von den anderen, die vor allem dessen Rolle definieren, wird der Handelnde dabei typischer Weise nach Verdienst behandelt. Nicht der würdige Mensch als solcher, sondern die *Person* des konkret Handelnden, des Akteurs, steht im Mittelpunkt des Liberalismus.

Die Freiheit *von* ungewollten externen Bindungen kennzeichnet das Wesen des Freien ebenso wie die Freiheit *zum* Verträge. Als ethisch gilt vor allem, die Freiheit der anderen nicht gegen deren Willen zu verletzen und Verträge einzuhalten.

Der Liberalismus zerfällt zwar, sobald man die Lupe darauf hält, wie alle großen Ideen in ein buntes Prisma von typischen Blickwinkeln.⁸⁴⁸ Aber in Anlehnung an die Worte des Ahnherrn *Locke* und mit Verweis auf den Artikel zu ihm in der *Stanford Enzyklopädie* lässt sich dennoch ein einfacher Kernsatz herausfiltern, der zugleich das Wort Freiheit ernst entnimmt. Danach befindet sich der *einzelne Freie*, auf den abzustellen ist, in einem “status”, der das Wort “Staat” widerspiegelt, und zwar in

“a State of perfect Freedom to order their Actions...as they think fit...without asking leave, or depending on the Will of any other Man”.

Der Freie genießt also die (positive) Freiheit zum Handeln nach eigenen Wünschen und die (negative) Freiheit von mitmenschlichen oder auch gesellschaftlichen *Zwängen*.⁸⁴⁹ Der Zusatz „pragmatisch“ soll die Methode des Liberalismus näher beschreiben. Der Pragmatismus *dient* also dazu, den Liberalismus zu begreifen. Auf der fachwissenschaftli-

⁸⁴⁸ Gaus/Courtland/ Schmidt, Liberalism, 2015 , als erster Satz, "As soon as one examines it, 'liberalism' fractures into a variety of types and competing visions."

⁸⁴⁹ Siehe zugleich mit ihrer eigenen Zitatenkette, die die *Rezeption* und die Fortführung dieser Grundidee belegt: Gaus/Courtland/ Schmidt, Liberalism, 2015 . 1. "Liberals have typically maintained that humans are naturally in "a State of perfect Freedom to order their Actions...as they think fit...without asking leave, or depending on the Will of any other Man" (Locke, ((Locke, John (1960 [1689]). The Second Treatise of Government in Two Treatises of Government, Peter Laslett, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 283-446.)) 1960 [1689]: 287). Mill too argued that "the burden of proof is supposed to be with those who are against liberty; who contend for any restriction or prohibition.... The a priori assumption is in favor of freedom..." (1963, vol. 21 ((Mill, John Stuart (1963). Collected Works of John Stuart Mill, J. M. Robson (ed.), Toronto: University of Toronto Press.)): 262). Recent liberal thinkers such as Joel Feinberg (1984 ((Feinberg, Joel (1984). Harm to Others, Oxford: Clarendon Press.)): 9), Stanley Benn (1988 ((Benn, Stanley I. (1988). A Theory of Freedom, Cambridge: Cambridge University Press.)): 87) and John Rawls (2001 ((Rawls, John (2001). Justice as Fairness: A Restatement, Erin Kelly, ed. New York: Columbia University Press.)): 44, 112) agree. This might be called the Fundamental Liberal Principle (Gaus ((Gaus, Gerald F. (1996). Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory, New York: Oxford University Press.)), 1996: 162-166): freedom is normatively basic, and so the onus of justification is on those who would limit freedom, especially through coercive means." (Die Langtitel der Bibliographie des Artikels sind in Doppelklammer eingefügt, die Hervorhebungen befinden sich nicht im Original.).

chen Ebene zerfällt zwar auch der Pragmatismus, wie alle großen Begriffe, in eine Vielzahl von Sichtweisen (verschiedener Autoren zu unterschiedlichen Zeiten). Aber dem einzelnen Freien geht es nicht um fachwissenschaftliche Feinheiten des Pragmatismus, sondern um eine pragmatische Grundeinstellung.

Deren Kernaussagen belegen zugleich auch, weshalb der Liberalismus, der eng mit dem Freien verbunden ist, so schwer *dogmatisch* zu fassen sein dürfte. Der pragmatische Liberalismus beinhaltet eben auch die *Freiheit von Dogmen*. Diese sind etwa mit den folgenden Aussagen zu umschreiben, die dem Artikel „Pragmatism“ der amerikanischen Stanford-Enzyklopädie der Philosophie entnommen sind:⁸⁵⁰

“we clarify a hypothesis by identifying its practical consequence” ... “the combination of anti-skepticism and fallibilism” ... “a return to common sense”.

Außerdem heißt es dort auch:

“pragmatism is accompanied by a rejection of a priori metaphysics and of intellectualist accounts of thought”.

Versuch einer systemimmanent „eigenen“ Deutung. Zu versuchen ist somit, aus bekannten *Bausteinen* die Logik des Liberalismus *mit deren eigenen Ansätzen* nachzuvollziehen.

Entscheidend für die Deutung des Liberalismus ist aber nicht die Sicht der großen Ahnherren des Liberalismus oder sonstiger Autoritäten. Ihre Dogmen bilden nur Angebote. Maßgebend ist der Blickwinkel der (gebildeten und ungebildeten) *Freien* selbst.

⁸⁵⁰ Hookway, Pragmatism, 2015 (Etwas weniger eingekürzt und zudem Hervorhebungen nicht im Original): "2. The pragmatist maxim ...the *pragmatist maxim* is a distinctive rule or *method* for becoming reflectively clear about the contents of concepts and hypotheses: we clarify a hypothesis by identifying its practical consequences." Siehe zudem: "4. The pragmatist tradition ...one mark of pragmatism is the *combination of anti-skepticism and fallibilism...a return to common sense and the facts of experience*";"6. Conclusion...Most pragmatists embrace a form of naturalism, employing a methodology which uses the *method of science* and is open to exploring the different kinds of methods that are employed in different sciences""pragmatism is accompanied by a *rejection of a priori metaphysics and of intellectualist accounts of thought*."

So genügt es für die sozialreale *Vorherrschaft* des Liberalismus als Leitidee, wenn aus dem Gesamtangebot liberaler Ideen sich auch eine vage nationale Art, und zwar die der gelebten demokratischen Verfassung und die des obersten Gerichts, herausentwickelt hat und dass sie üblicherweise gemeint ist und von der Mehrheit geheiligt wird.

Aus der staatspolitischen Sicht der *Demokratie* der Freien betrachtet bedeutet dies, dass dann die *Mehrheit* der *vielen Freien* faktisch über das Recht verfügen kann (nicht muss), einem der ihren in einem fairen Streitverfahren seine Freiheit oder auch sein Leben zu nehmen, dies zumal dann, wenn er einem anderen Freien Leben oder Freiheit nimmt und dies einerseits mit dem *Gemeinwohl* rechtfertigen und es andererseits auch zum Preis für die vorteilhafte Teilnahme am gelebten Gesellschaftsvertrag erklären kann.

So handelt es sich beim strengen Liberalismus auch nicht um ein echtes Dogma, was sonst auch seiner *pragmatischen* Grundhaltung widersprechen würde.⁸⁵¹ Der Liberalismus zielt also nicht in erster Linie auf ein positives absolutes Leitbild, das eine Gesellschaft hin zu etwas führen will, wie zur Achtung der allerhöchsten Menschenwürde und zur Verherrlichung des demokratischen und sozialen Rechtsstaates als solchem. Der Kern der Lehre von der Freiheit besteht vielmehr vor allem in der harten *Verneinung* und Ablehnung aller strengen *Bindungen an höhere Ideen oder Mächte*, und zwar solchen, die die wehrhaften Freien nicht bei Bedarf freiwillig als die ihren akzeptieren, also die

⁸⁵¹ Erneut zur Topik und zugleich zur Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus, siehe zudem: 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“ Erklärungs begriffen, siehe: Buchwald, *Begriff*, 1990, 95 ff.; Stegmüller, *Erklärung*, 1983, 116 f.

sie zu ihrem Nutzen per Vertrag eingehen oder sonst zu ihrer privaten Glückssuche benötigen. Freiheit heißt vor allem *Freiheit vom Zwang*.

Unterstellt man, dass diese eher männlich gemeinte Freiheit wirklich jedem Menschen zukommt, so wie auch die Menschenwürde den konstitutiv unvernünftigen schuldunfähigen Personen als Teil der Spezies Mensch zuzuschreiben ist, verkörpern also auch die Schutzbedürftigen (Kinder, Kranken etc.) die Idee von der angeborenen Freiheit, dann steckt in der Verherrlichung der „*Freiheit des Freien aufgrund seiner menschlichen Natur*“ doch auch ein Stück der alten Seelenidee, die typischer Weise auch mit deren *Eigenwilligkeit* verbunden ist. Insofern kann man dann von einer „freien Seele“ sprechen.

Aber den *Schutz-* und *Achtungspflicht* der Freiheit des Freien erkennt man sich innerhalb einer nationalen Demokratie wechselseitig zu. Die *praktische Freiheit der Freien und deren Bedingungen* entstehen damit erst durch die frei gedachte gesellschaftsvertragliche Zuerkennung und führen damit zu einer *personalen* Rolle. Diese Bedingungen der Freiheit, ihre Achtung und ihren Schutz kann man dabei auch weitgehend demokratisch frei ändern und in Kriegseinsätzen auch Leben und Leibesopfer verlangen.

Aus der Sicht des Dreiklangs von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ ist der Freie damit zunächst einmal von der strengen Logik der *Gleichheit* und der *Solidarität* befreit. Aber er kann beides zur Grundlage einer *freiwilligen Vereinbarung* erheben, an der auch er teilhat und aus *Großzügigkeit* anderen gewähren, und zwar vor allem dann, wenn es dem Freien willkürlich passt oder er meint, dass es dem allgemeinen Wohl (general welfare) diene. Die *Gründe* dafür ergeben sich für ihn und Seinesgleichen im *größtmöglichen Nutzen* für besonders Viele.

Wünscht er den Schutz seiner Rechte durch einen Staat, so bildet die Idee vom Gesellschaftsvertrag den üblichen Weg, einen solchen Staat mit anderen Freien zu vereinbaren.

Der Freie ist nach allem also zunächst einmal frei im Sinne des *status naturalis*, und er ist auch frei, etwa mit dem Gesellschaftsvertrag, den „status civilis“ zu vereinbaren, in dem er sich an eine nunmehr *im Einzelnen* demokratisch vereinbarte Regel, etwa des Strafrechts, zu halten hat.

Aus der Sicht der vor allem beim inneren Selbstbild ansetzenden Idee der Menschenwürde erscheint das innere Wesen des Freien von der *konkreten äußeren* Handlungsfreiheit (rückwärts) abgeleitet. Der freie Mensch haftet dann gleichsam wie in der Natur als ein Akteur für seine Taten. Frei ist der Freie von sich aus, weil er nach eigenem Bedarf und Wunsch seine Umwelt verändern kann.

Dort, in der Welt, aber stehen ihm, ganz im Sinne von *Hobbes*, andere Freie von gleicher Art⁸⁵² und mit *gleichen Interessen* gegenüber.

Ein Konkurrent und frei im Sinne von wild und gefährlich ist der Freie vor allem aus dem Blickwinkel der anderen. Diese lassen sich deshalb auch ihre Freiheit normativ, etwa durch anerkannte Eigentumsrechte, bestätigen und damit sichern. Die spätere *darwinistische* Idee des „*survival of the fittest*“ zeichnet sich dabei schon in *Lockes* Wort „*as they think fit*“ im Hintergrund ab. Aber der andere Freie ist zugleich nützlich, weil er zu einigermaßen verlässlicher Kooperation fähig ist.

So kann der Freie auch im Sinne von *Cicero* seine natürliche Wildheit selbst zähmen und sich freiwillig sogar im eigenen Interesse am Austausch in den *status civilis* begeben, und er wird dies auch tun, zumal wenn es für ihn praktisch und nützlich ist, etwa im Sinne des *Utilitarismus*.

Die Besonderheit der Freiheit, etwa gegenüber der Menschenwürde, ergibt sich daraus, dass mit ihr nicht der *Anspruch* auf *Achtung* untrennbar verbunden ist. Jeder ist danach „frei“, den anderen zu achten oder auch nicht. Denn der freie Mensch ist eben nicht zugleich auch der Nächste. Andernfalls wäre er nicht mehr frei, unter anderem darin, Gesellschaftsverträge abzuschließen oder auch im vernünftigen nationalen Interesse Kriege zu führen. *Kriege* sind nichts Ehrenrühiges, weil sie zum *Naturzustand* des Menschen ebenso gehören wie die Vernunft, sie im eigenen Interesse auch vermeiden zu können.

Jeder Mensch „ist“ danach also frei. Es fehlt nur der *Anspruch auf Achtung von Freiheit oder auch Leib und Leben*. Jeder Mensch ist frei (autonom), über das Gelten dieser Norm selbst zu entscheiden. Er

⁸⁵² Hobbes, *Leviathan* (reprinted), 1651/1962,, 94 f. 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.

wird es am ehesten im Vertragswege tun oder aber er unterwirft sich insoweit freiwillig einer entsprechenden Religion.

Liberalismus, Wechselseitigkeit und Vertrag. Vor allem im Fall einer Machtbalance, also unter gleich starken Eigentümer-Akteuren im *lockeschen* Sinne, die einander jeweils sonst gefährlich werden könnten, was bei fast allen erwachsenen Menschen der Fall ist, bietet es sich an, einen Freiheitsverzicht zu vereinbaren mit der Aussicht auf gegenseitigen zusätzlichen Freiheitsgewinn, kurz zum Zweck der Kooperation.

Den *Anspruch* auf die dem Akteur dann verbleibenden Freiheitsrechte kann man ihm auf der intersubjektiven Ebene gleichsam per *Vertrag* zuschreiben und auch aberkennen.

Aber alle Einzelverträge müssen möglichst durch eine Machtbalance, etwa durch reale Sicherheiten (Unterpfänder), unterfüttert sein. Der Generalvertrag, der Gesellschaftsvertrag muss also eine Demokratieform wählen, die auf „*checks and balances*“ beruht und die auch staatsfreie oder zivile politische Bewegungen anerkennt und fördert.

2. *Person-Perspektive*“. Wichtig ist für den status civilis der Andere. Jeder einen Vertragsschließende hat auch die „2. Person-Perspektive“ zu berücksichtigen,⁸⁵³ die sich aus der Wechselseitigkeit zwischen Du und Ich ergibt.

Die 2. Person-Perspektive regiert auch die Geisteswissenschaften. Der gedachte Gesprächspartner und nicht die Idee als solche bestimmt die wissenschaftlichen Veröffentlichungen in einem erheblichen Maße, was *Seher* zu Recht als „ad hominem“-Methode deutet.⁸⁵⁴ Man appel-

⁸⁵³ Siehe dazu Darwall, *Second-Person*, 2006, 3, rezipiert etwa von Hörnle, *Kriminalstrafe*, 2013, 52 ff.

⁸⁵⁴ „Zu Liberalismus und Strafe“ im Allgemeinen und zur Straftheorie Joel Feinbergs im Besonderen siehe Seher, *Liberalismus*, 2000, 20 f. („Das Nützlichkeitsprinzip als axiologisches Prinzip“), 21 ff. („Freiheitsprinzip als praktisches Prinzip“), 24 („Freiheitsprinzip und Utilitarismus“ sowie „Glückseligkeit als Selbstentfaltung - Mills-Menschenbild“), zudem: 28 ff. („*Das Freiheitsprinzip als Grund und Grenze staatlicher Strafbefugnis*“), 33 (und zwar in Bezug auf „lebenswichtige Interessen“ und damit, wie anzumerken ist, also nicht „Werte“). Ferner zu Feinbergs methodischem Pragmatismus: 39 (Feinberg verzichte „auf jede Art dogmatischer Letztbegründung“ und begnüge sich „mit einem di-

liert an den Leser und regt eine moralische Bewegung an (*Nussbaum*). Man verweist auf Emotionalisierungen, (Extrem-) Fälle, etwa um Folter zu begründen. Man veröffentlicht beeindruckende psychologische Experimente (*Milgram, Zimbardo* etc.) oder verwendet die für jeden Leser überschaubare Logik von ökonomischen Rollenspielen (Tit for Tat beim Gefangendilemma). Ebenso bricht man die Idee der Gerechtigkeit auf die praktische Chancengleichheit herunter (*Rawls*).

Die Vorzüge, die diese Art von Reduktion der Komplexität für eine demokratische Gesellschaft der Freien bildet, liegen auf der Hand. Sie werden (fast) direkt angesprochen und ernst genommen. Aber es wird ihnen auch suggeriert, dass dieses pragmatische Denken eigentlich ausreicht. Aus idealistischer Sicht fehlt der Abstand zur Sache, die Suche nach „objektiven“ Wahrheiten und der Glaube an (positive und vernünftige) Leitideen, die das freie Denken und das Wesen des im Willen freien Menschen mitbestimmen helfen, wenn er seine Autonomie verstehen und ausüben möchte. Der im Kern negativen Freiheit der Freien steht danach die positive Selbstbindung an die eigene Vernunft gegenüber.

Liberale Ethik und private Moral. Der Freie wird zwar typischer Weise nach der *Nützlichkeit* fragen und auch auf die *Machtfrage* achten, er mag deshalb auch moralfrei (amoralisch) erscheinen. Aber er kann sich gleichwohl auch an eine private Moral binden. Nur kann er sich auch frei wieder von ihr lösen.

Die Idee der Freiheit unterwirft sich also die Moral und damit auch die Idee der Unantastbarkeit der Menschenwürde. Sie gilt gleichsam nur und insoweit, als sie durch *Vertrag* vereinbart und mit *Macht* unterfüttert ist⁸⁵⁵ und auch nicht gewichtigen gegenläufigen Interessen widerspricht.

Ob nun aber die liberale Idee verfolgt wird, dass die Freien zur Kooperation oder zum höchstmöglichen Nutzen möglichst vieler Freier *wechselseitig* auf Freiheit verzichten oder darauf verwiesen wird, dass im Konfliktfalle die offenbar dann personal gedachte Würde eines

rekten Appell an die Person des Gesprächspartners“, im Sinne eines „ad hominem“ Argumentes).

⁸⁵⁵ Zum (vor allem liberalen) Verbund von „Macht und Vernunftgründe, Gerechtigkeit und Herrschaft“ siehe Forst / Allen / Haugaard, *Power*, 2004, 7 ff. , 7 ff. ("Power and Reason, Justice and Domination. A Conversation").

Menschen zurückzutreten habe, wenn die Würde anderer Menschen bedroht ist, meint letztlich dasselbe. Nach beiden Ansätzen ist das grundsätzliche Foltern für das Gemeinwohl erlaubt. Man kann sich nur noch über die Fälle streiten, in denen es gestattet ist.

Danach ist die Würde (der Freien) liberalen Deutungen des Rechts unterworfen. Sie dient nur, aber immerhin als ein Argument.

Liberales Recht, Verzicht auf Werte. Auf diese Weise gibt es das Friedens- und „*Freundesrecht*“⁸⁵⁶ nur *innerhalb* des jeweiligen Staates, falls der eigene Staat nicht mit anderen Staaten internationales Recht vereinbart hat. Ansonsten gibt es *kein ziviles*, sondern nur das *natürliche Recht*.

Eine zivile Person existiert nur innerhalb von zivilisierten Gesellschaften, die sich gegenseitig als solche gleichsam per nationalem Vertrag einer bestimmten Wir-Gruppe als freie Personen anerkennen. Dieser einfache In-Group-Ansatz⁸⁵⁷ erlaubt es auch, Ungleiche nicht einzu-beziehen, Sklaven und Frauen zu entmündigen. Er gestattet es aber auch, Unternehmen als „zivile Personen im Rechtsinne“ zu betrachten.

Wer letztlich als ein Gleicher gilt und mit wem Verträge abgeschlossen werden, bestimmt der Freie selbst, beziehungsweise der Gesellschaftsvertrag der Freien. Damit ist vom Grundansatz her ein demokratisch legitimierter *Ausschluss* aus dem Geltungsbereich im Sinne des Gesellschaftsvertrages ebenso möglich wie der *Einschluss*. Man muss nur jeweils genügend *andere Freie* davon überzeugen und eine politische Bewegung in Gang setzen. Von den privaten Interessen, den persönlichen Gefühlen und der eigenen Klugheit einer politischen Mehrheit von Freien ist jeweils abhängig, was Gesetz wird und ob und wie jemand als Freier agieren darf. Gewährleistet sein muss nur die Idee des Liberalismus.

⁸⁵⁶ Das deutsche Verfassungsrecht begreift jeden Strafgefangenen also weiterhin als „Nächsten“ oder „Bruder“ im Sinne von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“. *Scheffler* sucht den Gegensatz zum Feindstrafrecht, das etwa in den Terrorismusnormen steckt, zu Recht im „Freund-“ oder im „Bürgerstrafrecht“, siehe: Scheffler, Freund- und Feindstrafrecht, 2006, 123 ff., vgl. etwa: 146 („*Am weitesten ausgestaltet ist das ‚Freundstrafrecht‘ auf der Stufe der Bestrafung.*“); zum Feindstrafrecht im EU-Strafrecht, siehe seine Zusammenstellung, 127 ff.

⁸⁵⁷ Zum „Group thinking“ aus konflikttheoretischer Sicht: Schafer / Crichlow, *Antecedents*, 1996, 41 ff, 41 ff.

Der Liberalismus vermeidet auch die Anerkennung von abstrakten Werten, die das Handeln des Freien von außen ebenso beeinträchtigen könnten wie einst die Ethiken von staatstragenden Religionen. Das Eigentum etwa bildet somit keinen Wert an sich, der vom Staat geschützt werden muss, sondern es stellt einen selbstverständlichen vorstaatlichen und personalen „Status“ des Freien dar, der vielmehr vor allem *vor* dem Leviathan Staat geschützt werden muss.⁸⁵⁸

Der Freie und seine Unternehmen dürfen zunächst einmal dem Grundsatz nach alles, was nicht nachweislich gefährlich ist und ihm deshalb verboten werden darf. Der Freie hat dann aber für eventuelle Verletzungen anderer Personen zu haften (harm principle)⁸⁵⁹. Er hat notfalls bei zumindest grober Fahrlässigkeit hohe strafähnliche Geldbußen (punitive damages) an die Opfer und deren Streithelfer zu entrichten. Für dieses besondere Risiko müssen seine Unternehmen vielleicht *private Vorsorge* treffen, ansonsten aber hat der Vertragspartner und jeder private Verbraucher sich und seine Interessen selbst zu schützen. Dagegen hat der kontinentaleuropäische Staat, der die Unantastbarkeit der Menschenwürde und mit ihr das Leben zu sichern hat, die Pflicht, *öffentliche Vorsorge* zu betreiben. Bei lebensgefährlichem Tun muss

⁸⁵⁸ „Article the sixth: The right of the people to be secure in their persons, houses, papers, and effects, against unreasonable searches and seizures, shall not be violated, and no Warrants shall issue, but upon probable cause, supported by Oath or affirmation, and particularly describing the place to be searched, and the persons or things to be seized.” http://www.archives.gov/exhibits/charters/bill_of_rights_transcript.htm § (3. 6. 16). Die Präambel lautet dann auch nur: (Preamble) “We the People of the United States, in Order to form a more perfect Union, establish Justice, insure domestic Tranquility, provide for the common defense, 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.” <http://constitutionus.com/> (3. 6. 16, Hervorhebungen nicht im Original).

⁸⁵⁹ Als Argument für einen pragmatischen, weil nur negativen Utilitarismus, der auf die bloße Schadensvermeidung abstellt, grundlegend: Mill, *Liberty*, 1859/1988, 9: „*That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilised community, against his will, is to prevent harm to others.*“ Mill fügt dann an: „*His own good, either physical or moral, is not sufficient warrant. He cannot rightfully be compelled to do or forbear because it will be better for him to do so, because only part of the conduct of anyone, for which he is amenable to the society, is that which concerns others. In the part which merely concerns himself his independence is, of right, absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign*“.

der Unternehmer in der Regel den Beweis für die Ungefährlichkeit antreten oder für die Einhaltung der technisch möglichen Schutzstandards eintreten, falls nicht der Staat die Haftung im Interesse des überragenden Gemeinwohls übernimmt.

2. Pragmatische Freiheit von und zu: Herrschaft und wahren Dogmen, Religion und Moral, Gesellschaft, Gleichheit und Gesetzen; Bindung an Glückssuche und menschliche Natur

Anzufügen ist der Versuch, den Liberalismus von außen zu bestimmen und seine Eigenheiten in letztlich illiberaler, weil *dogmatischer* Weise aus einer Idee von ihm abzuleiten:

Liberalismus ist als Ismus eine wissenschaftliche Bezeichnung für eine menschliche Grundhaltung. Aus dem groben politischen Angebot von „Individualität (Freiheit), Ordnung (Herrschaft) und Kollektivität (Gesellschaft)“ wählt diese Sichtweise das Paradigma der individuellen Freiheit als vorherrschende Leitidee. Die Ideen der Ordnung, verkörpert in der staatlichen Exekutivmacht, und des Kollektivismus, etwa im Sinne der Verherrlichung der eigenen bunten Kultur (American way of life), existieren als Subsysteme weiter. Sie gleichen aus gesamtkultureller Sicht gemeinsam die Einseitigkeit einer jeden Leitkultur aus, wengleich auch sie nur von ihr mit eingefärbt in Erscheinung treten.

Der Liberalismus bildet eine vor allem politische Grundeinstellung, die typischer Weise einem Menschen eine *personale Rolle*, also die *des Freien*, verleiht.

Prinzip. Man hat dabei grob die negative Freiheit „von“ und die positive Freiheit „zu“ etwas zu unterscheiden.^{860 861}

⁸⁶⁰ Siehe zunächst The Stanford Encyclopedia of Philosophy, zu” liberty-positive-negative” (Hervorhebungen nicht im Original) “Discussions about positive and negative liberty normally take place within the context of *political and social philosophy*. They are distinct from, though sometimes related to, philosophical discussions about *free will*. Work on the nature of positive liberty often overlaps, however, with work on the nature of *autonomy*”. Carter, Liberty, 2016 , 1. Allerdings gibt es auch noch bestimmte Einfärbungen des *politischen Liberalismus*, erneut mit Carter: „Political liberalism tends to presuppose a negative definition of liberty: liberals generally claim that if one favors individ-

Das Prinzip des Liberalismus lautet: *Der Freie lehnt die öffentliche oder kollektive Unterwerfung unter irgendeine Form von ideellem, sozialem oder auch realem Fremdzwang ab. Insofern fordert er die Freiheit „von“ Zwang. Er aber ist bereit, sich ihm privat, nach Bedarf und Lust zu unterwerfen, er fordert zugleich die persönliche Freiheit „zum“ Selbstzwang.*

Der zweite Teil wird dabei weniger beachtet, weshalb der Liberalismus in der Logik des ersten Teils zu einer Art von Anarchie zu verkümmern scheint. So veranlasst die Suche nach dem Nutzen den Freien dazu, sich von Fall zu Fall oder auch generell über den Gesellschaftsvertrag, also *freiwillig* und möglichst *privat*, bestimmten Zwängen auszusetzen. Er *bindet* sich selbst.

Im Einzelnen:

Herrschaft. Den Kern bildet die Vorstellung der Freiheit („liberty“) „von“ fremder politischer Herrschaft und die Eröffnung der Möglichkeit „zur“ *privaten* autokratischen, und zwar auch tyrannischen *Herr-*

ual liberty one should place strong limitations on the activities of the state“. Dabei allerdings wird der Staat, beziehungsweise die Gesellschaft bereits vorausgesetzt.

⁸⁶¹ Siehe auch Gaus/Courtland/ Schmidt, Liberalism, 2015 . Sie unterscheiden die Sichtweisen des positiven, des negativen und des republikanischen Liberalismus. Zu letzterem, der wiederum eine *historische* Art von negativer Freiheit ist, führen sie aus: (Hervorhebungen nicht im Original, vollständige Literaturangaben aus ihrer Bibliographie eingefügt)“ 1. 4. *Republican Liberty*: "...An older notion of liberty that has recently undergone resurgence is the republican, or neo-Roman, conception of liberty which has its roots in the writings of *Cicero* and *Niccolo Machiavelli* (1950 [1513]) (Machiavelli, Niccolo (1950 [1513]). ((The Prince And the Discourses, L. Ricci and C.E. Detmold (trans.))). According to Philip Pettit, The contrary of the liber, or free, person in Roman, republican usage was the servus, or *slave*, and up to at least the beginning of the last century, the dominant connotation of freedom, emphasized in the long republican tradition, was *not having to live in servitude to another: not being subject to the arbitrary power of another.* (Pettit, 1996: 576) On this view, *the opposite of freedom is domination. An agent* is said to be unfree if she is “subject to the potentially *capricious will* or the potentially idiosyncratic judgement of another” (Pettit, 1997: 5 ((Pettit, Philip (1997), Republicanism: A Theory of Freedom and Government, Oxford: Clarendon Press.)))” Im Wort „agent“ zeigt sich die Bedeutung des Handelns und die Rollendefinition des Menschen als „Freien“ im nachfolgenden Sinne über die *Aktion*.

schaft über das Seine. So wählt der Freie in freier und geheimer Wahl unter Seinesgleichen die Richter, die Gesetzgeber und einen Wahlkönig auf Zeit, der wie alle Könige auch für die Kriegsführung zuständig ist.

Dogmen. Ebenso will der Freie sich auch nicht geistig von Dogmen beherrscht wissen, und zwar vor allem deshalb, weil öffentliche Dogmen dem *Leviathan* Staat dazu dienen würden, den Freien zu unterwerfen. Aus dem Gesellschaftsvertrag würde dann eine fundamentale Zwangsgesellschaft. Der Freie will sich vielmehr *privat* nach Bedarf für bestimmte Dogmen, dagegen oder auch gar nicht entscheiden müssen. Das öffentliche Credo des Liberalismus beinhaltet zwar auch einen Fundamentalismus, aber vorrangig einen Fundamentalismus von *negativer* Art.

Dogmen stellen für den Freien auch alle geistes- und sozialwissenschaftlichen *Theorien* dar, die er auch gern als schöne Künste von den Naturwissenschaften (Science) unterscheidet. Die Grundhaltung des Freien besteht insofern im *allgemeinen Pragmatismus*, den er aber mit seinem Recht auf die Wahl von *privaten Dogmen* verbindet, die er bei Bedarf wechseln und auf die er auch gänzlich verzichten kann. Privat frei ist nur derjenige, der sich auch auf dieser Ebene nicht an Dogmen bindet.

Grundsätzlich scheut der Freie um der Freiheit willen das kategorische *Allgemeine* und wählt stattdessen das *Analoge*, also die Methode der Ähnlichkeit von Konkretem. Die Analogie bildet das Allgemeine, also die Idee von etwas, nur im Hintergrund ab und führt zur halbkonkreten Typenbildung anhand von Modellfällen.

Auch die gesamte *Aufklärung* mit ihrem Kern der *Vernunft* wird damit zu einem guten, aber nicht zwingenden Angebot heruntergestuft. Auch an die Vernunft als solche will der Freie sich nicht gebunden wissen, den common sense im Konkreten weiß er dagegen zu schätzen.

Religion. Die Freiheit „von“ der Fremdherrschaft durch eine Staatsreligion, wie der katholischen oder der anglikanischen, bildet den historischen Kern der Freiheit von Dogmen und belegt mit der Hinwendung „zu“ den Freikirchen, dass damit gerade nicht der Verzicht auf Religiösität gemeint ist. Mit ihnen konkurriert im Privaten auch die *Aufklärung*, und zwar auch dann, wenn sie sich grundsätzlich offen für zusätzliche religiöse Rückbindungen zeigt.

Moral. Dasselbe gilt auch für eine allgemeingütige *Moral*, weil sie ein Dogma bildet, selbst dann, wenn sie aus der *Vernunft* abgeleitet wird. Der Liberale will auch insofern frei in seiner Wahl sein. Wirklich frei ist er, auch im Privaten, nur, wenn er auf eine ihn beherrschende *Moral* verzichtet, sie aber persönlich nach seinem Willen übernehmen kann.

Gesellschaft. Der Freie begreift sich zunächst einmal als frei von der Gesellschaft als solcher. Auch ihren *sozialen Zwängen* will er nicht ohne seine Zustimmung unterliegen. Er will sich privat und mithilfe eines Gesellschaftsvertrages für eine Gesellschaft (der freien Personen) entscheiden und will von Solidarpflichten für das Gemeinwohl als solches, soweit es geht, befreit sein.

Vertrag als private Gesellschaft. In diesem Sinne heiligt der Liberale auch den Vertrag, und zwar zumindest denjenigen *innerhalb der Gesellschaft* und unter Gleichen und Nächsten, den Peers. Mit ihnen bildet er kurz- und langfristige private Gesellschaften. Eine ideale größere Gesellschaft besteht für den Freien „logischer Weise“ aus einem privaten Netzwerk von *zweiseitigen* Verträgen, deren Gegenüber jeweils eine Art freie Person ist. Denn in zweiseitigen Verträgen ist jeder Partner unverzichtbar, ohne ihn zerfiel jede Zweiergesellschaft.

So wird auch der (exekutive) Staat als körperlicher *Leviathan*, in den USA sogar auf Bundes- und Landesebene, als eine Art von kollektive „Personen“ gesehen. Anklagen lautet auf „Staat versus freier Bürger“, und der Staat wird von einzelnen frei gewählten Personen vertreten. Offenbar sieht sich der Freie dann auch in einer privaten, zweiseitigen *Vertragsbeziehung zum (exekutiven) Staat*, in der es zu Vertragsstreitigkeiten kommen kann.

Ein *Vertragsversprechen* besitzt einen eigenen, aber gegenüber der Gesellschaft sekundären Wert an sich. Gefälligkeiten innerhalb privater Netzwerke werden erwidert („I owe you“). Selbst im Strafrecht ist mit der Staatsanwaltschaft ein dem Vergleich ähnliches „plea bargaining“ üblich. Die Idee des von den Gründungsvätern abgeschlossenen Gesellschaftsvertrages bestimmt zudem das Verfassungsdenken. „Pacta sunt servanda“, denn der Freie verbürgt sich nicht nur mit seinem Wort, er *haftet* auch für die Folgen. Seine Worte sind wie seine Taten sein Eigenes und für Gefahren, die von diesen ausgehen, *haftet* er im Sinne einer Gefährdungshaftung.

Gleichheit, Verallgemeinerbarkeit, Solidarität. Ein blindes dogmatisches Prinzip stellt auch die *egalitäre* Forderung nach Gleichheit (Equality) dar, die wiederum bekanntlich den Kern der Gerechtigkeit bildet, sofern diese mit *Kant* auf der Verallgemeinerbarkeit beruht. Auch von der öffentlichen blinden Unterwerfung unter dieses Prinzip, wie auch aller anderen Prinzipien, hält sich der Freie frei. Gerechtigkeit gilt es am Besten im konkreten Fall zu entscheiden und im Streit unter den Parteien *auszuhandeln*. Selbst der Verstoß gegen das harm principle erscheint nicht vorrangig als ein Tabubruch, sondern führt vor allem zum Schadensersatz, der sich mittelbar aus dem Bruch des Gesellschaftsvertrages ergibt und der nicht zwingend für Dritte und Fremde gilt.

Ein Minimum an *öffentlicher*⁸⁶² Gleichheit bildet allenfalls die Chancengleichheit, die aber vor allem Kinder und Jugendliche betrifft, die noch nicht für sich selbst sorgen und über sich und das Ihre frei entscheiden können. Denn wie das Credo „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ belegt, schränkt auch die Gleichheit die Freiheit ein. Aus einer systemischen Sicht ist zu vermuten, dass die Idee der Gleichheit gemeinsam mit derjenigen der Solidarität über solches Gewicht verfügt, dass beide das Übergewicht der Idee der Freiheit einschränken.

Aber *privat* und vor allem bei seinen vielen *Verträgen* kann und wird der Freie sich nach Bedarf und Möglichkeit auf den Gedanken der Gleichheit und ebenso auf die Solidarität einlassen.

Ebenso ist er auch nur privat und freiwillig bereit, sich karitativ zu zeigen. Denn dem vor allem auch *moralisch* eingefärbten Dogma der Solidarität mit anderen Menschen unterwirft er sich ebenfalls nicht. Dabei zeigt sich auf den zweiten Blick ohnehin, dass das blinde Prinzip der (öffentlichen) Gleichheit zugleich auch eine Art von (öffentlicher) Solidarität beinhaltet, weil es als Prinzip nicht nur auf die *Allgemeinheit* ausgerichtet ist, sondern weil es auch Allgemeinheit im Sinne von Zusammenhalt schafft.

Der Liberale lehnt also den öffentlichen *Egalitarismus* als kollektive Leitidee ab.⁸⁶³ Er hält sich aber für frei, entweder nach Bedarf und

⁸⁶² Dazu: Bormann, Vernunft, 2010, 71 ff.. 71 ff („Was verlangt die "öffentliche Vernunft"? Überlegungen zu einem Grundlagenstreit innerhalb des Liberalismus“).

⁸⁶³ Zum Egalitarismus siehe aus deutscher Sicht: "On the (Re)Construction and Basic Concepts of the Morality of Equal

Lust, sich dessen Grundsätzen von Fall zu Fall zu unterwerfen oder auch kleine lokale Gruppen mit leicht kündbaren Gesellschaftsverträgen zu bilden, die solche moralischen Ideen aufgreifen und etwa zur (etwa frei-christlichen) Pflicht erheben.

Gesetzesbücher. Der Freie scheut auch die Unterwerfung unter umfassende und *allgemeine* und somit ebenfalls blind gleiche, der Bibel ähnliche Gesetzesbücher. Selbst seine Verfassung will er nicht schriftlich als ein Gesetzeswerk ausarbeiten und damit künftig an ein höheres *Normensystem* gebunden sein. Er will seine einfachen Gesetze als „acts“ vielmehr nur für *einzelne Fallgruppen* und immer wieder neu von Seinesgleichen bestimmen und sie von den von ihm ausgewählten Richtern erklären und fortführen lassen. Die schriftlichen Begründungen der Richter dürfen deshalb auch nicht von besonders dogmatischer Art sein. Dagegen bilden die *Verträge unter Privaten* umfangreiche Regelwerke und sie enthalten viele gerichtliche erprobte Standardklauseln.

Objektive Wahrheiten. Die Idee der Freiheit muss sich auch auf die Wahrheitsfrage⁸⁶⁴ auswirken. Der Freie muss sich auch frei von objektiven Wahrheiten halten. Kritik, und zwar nicht von dogmatischer Art, sondern mithilfe von *Einzelfällen*, gehört zum Wesen der Freiheit.

Im *personalisierten Liberalismus* vertraut der einzelne Freie nur auf sich selbst und die von ihm gewählten *privaten* Kreise seiner Gleichen und Nächsten. Insoweit als der Freie sich der Sprache als seiner „eigenen“ bedient, gilt für ihn also die weiche und pragmatische Alltagswahrheit⁸⁶⁵ der *sprachlichen Begriffe*, etwa im Sinne von *Searle*⁸⁶⁶ Die

Respect" im Sammelband, "Do All Persons Have Equal Moral Worth? On "Basic Equality" and Equal Respect and Concern", Gosepath, Construction, 2015, 124 ff., 124 ff., und "The Principles and the Presumption of Equality" im Sammelband "Social Equality. On What It Means to Be Equals", Gosepath, Principles, 2015, 167 ff., 157 ff. Der Liberale verweigert sich grundsätzlich dem logischen Zwang, den "Konstruktionen" und „Prinzipien“ ausüben (sollen).

⁸⁶⁴ Dazu ausführlicher Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2015, 265 ff, 6. Kap. III („Drei Wahrheitslehren“) entsprechend dem dort vertretenen Drei-Welten-Ansatz, 246 ff., 6. Kap II (*Drei Welten: Idealistischer Humanismus, objektiver Naturalismus und kultureller Pragmatismus*).

⁸⁶⁵ Zu Pragmatismus und Wahrheit siehe etwa Rorty, Pragmatismus, 2005, 76 ff., 76 ff.

⁸⁶⁶ Searle, Mystery, 1992, p. 112 ("where consciousness is concerned, the appearance is the reality.").

erlebbarer Realität ist für den einzelnen Freien die für ihn überprüfbare Wahrheit. Den zweiten Wahrheitskreis bilden die Ansichten im Diskurs der realen Gleichen und Nächsten. *Allgemeine Wahrheiten* genießen kaum persönliches Vertrauen.

Auf der fachwissenschaftlichen Ebene und deren kleinen „Communities“ nähert man sich dann der Universalpragmatik von *Habermas*.⁸⁶⁷ Entscheidend sind aber die realen Personen und deren Ansichten. Insofern gilt eine Art von *enzyklopädischem Wahrheitsbegriff*. „Liberal“ zum Beispiel ist für den einzelnen Freien aber auch für die Communities der liberalen politischen Philosophen vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, dasjenige, was bekannte *Persönlichkeiten*, wie *Locke* und *Mill*, zum Wesen der Freiheit gesagt haben. Sozialreale Traditionen und Namen schaffen Vertrauen.

Eine kleine Reihe von weiteren Aspekten, die sich aus dieser Liste der Freiheiten „von und zu“ ergeben, kennzeichnet den Liberalismus vermutlich ebenfalls.

Einsamkeit und Vertrauen. Das Problem des *einzelnen* Freien besteht einerseits in seiner *Einsamkeit* und somit darin, dass er nur frei ist, wenn er persönlich bereit ist, alles -und auch jede Theorie- in Frage zu stellen und sich alles Wissen mit seinen *beschränkten Mitteln* anzueignen. Seine grundsätzliche Gewinnchance zeigt sich dann andererseits darin, dass er auf die Weise neue Ansätze erkennen und seinen Wissensschatz verbessern kann. Um der Einsamkeit als Individuum zu begegnen, kann er zwar in Gesellschaften eintreten und wird dabei kurze und überschaubare Vertragsbeziehungen den langfristigen, die ihn zu beherrschen drohen, vorziehen (müssen).

Aber schon für die *Arbeitsteilung*, ohne die auch wissenschaftlich kaum Neues zu ermitteln ist, bedarf es des Vertrauens und sie findet er selbst nur in seinen *Communities* und in den sozialrealen Traditionen. Er benutzt auch insofern *Gesellschaften*, mit denen er eine Art von Gesellschaftsvertrag abschließt. Aber der Freie muss gegebenenfalls dennoch auch bereit sein, diese Gemeinschaften zu wechseln oder neue Gruppen aufzubauen und auf andere Traditionen zurückzugreifen.

⁸⁶⁷ Vgl. Habermas, Diskurs, 1988, 348 f; zudem: Habermas, Universalpragmatik, 1976, 353 ff., 353 ff.

Wissenschaft. Zu überzeugen vermag der Freie seine Peers in der Wissenschaft aber auch nur über Experimente oder durch seine Anerkanntheit in der Gruppe, die wiederum eine wechselseitige zu sein hat, also zu einer Art von „Binnenkultur“ führt.

Selbst die Gesetze der *Naturwissenschaften* müssen vor allem durch Experimente mit „Trial und Error“ belegt oder falls unbewiesen, zumindest von einer großen Persönlichkeit, der die Allgemeinheit traut (wie *Einstein*) oder die die wissenschaftliche Community zumindest kennt, in die Diskussion eingebracht werden. Zugleich aber kann der Freie mit Seinesgleichen auch versuchen, privat die gesamte Evolution des Menschen zu leugnen. Auch die Deutung der Natur stellt für ihn nur eine Art von Dogma mit Wahrheitsanspruch dar.

Idealismus und Pragmatismus. Der (metaphysische) Idealismus vermeidet diese Probleme, indem er *vorrangig* auf die Schlüssigkeit von Theorien setzt und als Normativismus abstrakte Gesetzes- und Wertesysteme anbietet. Insofern ist bei deren Aufbau und der Pflege auch *Arbeitsteilung* möglich. Die Ideen, die eine Schrift enthält, rangieren vor dem Autor. Der Idealismus entrichtet dafür den Preis, dass er sich weit weniger stark an die Realität und mehr an das klare *Denken* bindet.

Eine Idee lebt selbstständig in einer humanen *Ideenwelt*. Sie wird dort von den Philosophen, wengleich nur in vagen Umrissen, gefunden, weil sie immer schon da war. Zumindest als historische „Meme“, also den Genen ähnlich, existieren die großen Ideen in den sozialrealen *Traditionen* ihrer Gesellschaften, falls sie nicht ohnehin, wie die Idee von der *Gesellschaft* als solcher oder wie die Idee von der wechselseitigen und der solidarischen *Gerechtigkeit*, einer Art von höherer *Naturidee* entstammen, aber gleichwohl nach besonderer kultureller Ausformung verlangen.

Der Freie hingegen begreift sich nicht in erster Linie als Philosoph, er muss zunächst einmal sich und das Seine erhalten. So bedient er sich im privaten wie auch im öffentlichen Bereich vor allem derjenigen Ideen, die er dafür benötigt. Er scheut sich aber, sich ihnen und vor allem der politischen Deutungsmacht ihrer philosophischen Vertreter zu unterwerfen.

Den Hintergrund des Pragmatismus bildet der Grundsatz des Freien, dass es dem Freien nicht um eine Idee als solche geht, sondern er vor

allem sein alltägliches und *konkretes Verhalten* für sich und vor allem vor Seinesgleichen, und zwar im Rahmen des Gesellschaftsvertrages rechtfertigen will. Die *Praxis des Zusammenlebens* rangiert deshalb vor der akademischen Theorie.

Der Liberalismus wird also nicht gedacht, sondern gelebt. Insofern bewegt sich auch diese Ableitung aus dem Freiheitsgedanken (von und zu) *außerhalb* des pragmatischen Liberalismus, und zwar zumindest insofern, als diese Deduktionen nicht durch faktische Beispiele, also empirisch belegbar sind.

Der Sache nach wird der *Pragmatismus* damit aber zu einem, wenngleich nur *negativen Fundamentalismus*. Man glaubt außerhalb des Privaten, also im öffentlich-politischen Bereich an scheinbar *nichts Konkretes* in bindender Form. Man glaubt kollektiv an die *Freiheit* von allen Arten von Herrschaft und an die bunte Privatheit im Übrigen. Dass in diese geistige Lücke der freikirchliche Gottesglaube stößt, liegt dann nahe.

Allerdings zeigt sich auf den zweiten Blick, dass sich der Freie dennoch an zumindest drei eng verbundene *Grundgedanken zurückbindet*.

Menschliche Natur, Utilitarismus und aktives Handeln. Außerhalb von Gesellschaften regieren den Freien die Regeln der *menschlichen Natur*. Fast schon im Sinne des Biologismus muss er ständig und ohne Muße nach dem *Nutzen* streben und bezeichnet dieses Bedürfnis als Glückssuche.

Aus dem liberalen Utilitarismus und zu dessen naturwissenschaftlicher Rechtsfertigung hat sich die *Evolutionstheorie* entwickelt und mit ihr das Grundprinzip des „*survival of the fittest*“. Dieser Gedanke kennzeichnet, sinnvoll gelesen, nunmehr auch die *ökonomistische Ethik* des Freien.

So weiß der einzelne Freie, dass er allein zu schwach ist und vor allem durch die Bildung von *lockeren Gesellschaften* von Freien, also durch das Mittel der *Kommunikation* und mit geschützter *Kooperation*, seine eigenen Freiheiten erweitern und erhalten kann. Erst für den *Krieg* muss er vor Ort in eine feste Organisationsform überwechseln.

Dazu genügt dem Freien die Bildung einer *einzelnen* (elitär gedachten) nur leicht übermächtigen Gesellschaft, die aber im Wettbewerb mit

anderen ähnlichen Gesellschaften von Freien stehen muss. Denn nur dann kann der Freie seine Gesellschaft gegebenenfalls auch zugunsten einer anderen wechseln oder, und vor allem, seine eigene Gesellschaft „verbessern“.

Die Idee einer –für ihn dann starren- Weltgesellschaft, die sich gar an große Gesetzbücher oder sonstige hoheitliche Regelwerke bindet, muss er ablehnen. Sie ließen keinen hinreichenden Wettbewerb mehr zu. Sie würden ihn beherrschen und ihn mit ihren Solidaritätspflichten unterdrücken.

Beherrschen und auch ausbauen müssen der einzelne Freie und seine Gesellschaft der Freien also ihre Fähigkeiten zur *Kommunikation* und *Kooperation*. Die alten intelligenten Techniken der *Schrift*, die Konzentration auf eine *Leitsprache* sowie der Ausbau der *Verkehrswege* haben schon frühe Handels- und Kolonisationskulturen geprägt. Hinzugekommen ist stets die Fortentwicklung der Waffentechnik. Diese Mischung und der stete Wechsel von Kooperation und Krieg bestimmen das Wesen einer Kultur der freien Herren.

Daneben steht das Privatrecht eines jeden Einzelnen auf *Autarkie* nach Innen und das Recht, sich privat auf überschaubare Gemeinschaften von Gleichen und Nächsten zurückziehen zu können.

Der Freie begreift sich dabei als *Akteur* und *Herr* seiner Handlungen. Vor der „menschlichen Natur“ derer, die mit ihm darum konkurrieren, schützt ihn erst der Eintritt in die Gesellschaft der Freien. Dafür muss er jedoch den Preis entrichten, auch im Sinne des Utilitarismus mit für das *Gemeinwohl* zu sorgen. Gegebenenfalls muss er im Krieg dafür auch sein *Leben* riskieren. Er müsste dies aber ohne den Schutz durch seine Gesellschaft ebenfalls und in größerem Ausmaße.

Allerdings regiert auch insofern die Idee der nützlichen *Kooperation*. Jeder Freie legt das *Gemeinwohl* im Einzelnen gemeinsam mit anderen vertraglich fest, indem er andere Freie etwa mit der Ausarbeitung und Auslegung von konkreten Gesetzen beauftragt, deren Tätigkeit öffentlich kontrollieren lässt und sie persönlich wieder- oder abwählt.

Zur *menschlichen Natur*, die auch die seine ist, gehören dabei alle bekannten *Beweggründe*, die *rationalen*, die *willkürlichen* und die *unbewussten*. Der Mensch kann sich zwar vernünftig verhalten, aber er sieht sich auch vom Dogma der Vernunft befreit, er muss also nicht

rational agieren und er tut es auch faktisch nicht. Seinen „Nutzen“ kann der Freie auch im Befriedigen von sogenannten niederen menschlichen Bedürfnissen sehen. Nur muss er dann den üblichen Preis dafür entweder rational mit einrechnen oder aber blind für sein von ihm unkontrolliertes Tun haften. Er kann aber, wie beim natürlichen Rachebedürfnis, auch für ein *zivilisiertes* Ersatzverfahren sorgen.

Negativ gelesen bedeutet dies, dass der Freie auf der politischen Ebene, also nicht im privaten Bereich, sich nicht von seinem *Körper befreien* will, etwa im Sinne des Buddhismus. Er glaubt, weil er die *Herrschaft* über das Seine will, fest an sein eigenes *aktives* „Sein“. Er leugnet auch den *ethischen Altruismus*, begreift ihn nur als eine Art von sozialer Versicherung und versteht die Empathie als ein biologisch nützliches Gefühl.

Insofern kann der Freie, der an die Herrschaft über das Seine glaubt, am Ende doch nicht auf einen positiven Fundamentalismus verzichten. Auch die absolute Freiheit will er also nicht. Sie ist ihm, dem Pragmatiker, zu dogmatisch.

Er weiß auch, dass seine Freiheit durch die *natürliche Umwelt* beschränkt ist, er sich aber immer mehr davon *erobern* kann. So unterwirft sich der Freie nolens volens einem *empirisch* ausgerichteten *evolutionären Natur-Fundamentalismus*.

Das *Naturbild* des Liberalismus kann allerdings nicht im Sinne der Subjekt-Objekt-Spaltung auf eine „tote“ physikalische Welt ausgerichtet sein. Der Freie muss alles zumindest vorrangig funktional und beweglich begreifen. Viele kleine Aktionen und Reaktionen und das Streben nach Überleben mit Kooperation oder Kampf bestimmen seine Welt.

Aus der Logik des Liberalismus ergibt sich auch eine *bestimmte Art von Religion*. Der Freie heiligt einen freien und absoluten Herrscher über das Eigene, also über seine Schöpfung und sein sonstiges Tun. Dieser göttliche Herr ist allerdings zumindest zur Gesellschaft und etwa einem Vertrag oder Bund mit den Menschen dann fähig, wenn und weil er ihre *Freiheiten* und sie als seine Ebenbilder will und als solche achtet, weil er sich frei dazu entschieden hat, mit diesen *Regeln* seine Schöpfung, also sein Eigenes noch weiter zu verbessern.

Dass sich dieser völlig freie Herr damit seinen eigenen Gesetzen autonom unterwirft und also eher als eine sittliches und nicht als ein völlig tyrannisch-freies Wesen auftritt, erscheint naheliegend. Diesen Gesetzen allerdings muss dann aber auch der Freie folgen.

Glaubt der Freie an einen dementsprechenden, freien Herrschergott, dann glaubt er auf der privaten Ebene doch an einen personalen „Geist“ und zumindest an dessen „höhere Freien-Ethik“.

Ein solches Gottesbild beinhaltet zudem jedoch eine *Dogmatisierung* des Liberalismus. Es stützt den Liberalismus, führt aber auch dazu, dass diese Art von natur-göttlicher Freiheitslehre nicht weiter *kritisch* hinterfragt werden darf.

Aus säkularer Sicht stellt ein solches Gottesbild aber auch nicht viel Anderes dar als eine Art der weltlichen Höchstidee von der (blind) evolutionären Selbstorganisation. Als Religion der Freien wird das „liberale Selbst“, also eine Art universaler Herrschergeist, nach außen projiziert, um den Einzelnen über seine *Psyche* mit zu regieren. Sie wird lediglich nicht unmittelbar als Teil der eigenen Natur begriffen, ist damit allerdings auch nicht von innen aus formbar.

Zurückblickend bieten sich diese Einsichten also dann an, wenn man versucht, das Wesen des Liberalismus weitgehend wenn auch nicht ausschließlich „logisch“ aus der „Idee der Freiheit“ abzuleiten und sich dabei nur im Hinblick auf die Rückbindung an die „menschliche Natur“ auf den sozialrealen Liberalismus einlässt.

Der liberale Pragmatiker wird diese Annahmen tolerant als eine private Meinung zur Kenntnis nehmen und höflich andeuten, dass er keiner solcher Ableitungen bedürfe, weil er sich gleich an der sozialen Realität orientiere.

In diesem Sinne ist zu versuchen, mit konkreten Fragestellungen weiter zu argumentieren, auch wenn dem Liberalen die *Reduktion* auf wenige schlagende Erläuterungen mehr entsprechen würde.

3. Liberaler Empirismus und Psychologismus, personale Ingroup-Outgroup-Trennung

Reichweite der Freiheit des Freien. Auch in der sozialen Realität bereitet es Mühe, Kinder, Alte und Kranke als vollwertige Freie und Demokraten zu betrachten. Ihre Versorgung muss deshalb in abgeleiteter Form im persönlichen Interesse der wirklich Freien liegen. Deswegen war schon darauf hinzuweisen, dass dem *egoistischen Liberalismus* das empathische Element der Solidarität zumindest auf der Staatsebene fehlt.

Aus diesem Grund bedarf es eines anderen Weges, um neben der politisch-aktionistischen Berücksichtigung des „allgemeinen Wohls“ (general welfare) die für jede Gesellschaft unabdingbaren karitativen Elemente aufzubauen und zu pflegen. Im Gegensatz zum deutschen Sozialstaatsprinzip, das zwar auch religiöse und sonstige karitative Einrichtungen fördert, aber sich für Mindeststandards der Sicherung eines menschenwürdigen Lebens verantwortlich weiß, geht die private Initiative vor.

Liberaler Glücks-Empirismus. Der Freie muss sich die Frage nach dem Wesen des eigenen „Glücks“ stellen und vor allem auch um die Art des Glücks der *Anderen* wissen. Der Utilitarist unter den Freien fragt zudem nach der Art und dem Umfang des Nutzens und dem Glück möglichst vieler. Die Antworten dazu gibt der „*Naturzustand*“ des Menschen, den wir der *Erfahrung* mit dem Menschen entnehmen. Damit ist der Weg zum *Empirismus* eingeschlagen.

Den Naturzustand beschreibt zum einen der Ökonomismus, der eine Form des Biologismus eines modernisierten *Darwins* darstellt. Beide sind historisch betrachtet gemeinsam gewachsen und gehorchen der Wettbewerbsidee des „survival of the fittest“.

Um sein Glück oder auch seinen Vorteil zu suchen, ist der Mensch sowohl zur privaten *Kooperation*, als auch zum privaten *Kriege* fähig und stets bereit. Ohnehin gilt der organisierte Kolonialkrieg schon lange auch als Geschäft, und der *Krieg* birgt generell eine Antriebskraft für Innovationen.

Aus der Sicht des Liberalismus gilt vermutlich, dass die Metaphysik sich als ein Produkt der *Muße*, des Innehaltens erweist. Er verlangt nach Schutzräumen, den *Akademien*, wie die Religionen nach Kirchen

und Klöster, und nach einer Art von Heiligung des Denkens, die ihm erst Autonomie und Achtung verschafft. Mit einem anthropologischen Bild beinhaltet der ökonomistische Liberalismus eine Religion des bürgerlichen Alltags, der hochaktiven „Eltern-Generation“.

Die Metaphysik bildet dagegen ganz im *sokratischen* Sinne ein Angebot der Eremiten im Elfenbein-Turm und der „Großeltern-Generation“ an die suchende Jugend, der „Enkelgeneration“. Als unabdingbar erweist es sich danach zwar für den Menschen, alle drei Phasen zu durchlaufen. Aber die *Hauptlast* tragen die Eltern. Auf der sozialen Ebene handelt es sich um die sich als frei begreifende und Steuern zahlende bürgerliche Mittelschicht. Ihr Anspruch auf Freiheit von Fremdzwang, und zwar auch von einer philosophischen Metaphysik, bildet deshalb zu Recht das Leitbild.

Alltagsphilosophie. Politologie und Soziologie sind inzwischen selbstständig gewordene Kinder der Philosophie, die den menschlichen Naturzustand ernst nehmen. Mit ihnen regiert die Erfahrung.

Die Ethik, als Wertelehre vom Guten, benötigt der Liberale auch nicht. Er verfügt stattdessen über die Lehre vom Nutzen, den liberalen Utilitarismus. Doch theoretische Politologie und Soziologie engen ebenfalls das Denken des Freien, das auf Handlungen bezogen ist, ein und lenken ihn vom Wesentlichen, dem Überleben im Alltag, ab. Alles muss für ihn am besten an *Modell-Fällen* ausgerichtet sein, die menschliches Verhalten als *Aktion und Reaktion* erklären. Die Vergeltung ist danach zwar ein natürliches Prinzip, aber sie ist zweiseitig zu verstehen. Die *kantsche* Verallgemeinerung zum kategorischen Imperativ erweist sich als unnötiges Dogma. Bestimmte notwendige Verallgemeinerung sollten dann als Einzelgesetze politisch ausgehandelt werden.

Sprachpragmatik und Holismus. In den Vordergrund rücken die Sprachpragmatik und holistischen Konzepte. Denn der Liberale verweigert sich reinen Dogmen (Ideen, Theorien). Aber er verzweifelt auch nicht an sich selbst, weil er sich in der (auch göttlich gedachten) Natur verankert. Deshalb muss er auch, sobald er eine rein säkulare Philosophie um ihrer selbst willen betreiben will, sie also nicht als politische Philosophie begreift, einem holistischen Ansatz zuneigen. In ihn wird er die Natur mit einbeziehen, besser noch die Natur vergeistigen.

Liberaler Psychologismus. Zudem erweist sich der Freie auch als ein einmaliges und autonomes *Individuum*, das, wie die Erfahrung lehrt, *nicht rational* voll fassbar ist. Den Freien steuern und regieren auch un- oder unterbewusste *innere Beweggründe*, die Teil seiner *Persönlichkeit* sind. Damit ist der *Psychologie* ganz im Sinne von *Hobbes* ein großes Feld eröffnet.

Die *Solidarität* wird, soweit sie auf der *nicht religiösen* Ebene verankert wird, wie *Nussbaum* mit ihren Thesen zeigt, nicht etwa über die Moral, also in Form der Vernunft eingeführt, sondern über das Un- und Unterbewusste und den politischen Ausbau der Psychologie.⁸⁶⁸ Im Übrigen aber bleibt der alte und voraufklärerische Weg, die Nächstenliebe nicht aus den Gründen der *eigenen Vernunft* zu üben, sondern auf der gemeindlichen Ebene der Kirchen als ein göttliches Gebot zu pflegen. Damit beschränkt der vorherrschende (us-amerikanische) Liberalismus (eines *Locke*) seine eigene Leitidee von der Freiheit durch die zivile Unterwerfung unter die kirchliche Ethik einerseits und unter die Gesetze der *naturgestützten* Psychologie des wilden Unbewussten andererseits.

Liberale Ingroup-Outgroup-Trennung. Das einfache personale *Ingroup-Outgroup-Denken*⁸⁶⁹ entspricht in etwa einem binären *Freund-Nichtfreund-Modell*, das im *Wechsel* zwischen dem „status civilis“

⁸⁶⁸ Siehe Nussbaum, *Emotionen*, 2014, 13. Siehe: 177 ff. („Eine Gesellschaft mit hohen Zielen: Gleichheit, Inklusion, Verteilung“); 210 ff. („Mitgefühl; Bei Menschen und Tieren“), 246 ff. („*Das radikale Böse*“: *Hilflosigkeit, Narzißmus, Beschmutzung*“), 310 ff. („*Patriotismus lehren: Liebe und kritische Freiheit*“), 388 ff. („Tragische und komische Feste: Mitgefühl wecken, Ekel überwinden“), 471 ff. („Die Feinde des Mitgefühls: Angst, Neid, Scham“), 567 ff. („*Wie die Liebe für die Gerechtigkeit wichtig ist*“).

⁸⁶⁹ Siehe aus der Sozialpsychologie und bezogen auf interne „Rassen“-Konflikte, deren Deutung sich allerdings zumindest bezüglich der *Aversionen* auch generell auf die Schwer und die Gang-Kriminalität und wohl auch auf die Wirtschafts- Kriminalität übertragen lässt, Powell, *Inequality*, 2005, 508 ff. („Inequality as Ingroup or Outgroup. Disadvantage: The impact of groups focus on collective guilt and interracial attitudes“), , 508 ff; Saguy / Dovidio / Pratto, *Contact*, 2008, 432 ff. („Beyond Contact: Intergroup Contact in the context of power relations“), , 432 ff.; Harth / Kessler / Leach, *Group*, 2008, 115 ff. („Advantage Group’s Emotional Reactions to Intergroup Inequality: The Dynamics of Pride, Guilt and Sympathy“), , 115 ff.; Lowery / Knowles / Unzueta, *inequity*, 2007, 1237 ff. („Framing inequity safely: Whites Motivated Perceptions of Racial Privilege“), , 1237 ff.

und dem „status naturalis“ besteht und danach in der (psychischen) *Natur des Menschen* angelegt ist (als „Groupishness“).⁸⁷⁰

Je *beweglicher* er zwischen und in Gruppen sein kann, je mehr Gruppen er selbst gründen und ändern kann, desto *freier* ist der soziale oder politische Mensch. Desto demokratischer kann er auch agieren. Auf diese Weise kann er auch im Sinne des Nutzens für möglichst viele, aber nicht zwingend alle, mit anderen Mitgliedern gemeinsam „Unfreundliche“ aus der Gruppe *ausschließen*, die sich nicht an die Regeln halten, die sich aus dem *Zweck* und der *Identität* der Gruppe ergeben (Peers, Neighborhoods, Communities, Companies, Movements). Dabei vermag der Einzelne seine Identität oder sein Ego mit dem der Gemeinschaft *emotional* zu verbinden⁸⁷¹, um sich und auch die Gruppe zu stärken.

Den großen Rahmen bildet zwar die nationale staatliche Hauptgemeinschaft, die Leben und Leib sowie den liberalen Way of life in organisierter Weise vor Feinden schützt und verbreitet, aber im Alltag bestimmen die Untergruppen das Leben. Der Freie ist der Mensch der vielen „freundlichen“ Gesellschaftsverträge. Mit der Idee der Freundschaft ist dabei ein überschaubarer Kreis vertrauter Menschen verbunden, deren Identität ein gemeinsamer Zweck, als „summum bonum“ bildet.

Der *Nicht-Freund* ist zwar ein Freier und er kann auch auf dem Wege über einen bilateralen (Gesellschafts-) Vertrag zum *Freund* werden. Aber ansonsten ist er allgemein nur eine Art von Gegenstand (*Objekt*) des Interesses der jeweiligen Gemeinschaft der Freien. Es geht also um die Aufspaltung in „In-Group“ und „Out-Group“, die sich jeweils

⁸⁷⁰ Lipgar, *Experiences*, 1998, 25 ff. , 27 (human being as a “group animal”).

⁸⁷¹ Swann / Gómez / Seyle / Morales / Huici, *Identity*, 2009, 995, 995 (“The interplay of personal and social identities in extreme group behavior.” Aus dem Abstract: “When people become fused *with a group*, *their personal and social identities become functionally equivalent*. Two hypotheses follow from this proposition. First, activating either personal or social identities of fused persons should increase their willingness to endorse extreme behaviors on behalf of the group.... In particular, fused persons were more *willing to fight or die for the group* than nonfused persons, especially when their *personal or social identities had been activated*.”) Second, because personal as well as social identities support group-related behaviors of fused persons, the 2 forms of identity may combine synergistically, fostering exceptionally *high levels of extreme behavior*.”).

auch ändern kann. Insofern liegt zunächst eine einfache Subjekt-Objekt-Trennung vor. Aber dieser externe Freie, und vor allem seine Gesellschaft, können sich vom *Nichtfreund* zum Feind entwickeln und erreichen dadurch einen besonderen und schon wieder liberalen Rang, den des mächtigen und dann auch „bösen“ Feindes. Vor allem aber kann er sich zu „bösen“ (kriminellen) Subkulturen zusammenschließen, mit denen es dann mit „guten“ Gegenkulturen (wie Polizei und Rechtspflege) umzugehen gilt. Insofern ist der Freie ein *politischer Mensch*, der nicht vor allem subjektiv „denkt“, sondern sich selbst *intersubjektiv als politischer Freier* begreift und fühlt und zudem auch derart *agiert*.

So regiert auch nach innen *neben* dem rationalen vorrangig „freundlich“ gemeinten *Ökonomismus*, der in seinem utilitaristischen Kern auf die Vorteile der *Kooperation* ausgerichtet ist, für *Verbrechen* das kalte *Objekt-Denken* der *sozio-psychologischen Kriminologie*, die mit eher deterministisch-empirischen Kriminalitätstheorien arbeitet und dann konkret in die Bekämpfung von bestimmten mächtigen „Feinden“ und deren Gruppen einmündet. Auch die heutige deutsche Kriminologie greift inzwischen weitgehend auf angloamerikanische Autoren zurück, während umgekehrt die angloamerikanischen Moralisten auf *Kant* und *Hegel* verweisen.

Die liberale Replik könnte lauten: Es genügt die Fähigkeit zur Empathie oder mit *Nussbaum* zur Liebe. „Harm“ im Sinne des Harm-Principles ist mit ihrer Negation verbunden. So bildet umgekehrt die menschliche Fähigkeit zur *Neutralisierung* von Empathie, der Aufbau von Antipathie einen emotionalen Teil von privaten Gewaltakten und kollektiven Kriegshandlungen. Ebenso begrenzt diese mit Affekten aufgeladene *Gewalt* die Freiheit der Vernünftigen. Sie enthält häufig die Missachtung von *Werten* und stellt typischer Weise das *abweichendes Verhalten* im Sinne des sozialen Konformismus dar. *Traumata*, *Scham-* und *Schuldgefühle* können durch Gewaltakte auf der Täter-, aber auch auf der Opferseite und bei sonstigen Anwesenden hervorgerufen werden.⁸⁷² Eine der großen Rechtfertigungen von Gewalt bildet die vertrauensvolle und auch emotionale Unterwerfung unter die höhere Gewalt zugunsten höherer Ideen, wie etwa der Gerechtigkeit als solcher oder unter das Gewaltmonopol des demokratischen

⁸⁷² Siehe etwa Demmerling „Scham, Schuld und Empörung. Moralische Gefühle und das gute Leben“, 2014, 115 ff., 115 ff. im Sammelband „Fragile Vielfalt. Gutes Leben zwischen Glück, Vertrauen, Leid und Angst“.

Staates. Man kann dann, wenn auch für den deutschen Sprachgebrauch ungewöhnlich, mit *Nussbaum* von der Liebe sprechen, etwa zur Gerechtigkeit. Alle diese Gefühle lassen sich auch aus der Sicht und im Verbund mit der *Empathie* deuten. Doch vermag der Freie darüber zu entscheiden, wem er Empathie zukommen lässt und wem nicht. Mit dem Gesellschaftsvertrag sind dies zunächst einmal nur die Vertragspartner, vor allem die lokalen Peers, die Gleichen und Nachbarn.

Moral, Werte oder auch die Antworten auf die Frage nach dem Guten leiten sich bei privatem Bedarf aus den Gefühlen des Menschen ab. Grundwerte benötigt man jedenfalls nicht im Range von fundamentalen öffentlichen Dogmen. Vielmehr zeigt das Recht auf „Pursuit of Happiness“ die Gefühlsebene an, der ein Präambel-Rang zukommt.

Die *ökologische Kritik* am Liberalismus setzt an der Kurzfristigkeit für die Bestimmung des Nutzens an, die untrennbar mit der Betonung der einzelnen Handlung und deren guten Gründen (reasons) verbunden ist⁸⁷³. Es fehle an der Langfristigkeit (im Sinne der Sustainability), weshalb man auf dem Weg zum „Postliberalismus“ sei⁸⁷⁴.

Die *Gegenkritik* lautet, sobald plötzlich konkrete Gefahren aufträten, werde gerade der Liberale ihnen sofort mit konkreten Maßnahmen begegnen. Zur Gefahrenabwehr habe er seine Exekutive mit dem Präsidenten an der Spitze gewählt. Aber im Vorfeld würden sich bei Bedarf entsprechende politische Bewegungen unter den Freien bilden, die eine derartige Sichtweise auf demokratische Weise zum Gegenstand der Gesetzgebung machen oder gar zum Teil des Gesellschaftsvertrages erheben würden. Unbewiesene Vermutungen, die im Dienst von *Dogmen* stünden, wie dem Ökologismus, gehörten in den privaten

⁸⁷³ Vgl. etwa aus dem Sammelband „Actions, Reasons and Reason“, Iorio, Reasons, 2015, 61 ff. , 70 (“In any case, the main purpose is to referring to reason as reason is, as one might suspect, *to give a reason to an action*” ... “to its relevant advantages” ... “presenting the action in a favorable light.” - Hervorhebungen im Original).

⁸⁷⁴ Heidbrink, Postliberalismus, 2015, 87 ff. , 87 ff. („Postliberalismus. Zum Wandel liberaler Gesellschaften und demokratischer Politik“ im Sammelband „Ordnungsbildung und Entgrenzung: Demokratie im Wandel“); Heidbrink, Paternalism, 2015, 173 ff. , 173 ff. („Libertarian Paternalism, Sustainable Self-Binding and Bounded Freedom“), im Sammelband “The Politics of Sustainability. Philosophical Perspectives”.)

Bereich, sie dürften nicht ohne Not dazu dienen, mithilfe der Staatsmacht die (öffentlichen) Freiheitsräume zu beschränken.

Die viel grundsätzlichere *moralische Kritik* lautet, wirklich *frei* ist nur der zur eigenen Moral fähige Mensch, andernfalls ist er -immer auch- einer göttlichen Ethik, der dunklen Natur oder dem blindmachenden Sog einer sozialen politischen Bewegung unterworfen.

Pragmatische Kritik an der irrealen Menschenwürde. Die *Gegenkritik* des Pragmatismus am kontinentalen Moralismus erklärt, der Mensch werde mit dieser Art der absoluten Würde von der Moralphilosophie in *irrealer* Weise überhöht. Er sei auch ein homo psychologicus. Die Menschenwürde wird ständig und überall auf der Welt verletzt. Die Differenzierung zwischen einer unverletzbaren inneren Würde und einem verletzbaren Anspruch ist künstlich und für die Praxis unbeachtlich. Wichtig ist, was *andere Menschen* dem einen Menschen antun können, und zwar vor allem, wenn hinter ihnen die Staatsmacht steht. Deshalb ist es der Hauptsinn aller *Verfassungen* und auch des *Rechts*, die jeweilige Macht und vor allem Staatsmacht zu zivilisieren. Der Einzelne hat Macht an den Staat abzugeben, und die übergroße Staatsmacht ist über das Prinzip der Gewaltenteilung aufzubrechen. Außerhalb von Staaten und zwischen souveränen Staaten gibt es ohnehin nur das Modell von freien staatlichen Akteuren. Das internationale Recht zeigt dort nur Wirkung, solange man sich ihm im Sinne der Wechselseitigkeit und Kooperation unterwirft.

Aus der Sicht des Liberalismus stärkt zudem die Idee der Unantastbarkeit der Menschenwürde in fast *kommunistischer* Weise die *blinde Gleichheit* auf Kosten der kreativen Freiheit, und zwar dann, wenn sie damit einhergeht, dass der Staat notfalls das Existenzminimum auch der erwachsenen Menschen zu sichern hat. Allenfalls *Chancengleichheit* und vor allem *private Vorsorge* lauten die beiden typischen und praktischen Lösungen des Liberalismus. Denn von seiner soziologischen Herkunft her ist er auf den stadtbürgerlichen und den ländlichen Mittelstand ausgerichtet. Für diese Gruppen ergibt der Vorrang des Schutzes des Eigentums praktischen Sinn, und Eigentum geht mit der Freiheit zur Selbst- und Familienvorsorge einher.

Das *eigene Haus* (my home, my castle) gilt dabei nicht nur als Schloss, sondern es verschafft dem Eigentümer ein dem Staate ähnliches eigens kleines Territorium, das dem eines englischen Freiherrn (Baron) aus der Zeit der magna carta von 1215 gleicht und typischer Weise eine Art von *Familienunternehmen* meint. Um das Haus zu

erlangen, verbürgt sich der Freie (und seine Familie) mit seinen Erwerbschancen und erhält dann auch privaten Kredit. Dieses Haus bringt er als Unterpfand und Element seiner Identität in seine *Gemeinde* mit ein.

Über das Bild und den Mythos vom eigenen Haus ist auch immer noch der Rückgriff auf den idealistischen Gesellschaftsvertrag zu erklären, nach dem umgekehrt zunächst die souveränen Gründungs-Familienväter alle diese Rechte besaßen und sie dann mit einem gemeinsamen Vertrag auf den Staat übertrugen. Aber in der Wirklichkeit handelt es sich auch bei der Unabhängigkeitserklärung der USA vor allem um einen staatlichen Machtwechsel, weg vom fremden Königtum und von fremder Staatskirche hin zur Demokratie und zur Privatreligion.

4. Interkulturelles Unverständnis, dreigeteilter Liberalismus

Liberalismus als Paradoxon. Aus wissenschaftstheoretischer Sicht stellt der Liberalismus eine Lehre dar, die der *Form* nach ein *absolutes Dogma* verkündet. Dessen *Inhalt* besteht vorrangig gerade darin, sich von allen Dogmen und den *Zwängen*, die mit ihnen verbunden sind, zu *befreien*. Es handelt sich um das *Dogma von der Negation von Dogmen*, das man als ein Paradoxon betrachten kann.

Die Auflösung besteht deshalb auch in der Ausformung eines Pragmatismus, der insofern sehr schlüssig jede Dogmatik zu vermeiden sucht. Wer den Liberalismus -auch- intrasystematisch, also aus sich heraus zu betrachten versucht, muss pragmatisch vorgehen. Der Liberalismus *existiert* für den Liberalen überhaupt nur in der sozialrealen Welt. Danach ist es, wie sich hier schon gezeigt hat, auch unangemessen, den Liberalismus abstrakt und ohne handfesten Bezug zu seiner sozialrealen Ausprägung in den USA zu erörtern.

Aber dem dogmatischen Paradoxon des Liberalismus entspricht in etwa die Irrealität der Unantastbarkeit der Menschenwürde. Sie soll -umgekehrt- zwar ganz *konkret* für jeden einzelnen Menschen gelten. Aber sie kann nur bezogen auf das *innere* geistig-sittliche Wesen des Menschen, das zudem einseitig ausgedeutet und idealisiert wird, sinnvoll erklärt werden. Doch soll das Verfassungsrecht im Kern eigentlich den *äußeren* realen Schutz von Menschen und deren Freiheitsrechten gewährleisten.

Insofern bietet der Liberalismus ein in sich einigermaßen schlüssiges Konzept, das allerdings auch nicht ganz ohne eine große und dogmatische Selbstgründungsidee auskommt.

Aus der Fernsicht ist also abzuwägen, und es ist wohl eine Art von *Gleichstand* festzustellen, der uns im Westen dazu nötigt und es ermöglicht, zwischen diesen beiden Leitideen zu wählen.

Wechselseitiges Unverständnis. Auch die hoch gebildeten „Gläubigen“ dieser beiden großen kulturellen Leitideen können einander vermutlich kaum recht verstehen. So zielen schon ihre jeweiligen Leitbilder auf verschiedene Fragen. Sie gehören verschiedenen Welten an.⁸⁷⁵

Der Idealismus von der universellen Unantastbarkeit der Menschenwürde zählt vorrangig zur *ersten Welt*, derjenigen der großen Vernunftideen, des Sollens, des Selbstsubjektes, von axiomatischen Gründen und höchsten Zielen.

Der Pragmatismus des Liberalismus bildet demgegenüber einen wesentlichen Teil der *Dritten Welt*, also des kleinen Lebens und der Glückssuche im Alltag, des Handelns und der Erfolge und des Scheiterns auf dem Markt, der realen Gewalt und der ständigen Drohung mit dem Krieg aller gegen alle, des kleinteiligen Kommunikativen und des Intersubjektiven.

Man lebt und man denkt in verschiedenen Welten.

Dreiteilung des Liberalismus aus kulturwissenschaftlicher Sicht. Nach dieser „Reduktion einer großen kulturellen Komplexität“, die von den drei Elementen der „Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität“ ausgeht, ergibt sich für den *Liberalismus* vielleicht und zugespitzt folgenden Dreiteilung, die eine *kulturwissenschaftliche* Sicht einnimmt und die soziale Realität der USA und deren vorherrschenden Binnenlogik beschreiben dürfte:

Die *Freiheit* des Liberalismus ist von *pragmatischer* Art und betrifft die kleine *Mittelwelt* des Alltäglichen. Der Liberalismus schafft und steuert diese mit dem intersubjektiven und nationalen

⁸⁷⁵ Dazu: Westerkamp, Formen, 2014, 1 ff. , 1 ff. („Formen und Kategorien des Nichtverstehens“) im Sammelband: „Formen des Nichtverstehens“.

Vertragsmodell des status civilis, den er mit dem Selbstbild von „We-, the people“, die nach privatem Glück suchen, zivil heiligt.

Den *Unterbau* bildet die *dunkle Seite* des (natürlichen) *Psychologismus* des Un- und Unterbewussten, die auch schon im Bild vom status naturalis in Erscheinung tritt. Der Psychologismus bewährt und erklärt sich im Politischen unter anderem mit dem Sog sozialer Bewegungen, die sich vielleicht sogar nach dem urdemokratischen Schwarmmodell der verflochtenen kleinen *Netzwerke* der Nächsten organisieren.

Den *Überbau* bilden für den liberalen Pragmatiker, weil und soweit er auf den Einsatz der theoretischen Seite der Vernunft verzichtet, der feste Glaube an *religiöse Über-Ordnungen*.⁸⁷⁶

Das große Übergewicht, das der pragmatische und intersubjektive Liberalismus als Leitbild genießt und auch genießen muss, wenn es ihm, wie es notwendig ist, gelingt, den beiden Zerrkräften der dunklen Psychologie und der göttlichen Erleuchtung zu widerstehen, zeigen seine politischen Auswirkungen. Psychologismus und Religion werden zunächst weitgehend ins *Private* des Freien verbannt. Allerdings ist es dann gerade dieser Schutzbereich des Privaten, der den Kern der Freiheit des Freien darstellt und ihm die systemische Macht und Kraft verleiht, überhaupt intersubjektiv tätig zu werden. Und der *Gesellschaftsvertrag*, kurz also die nationale (amerikanischen)Verfassung, erschafft sich nicht nur sein eigenes heiliges Volk. Er heiligt auch diese (offene) Art von Nation der Vertragsteilnehmer und erhebt sie zum Verfassungspatriotismus. Dabei wirken an ihm neben dem Privaten, etwa dem Eigentum und dem Markt, die beiden anderen Säulen

⁸⁷⁶ Siehe 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 von der Bill of Rights); 34 ff. (zum Ersten Zusatzartikel insoweit: „Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof...“ als „establishment clause“ und als „free exercise clause“). Zur Religionsfreiheit und der Idee des säkularen Staates in den USA siehe auch: Swomley, Liberty, 1987, 48 f. Zudem: Levy, Establishment, 1994, 105 ff. Zu den drei Stufen, die inzwischen zu verzeichnen sind (1) „secular purpose“, (2) „primary effect of advancement of religion“ und der übermäßigen Verwicklung staatlicher und kirchlicher Belange als „excessive enlargement“, siehe: Funke, Religionsfreiheit, 2006, 124 ff., 160 ff.

mit, die dunkle Kraft der Psychologie in den Privaten und die Rückverankerung im Glauben der Privaten.

Deshalb muss die Idee von der *Zivilreligion* in den USA auch einen ganz anderen Zuschnitt offenbaren. Auch erscheint es als zwingend, keine großen eigenen *Gesetzbücher* aufzustellen, mit denen der Pragmatiker abstrakt gebunden wäre.

Gesamtwestliches. Der Menschenwürde-Idealismus versucht dagegen, so wird die *Gegenkritik der Pragmatiker* lauten können, die dunklen Kräfte der Psychologie und die heimliche Macht der Religion durch eine große (*platonische*) *philosophische Fiktion* zu ersetzen und ihr etwa mit Riten sozialreale Geltung zu verschaffen. So kann man es in der Tat sehen.

Aber aus der Fernsicht enthalten beide Ansätze dennoch dieselben Grundelemente, Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Sie sind nur unterschiedlich verankert und ausgeprägt. Beide Sichtweisen haben sich im Westen zudem neben-, gegen- und miteinander durchgesetzt. Vermutlich ergänzen sie einander auch, und zwar aus der *gesamtwestlichen* Fernsicht.

So ist zumindest auf der Vernunftebene, die der *philosophische Individualismus* einnimmt, zwar von einer *Entscheidung* zwischen beiden Ansätzen zu sprechen. Aber der Pragmatiker wird dazu neigen, es schon abzulehnen, dass sich eine solche klare Alternativität überhaupt eröffnet, denn über die (natürlichen, sozialen oder auch göttlichen) Realitäten des Menschlichen, die sich überall zeigten, könne man nicht entscheiden, sondern nur mit ihnen umgehen, und zwar am besten von Fall zu Fall. Insofern genüge es, dass er zumindest *privat* sowie in *Politik* und *Wirtschaft* ein freier Akteur sei, und es reiche aus, sich für den Schutz dieser Freiheit einzusetzen, was am Enden bedeuten mag, dass es hinreicht, nicht etwa nach der Ethik als solcher zu fragen, sondern sich mit den jeweiligen *Fachethiken*, also mit „ethics“ im Plural zu beschäftigen, also denen für das private Recht, die Politik und die Wirtschaft.

5. Ein Versuch: drei Rechtfertigungen von Freiheits- und Todesstrafe

Freiheit des Freien, Lebensschutz und Todesstrafe. Das *Leben* des Freien ist zwar die faktische Basis für dessen Handlungsfreiheit. Aber

der Freie kann auch über sein Leben verfügen, zumindest kann er es riskieren. Einen *Anspruch* auf Achtung seines Lebens besteht nur insofern, als er ihm von den anderen Freien etwa gegenseitig per Gesellschafts-Vertrag zuerkannt wird, wie er auch ihnen eines solches Recht vertraglich zuerkennt.

Doch das Recht zu töten, etwa als Todesstrafe, ist mit der Idee der Freiheit auch nicht ohne weiteres zu verbinden. Immerhin bildet das Leben die *faktische* Grundlage der Handlungsfreiheit und damit auch des Freiseins des Freien. Entsprechendes gilt wohl auch für eine tatsächlich *lebenslange Freiheitsstrafe*, die ohne Aussicht auf Aussetzung verhängt wird und bei der auch eine Begnadigung faktisch ausgeschlossen ist. Dabei geht es um den Versuch der positiven Begründung aus der Sicht des Liberalismus und nicht um ein Verdikt aus der Sicht der Menschenwürde-Idee.

Der einfache und übliche Ausweg zur *Begründung der Todesstrafe* aus der Sicht des Freien ist deshalb derjenige, zunächst einmal *negativ* auf die Unantastbarkeit der Menschenwürde zu verzichten, zweitens stattdessen zunächst einmal deren Kern, die Idee der *Freiheit*, absolut zu setzen und jede Verletzung des „no harm principles“ als einen Unrechtsakt zu begreifen. *Schadensersatz* zu fordern, liegt dann nahe. Aber Strafe im Sinne des Liberalismus mit dem *Entzug von Freiheit*⁸⁷⁷ zu ahnden, erscheint zunächst einmal als widersprüchlich, allerdings nicht weniger als die Verletzung eines Rechtsgutes mit der Verletzung eines Rechtsgutes zu ahnen. Jedoch steht beim Liberalismus die einzelne Person des Freien im Mittelpunkt, sei er Täter oder Opfer, und nicht die alles überwölbende und durchdringende allgemeine Wert-Idee.

⁸⁷⁷ The Stanford Encyclopedia of Philosophy: Bedau / Kelly, Punishment, 2015 (Hervorhebungen nicht im Original :“Punishment under law (punishment of children in the home, of students in schools, etc., being marginal rather than paradigmatic) is the authorized imposition of *deprivations—of freedom or privacy or other goods to which the person otherwise has a right, or the imposition of special burdens—*because the person has been found guilty of some criminal violation, typically (though not invariably) *involving harm to the innocent*. (The classical formulation, conspicuous in Hobbes, for example, defines punishment by reference to imposing pain rather than to deprivations.)”. Zu Hobbes ist anzumerken, dass Freiheitstrafe zunächst einmal Freiheit voraussetzt, die damals nicht jeder besaß, hingegen aber jeder über einen Körper verfügte.

So ist auch in den USA die liberale Begründung des *Strafens* offenbar nicht klar⁸⁷⁸, so dass es sich anbietet, mithilfe von liberalen Gedanken nach solchen sinnvollen Begründungen zu suchen, die über den bloßen pragmatischen Hinweis auf die Existenz eines starken Strafbegrüfnisses in der liberalen Gesellschaft hinausgehen.

Es eröffnen sich gleich *drei probate Begründungstränge*:

Der eine Weg. Man kann nun erklären, wer Taten begeht, die zuvor mit der Todesstrafe bedroht wurden, habe sich *frei* für das Risiko, so bestraft zu werden, entschieden. Er *übertrage sein Recht auf Leben*, jedenfalls für den Fall eines entsprechenden ordentlichen Urteils seiner Peers, auf den Staat, der auch nur die demokratische Gemeinschaft der Freien vertritt.

Man kann auch argumentieren, dass der Freie sein Leben schon grundsätzlich mit in den *Gesellschaftsvertrag* eingebracht habe, der neben der Wehrpflicht auch die Grundnormen des Strafrechts enthält.

Freiheit zum Verzicht auf die Todesstrafe. Das eigentliche Problem stellt sich mit dem zweiten Akt: Die Zivilgesellschaft muss sich zunächst einmal als Herrin über das Leben eines Freien begreifen, als *Eigentümer* von Menschen. Zudem muss sie wie ein Eigentümer über eine Sache frei entscheiden, das Leben dieses Menschen zu vernichten. Es steht aus der Sicht des Freien-Modells *im Belieben* eines jeden westlichen Gesetzgebers, auf die Todesstrafe zu verzichten. Auch der Seitenblick auf die Praxis, die für den Liberalismus besonders wichtig ist, belegt, dass der Verzicht auf die Todesstrafe nicht zur Not und ins Chaos führt, diese also nicht zwingend notwendig wäre. Es handelt sich auch insofern um eine *freie* (gesetzgeberische) Entscheidung einer Demokratie. Die Demokratie könnte sich im Übrigen also auf den Gesellschaftsvertrag berufen, ohne unmittelbare Not muss sie es aber nicht. *Gnade* kann die Gesellschaft deshalb, zumindest in ausgewählten Fällen, ebenfalls üben.

⁸⁷⁸ The Stanford Encyclopedia of Philosophy: Bedau / Kelly, Punishment, 2015 (Hervorhebungen nicht im Original: “Perhaps this is an exaggeration; one might argue that since it is *unclear just what a liberal view of punishment really is*, successfully undermining it is equally uncertain. *Liberalism in punishment*, it is true, has no canonical formulation; instead, it has been *multiply ambiguous* during its career of more three centuries...”)

Der zweite Weg. Der übliche Grund für die Todesstrafe besteht darin, sich irrigerweise auf die liberale goldene Regel der Wechselseitigkeit des „Wie Du mir, so ich Dir“ (Tit for Tat, do ut des) zu berufen. Aber der Getötete selbst kann nicht mehr reagieren, obwohl dieser Satz die eigene *Handlungsfreiheit* voraussetzt, den wechselseitigen Verzicht auf einzelne Handlungsfreiheiten meint⁸⁷⁹ und insofern eine Art von Marktregel des Gebens und Nehmens ist.

In Wirklichkeit *unterwirft* man sich mit diesem Argument blind der natürlichen oder mit *Kant* der allgemeinen Idee der Wiedervergeltung und will zudem die emotionale Seite bedienen, die lautet, auf diese Weise das Recht zur *Selbstjustiz* zu kanalisieren, das in Lynchjustiz überzugehen droht.

Rückgriff auf vorstaatliches Naturrecht. Dabei wird aber typischer Weise übersehen, dass im Mittelalter das Recht zur Wiedervergeltung zunächst einmal eine Art von *Kriegsrecht* zwischen freien Sippen (Clans) und ihren Führen war und allenfalls zwischen freien Krieger galt, die meist auch noch Hilfskräfte hatten. Es galt insbesondere für die Tötung von Mitgliedern einer Lebensgemeinschaft und war deshalb kein Recht auf Wechselseitigkeit zwischen Individuen, sondern zwischen Gruppen (Sippen). Reagieren können und wollen wie heute die Angehörigen und vor allem die mit den Angehörigen mitfühlenden Nachbarn, die den Mord in vorstaatlichen Zeiten zugleich als Verletzung der Familienehre ansahen. Die Vergeltung mit dem Gleichen traf dann die andere Familie, die mit der Rache­tötung eines ihrer Mitglieder jedoch ihre kollektive Handlungsfreiheit behielt.

Fürchten mussten die Clans nur die „ewige Wiedervergeltung“. Deshalb, und das wird auch oft übersehen, konnte der Mord auch vielfach mit *sonstigen Bußen* abgegolten werden.

Ferner müssten dann folgerichtig eigentlich auch die Angehörigen über die Vollstreckung der Todesstrafe endgültig entscheiden.

Dennoch bleibt von außen der Eindruck, dass das Prinzip der Liberalität aufgegeben wird und dass hier zugespitzt ein *Menschenopfer zugunsten der Idee der Gerechtigkeit* stattfindet.

⁸⁷⁹ Dazu ausführlicher Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2015, 327 ff. („Gerechtigkeits-Naturalismus 1: „Druck und Gegendruck“, „goldene Regel“ und „Tit for Tat“ als evolutionäres Kooperationsprinzip“).

Der *dritte* und *schlüssigere Begründungsstrang*. Man kann erklären, wer andere Menschen vor allem eigennützig tötet, der *kündige* gleichsam und wiederum freiwillig den *Gesellschaftsvertrag*, der wiederum seinerseits auf der Idee der Vertragsfreiheit der Freien beruht. Der Mörder schließe sich selbst aus der Gemeinschaft aus, wenn und weil er sich ausdrücklich wie ein *Feind*⁸⁸⁰ verhalte. Deshalb sei er *rechtlos* und dürfe nach Belieben oder auch nach Kriegsrecht getötet werden.⁸⁸¹ Er mag für sich ein *Freier* sein, aber er ist auf sich gestellt. Er gilt für die Mitglieder des nationalen Gesellschaftsvertrages nach der faktischen Kündigung nicht mehr als Person, die weiter anzuerkennen ist. Er ist zunächst einmal negativ eine „*Un-person*“, und damit eine Art von entpersonalisierten nacktem Menschenobjekt. Insofern ist der Begriff des Feindes sogar missverständlich, er gilt nur für Straftäter,

⁸⁸⁰ Der Begriff des „Feindes“ wird auch innerhalb des deutschen Strafrechts, aber letztlich mit zum Teil ähnlichem philosophischem Hintergrund verwendet. Zur viel diskutierten These vom Feindstrafrecht durch *Jakobs*, die im Kern eine sozialreale Analyse einer doppelstürigen deutschen Kriminalpolitik darstellt, aber bei *Jakobs* auch von einer besonderen systemischen und generalpräventiven Deutung des Strafrechts im Sinne von *Luhmann* begleitet ist: *Jakobs*, *Kriminalisierung*, 1985, 735 ff. („*Rechtsgutsfeind*“ in Abgrenzung zum „*bürgerlichen Strafrecht*“ (783) etwa bei der Terrorismusabwehr, wie auch bei bloßen Rechtsfriedensstörungen). Siehe dazu auch: *Saliger*, *Feindstrafrecht*, 2006, 756 ff., 757, zu *Jakobs* Ansatz des Feindstrafrechts: („holistischer“ Vermengung von Bewertung und Beschreibung im Sinne *Hegels*); 759 ff. (zum kritisch-analytischen Wert des „Feindstrafrechts“); 761 ff. (zum „totalitären“ Charakter des „Feindstrafrechts“, aber auch zur „*legitimen Koexistenz von Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht*“); letztlich handelt es sich um die alte Verwicklung von Prävention und Schuldstrafrecht.

⁸⁸¹ Zum Seitenblick auf die entsprechende *französische* Idee der Strafe als *defense sociale* und zum Begriff der *Unschädlichmachung*, siehe: *BVerfGE* 45, 187 ff., 257 ff. Aber siehe folgerichtig auch *Ruske*, *Schuld*, 2011, unter dem Titel „Ohne Schuld und Sühne. Versuch einer Synthese der Lehren der *défense sociale* und der kriminalpolitischen Vorschläge der deutschen Hirnforschung“, vgl. etwa 152 (zur neuen Sozialverteidigung von *Ancel*), 195, 200 (zum Anschein und Empfinden von Freiheit), 282 (als Synthese, nicht die Moral, sondern der Mensch solle im Vordergrund stehen): sowie die aus moralischer und politischer Sicht berechtigte Kritik daran von *Joerden*, *Menschenwürdeschutz*, 2015, 75 ff., 77 (Danach „verlieren nicht nur Begriffe, wie „Freiheit“ und „Schuld“ ihre herkömmliche Bedeutung, sondern auch Begriffe wie „Ich“ und „Verantwortung“ und damit jene von „Pflicht“ und „Recht...“; der Mensch sei ein „maschinell funktionierendes System ohne Freiheit...“, das Zusammenleben von Menschen sei „eine Interaktion eben jener maschinenähnlichen Systeme“ sowie: das Strafrecht diene nur noch der „reinen Gefahrenabwehr“).

die denselben Rang wie Staatsfeinde erlangt haben. Die einfachen Straftäter, mit langwährenden Strafen wegen Tötungsdelikten, bilden vorrangig Objekte der Kriminalpolitik. Denn sie schaffen „Verwirrung“ unter den Freien, der es zu begegnen gilt.

Die Idee des Gesellschaftsvertrages mag zwar eine Fiktion sein. Aber man kann auch pragmatisch darauf verweisen, dass alle erwachsenen Freien die bestehende Verfassung kennen und ihre gegenwärtige Handhabung akzeptiert haben. Sie hätten doch andernfalls unbehindert auswandern können, und sie vermögen den gegenwärtigen Generalvertrag ja auch noch mithilfe politischer Bewegungen zu verändern.

Aber der Freie, der die Todesstrafe rechtfertigen möchte, kann auch noch *vorher* beim Gesellschaftsvertrag, lies der Verfassung ansetzen und erklären, beim Vertragsabschluss habe man auch frei vereinbaren wollen, den *natürlichen Emotionen* ihren Platz in der Gesellschaft einzuräumen. Diese „Restwildheit“, die aus dem *status naturalis* stammt, bildet dann den Gegenstand des Gesellschaftsvertrages. Vor allem im Fall des Mordes werde der Mörder so behandelt, wie er sich verhalten habe und gelte als aus der Gesellschaft ausgeschlossen, zumal dann, wenn er sich auch hätte anders verhalten können.

Da Mörder nicht mehr aus der Gesellschaft vertrieben und „im Walde“ frei getötet werden (können). existiert innerhalb der Friedensordnung, die die Zivilgesellschaft der Freien sich mit ihrem Gesellschaftsvertrag geschaffen hat, ein *Reservat* oder eine Enklave des *status naturalis*, in der die demokratischen Herrscher zugleich ihre *Übermacht* mit der Tötung von „wildem Menschen“ in einem Ritual demonstrieren oder Gnade üben können. Es handelt sich bei einem so gedeuteten Freienrecht um eine Fortentwicklung des *römischen Rechts*, das zwischen Bürgern und Rechtlosen trennt, das aber eben auch die Art der *Vollstreckung* zivilisiert. Es nutzt den Akt der Tötung, gern auch im Beisein von Angehörigen, nicht mehr zur öffentlichen Unterhaltung, aber doch auch zur öffentlichen Belehrung.

Allerdings zeigt sich die Gesellschaft der Freien ansonsten auch als eine Gemeinschaft von *typischerweise Vernünftigen*.

Zwar könnte eine Gemeinschaft der Freien auf den ersten Blick über ihre Legislative *frei entscheiden, wann und weswegen sie die Todesstrafe verhängt*. Dann allerdings würde sie vermutlich viele ihrer Mitglieder durch freiwilligen Austritt an eine *Gegengesellschaft*

verlieren, die sie gründen könnten. Der *Lebensschutz* muss schon das Prinzip ihrer Gemeinschaft sein und Tötungen klar begrenzt werden.

Im Übrigen aber genügen vielfach politische ad hoc-Gesetze. Denn das Prinzip der grundsätzlichen *Verallgemeinerbarkeit* widerspricht dem Liberalismus und das *Fallrecht*, an dem die Bürger als Mitrichter beteiligt sind, erweist sich als freiheitlicher und pragmatischer. Insofern passt auch die kategorische *Unantastbarkeit* der Menschenwürde nicht zum Freienrecht.

Gerechtigkeit und Gnade. Auch tritt an dieser Stelle die ethische Idee der *Gerechtigkeit* hinzu. Sie ist als ein wichtiger, aber allein nicht hinreichender *Teil* des Gesellschaftsvertrages zu betrachten, und zwar vor allem dann, wenn er keinen *zusätzlichen* Freiheitsgewinn durch Kooperation bringt, sondern den Freiheitsverlust nur strafweise ausgleicht. Vereinfacht dürfen deshalb auch nur egoistische Tötungen und Hochverrat mit der Todesstrafe geahndet werden.

Auch gesellt sich immerhin die staatliche „willkürliche“ *Gnade* hinzu und setzt sich an die Stelle eines Anspruchs auf diejenige Mitmenschlichkeit, die Teil der Menschenwürde ist. Die Barmherzigkeit wird dann im Übrigen ebenfalls „freiwillig“ von Mitgliedern der Zivilgesellschaft als *caritas* angeboten. Sie versuchen auch mit Rechtsmitteln und *politischen Petitionen*, Gnade zu erwirken.

Auf *Thomas von Aquin* geht der viel zitierte Satz zurück:

„*Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit ist Grausamkeit; Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit ist die Mutter der Auflösung.*“⁸⁸²

Er verlangt offenbar die kulturelle Suche nach einer Mitte zwischen beidem.

Zusammenfassende Betrachtung. So verfügt jede *konkrete westliche Rechtskultur* über ein eigenes buntes Geflecht von Verhaltensweisen und Einstellungen, die sich insgesamt einigermaßen *ausgleichen*. Hier bildet zwar die *us-amerikanische Zivilisation* erkennbar den Hinter-

⁸⁸² Thomas von Aquin, Kommentar zum Matthäus-Evangelium 5, 2 (Pieper Nr. 361), Aquin, Matthäus (Piper), 1270/2011 Nr. 361. Siehe auch Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999, Buch V, 14. Kap. (1137 b).

grund für den Liberalismus, aber im Grundansatz geht es um den Vergleich *zweier Leitideen*.

Die Idee der Freiheit sollte vor allem auf der *prozessualen* Ebene der agierenden und der urteilenden Freien dazu zwingen, etwa im Falle der Todesstrafe zumindest wie folgt „frei“ zu argumentieren, und zwar nach allem

gegen die Idee der Menschenwürde, die es verbieten würde, bessere *zivile Gründe* ins Feld zu führen, wie etwa nachzuweisen, welcher hohen Nutzen sie für den Schutz des Lebensrechtes andere Freier bietet oder

sich offen zu *Reservaten* und dem guten Sinn von *Kriegsrecht* für die Freiheit der Freien zu bekennen oder

einzuräumen, dass jeder Freie das Vorrecht besitzt, sich *unvernünftig* zu geben und die Höherwertigkeit der Befriedigung von *Emotionen*, wie etwa grausame Rache und überharte Strafen, zum Teil seiner Freiheit und zum Teil des Gesellschaftsvertrages zu erklären oder aber

zu erklären, dass es für *den Freien nichts Gutes* gibt, sondern nur den narzisstischen Nutzen und die Befriedigung der Suche nach Glück, was allerdings auch schon eine dogmatische und damit keine pragmatische Antwort wäre, mit der der Freie sich die Freiheit, von Fall zu Fall argumentieren zu können, unnötiger Weise verschließen würde.

Auch führt die Idee der Freiheit der Freien, wenn man sie *vernünftig* in dem Sinne zuende denkt, dazu, dass der Freie seine Gefühle zu beherrschen vermag, also nicht von der Natur dominiert wird und auch daraus seine persönliche Freiheit bezieht, dass er sich auch nicht schlicht dem angeblichen Gemeinwohl unterwirft. Aber der Freie hat konsequenterweise auch eine Abneigung, sich von einer höheren Vernunft und Idee beherrschen zu lassen. Sein dogmatischer Rationalismus ist der Skeptizismus und die Einforderung der „Reduktion der Komplexität“. Auch im Rechtsstreit neigt er folgerichtig dazu, zwar pragmatisch die Entscheidungen von ähnlichen „Leitfällen“ heranzuziehen, er vermeidet aber die dahinterstehenden *Leitideen* gleichsam gesetzgleich mit in die Urteilsbegründungen einzuführen. Die Urtei-

le sind zumindest vielfach *nicht systematisch* begründet.⁸⁸³ Die Gleichheit der Fälle soll überzeugen.

Todesstrafe und Kriegsmodell des status naturalis. Auch die beiden Begründungsstränge zur Rechtfertigung der Todesstrafe werden nur von wohlmeinenden Naturrechtlern oder philosophischen Moralisten ernst genommen werden (können). Herkömmlich genügt der Satz, was wir „frei“ und demokratisch vereinbart haben, gilt, und zwar auch auf der Verfassungsebene. Dort mögen „*cruel and unusual punishments*“ ausgeschlossen sein, aber die Todesstrafe und auch das Warten auf die Exekution gelten in einigen der Bundesstaaten nicht als grausam oder unüblich.⁸⁸⁴

Dennoch schält sich, zumindest im Falle des Begründungsstrangs über die Kündigung, der zur Ächtung und Vogelfreiheit des Mörders führt, das *Kriegsmodell* im naturrechtlichen Sinne heraus. Tötungen zwischen Freien sind danach *nicht an sich verboten*, sondern nur insoweit, als man sich frei und *vertraglich* darauf einigt, etwa im nationalen Gesellschaftsvertrag oder als zwischenstaatliche Konvention.

Freiheit meint auch die *Freiheit zum Bösen*, das dem Freien aber deshalb nicht als böse erscheint, wenn und weil es innerhalb der eigenen *Freiheit* ausgeübt wird. Er handelt so wie der Eigentümer gegenüber einer Sache oder wie der Jäger gegenüber dem Wilde. Selbst die Familie bildet sich, folgt man der Leitidee der Freiheit der Freien, auf eine Art von kündbarem Gesellschaftsvertrag. Da alle Verträge verletzt werden können, schließen die Freien auf der zivilen Ebene nicht nur Verträge und „*heiligen*“ die *Idee des Vertrages*, sondern versuchen auch in pragmatischer Weise, *Risikovorsorge* zu betreiben, Vertrauen als Kredit aufzubauen, Unterpfänder auszutauschen und zusätzlich notfalls sich noch mit religiösen Eiden an das Höchste nach außen zurückzubinden.

⁸⁸³ Kähler, Präjudizargumente, 2013, 19 ff. , 25 („Die mit der Rechtsstaatlichkeit und „rule of law“ aufs Engste verknüpfte Gewaltenteilung ist bisweilen als Argument dafür angeführt worden, die eine Entscheidung tragenden Normargumente nicht anzugeben.“).

⁸⁸⁴ Bill of Rights, Amendment VIII: “Excessive bail shall not be required, nor excessive fines imposed, nor cruel and unusual punishments inflicted. “

6. Verzicht auf Metaethik oder göttliches Naturrecht als Überverfassungsrecht; Machtausgleich als Binnenethik; private Menschenwürde-Idee

Verzicht des reinen Liberalismus auf eine Meta-Ethik. Ferner und *dogmatisch* betrachtet verfügt die Leitidee der Freiheit der Freien über keine *eigene Meta-Ethik*. Wer frei ist, ist auch frei von jeder Ethik, er kann sie sich zwar privat auferlegen, aber er wird sie beim Staat, der hier vor allem als exekutiver Leviathan zu denken ist, nicht dulden.

Aus ethischer Sicht versagt auf diese Weise der rein liberale Staat,⁸⁸⁵ weil Freiheit für sich allein eben frei oder auch „wild“ ist und alle Verträge kündbar sind.

Dieses zwar an sich hoch pragmatische Lebensmodell des Liberalismus, das deshalb auch dogmatische Einwände wenig achtet, stützt sich vorrangig auf die eigene staatsferne *negative* Moral der Freiheit der Freien. Ihre so mächtige Zivilgesellschaft wird aber häufig und vermutlich naheliegender Weise durch eine *private Religion organisiert und überwölbt*, die für das *moralische* und das *solidarische* Element sorgt.

Locke hat in diesem Sinne noch auf die *natürlich-göttliche Gerechtigkeit* verwiesen, die auch Teil der personalen Identität des Menschen sei. Auch zu ihr kann man sich bekennen, muss dann aber das *göttliche Naturrecht* offen als universelles moralisches *Über-Verfassungsrecht* anerkennen.

Kulturell, so scheint es, gehört diese heimliche „natürlich-göttliche“ Moralität immer noch zum vorherrschenden amerikanischen Liberalismus hinzu. Dieser Ansatz erlaubt dann weiterhin im Sinne von *Locke*, mit dem *höheren angeborenen göttlichen Naturrecht* neben dem Vernunftfrieden der Freien („according to reason“) auch das *Kriegsmodell* („state of war“)⁸⁸⁶ zumindest der Sache nach zu ver-

⁸⁸⁵ Siehe zu diesem *Böckenförde-Dilemma*: Böckenförde, Staat, 1976, 60, siehe auch 46 (zur Entstehung des Staates aus der Säkularisierung).

⁸⁸⁶ Siehe erneut *Locke* (Laslet), Second Treatise, 1690/1993, Chapter 3 (Hervorhebungen nicht im Original: “The state of war, 15 "A state of nature, properly understood, involves men living together according to reason, with no-one on earth who stands above them both and has authority to judge between them. Whereas in a state of war a man uses or

wenden. Umgekehrt und induktiv gewendet, spricht die gegenwärtig häufige Verwendung der Kriegsmetapher dann auch dafür, dass man sich auch insofern noch im Einklang mit dem großen Ahnherrn *Locke* weiß.

Das alte halbgöttliche Naturrechtsdenken, also die Mischung aus dem *Naturalismus eines Freund-Feind-Denkens* und einer *höchsten Natur- und Schöpfungs-idee*, überwölbt und durchdringt immer noch den angloamerikanischen Liberalismus.

Auch wird das *Böse*⁸⁸⁷ politisch als solches benannt und offenbar *nicht mit Vernunft* aufgeklärt, sondern als eine Art von *Urkraft* im Sinne des *status naturalis* gesehen, um am besten auf der gleichen Ebene durch politische Emotionen und soziale Bewegungen bekämpft zu werden. Offenbar gibt es danach freie Menschen, die jedenfalls aus der privaten Sicht der anderen vom Bösen befallen sind. Danach läuft der Liberalismus auf *säkularer* Ebene Gefahr, sich an eine Art *natürlichen Psychologismus* zurückzubinden und damit sein eigenes Wesen, nämlich selbstbestimmt zu leben, zu verlieren und die *Herrschaft an politische Psychologen* abzugeben,

Doch zeigt das Eingehen auf das Böse andererseits, dass der Freie als Mensch doch auch zumindest dem Angebot einer moralischen oder analogen religiösen *Ethik* bedarf, auch wenn er sich dann frei gegen sie und für seine höchsteigene Ethik oder die Ethik einer Minderheit entscheiden kann.

Machtausgleich als faktische Binnenethik des Liberalismus. Man kann allerdings auch folgern, dass der an sich wertfreie Liberalismus die staatliche Außenethik der Verfolgung von *Interessen* und des *Machtausgleichs* verinnerlicht hat und auf die *Binnenwelt* der Zivilgesell-

declares his *intention to use force* against another man, with no-one on earth to whom the other can appeal for relief.").

⁸⁸⁷ Siehe zur Bekämpfung des Bösen mit politischen Gegenemotionen *anstelle von Vernunft*: Nussbaum, *Emotionen*, 2014, 13. Siehe: 177 ff. („Eine Gesellschaft mit hohen Zielen: Gleichheit, Inklusion, Verteilung“); 210 ff. („Mitgefühl; *Bei Menschen und Tieren*“), 246 ff. („*Das radikale Böse*“: *Hilflosigkeit, Narzißmus, Beschmutzung*“); 310 ff. („*Patriotismus lehren: Liebe und kritische Freiheit*“), 388 ff. („*Tragische und komische Feste: Mitgefühl wecken, Ekel überwinden*“), 471 ff. („*Die Feinde des Mitgefühls: Angst, Neid, Scham*“), 567 ff. „*Wie die Liebe für die Gerechtigkeit wichtig ist*“).

schaft überträgt, etwa beim harten Streit vor Gericht, dem Wahlkampf um Ämter oder mit der Richtermacht der Geschworenen.

In der Logik des Liberalismus findet keine Rückübertragung von Macht auf den Einzelnen statt, sondern es verbleiben beachtliche Gewaltelemente, wie etwa der Waffengebrauch, die dieser nicht auf den Staat übertragen hat.

Das Machtdenken beinhaltet im Grundansatz eine alte *staatsphilosophische* Stichweise. Alle Staaten bestehen vereinfacht aus „Staatvolk, Staatsgebiet und Staatsgewalt“. So ist die Idee der *Gewaltenteilung* allen demokratischen Staaten eigen. Ihr grundsätzliches Gewaltmonopol verteilen sie auf Verwaltung, Gesetzgebung und Gerichte und soweit es um die Ab- und Neuwahl geht auch auf die Zivilgesellschaft.

Dieses Macht- und Streitdenken *kultiviert* der Liberalismus im Inneren seiner Zivilgesellschaft. Aus kontinentaleuropäischer Sicht erscheint es gleichsam als Ersatz für eine staatlich anerkannte Grundwerteethik. Der *Machtausgleich* bildet die Ethik des Liberalismus.

Mit dem gleichzeitigen Verzicht auf die Alternative der Vorherrschaft der Selbstidee von der Unantastbarkeit der Menschenwürde führt der Liberalismus nach außen konsequenter Weise zu einer Art Fortentwicklung der antiken Krieger- und Händlerstaatswesen, von Athen bis Rom.

Aus machtpolitischer Sicht krönt die Gesellschaft der Freien auch keine *autoritären* „sozialen Wahlkönige“; sie bindet sich nicht an höhere „gesellschaftspolitische Religionen“ und deren soziale Einparteien-Institutionen. Aber das *präsidiale* System der USA enthält *Elemente* eines zeitlich strikt begrenzten Wahlkönigtums, das im Sinne der Ethik der Machtbalance durch den Kongress und sein Budgetrecht ausbalanciert wird. Auch bekennen sich die Amerikaner zu einer nationalen Überhöhung (und göttlichen Segnung) des *Liberalismus* auf amerikanischem Boden.

Dabei ist aus der pragmatisch-geschichtlichen Sicht zu bedenken, dass auch eine Kriegerkaste von Wahl-Königen angeführt wird. Auch insofern liegt der Gedanke des *Wechsels* vom status civilis in den Kriegszustand des „status naturalis“ und zurück nahe. So sind der Krieg

und seine Führung auch institutionell auf der staatlichen Ebene miterfasst, und zwar als Ableitung von der privaten Ur-Macht der Freien.

Zur Ausrichtung auf den „Krieg“ tritt der besondere Gesellschaftsvertrag hinzu, der den *status civilis* in seiner Vertragsform bedeutet und der, um im Bild zu bleiben, dem Denken einer *Händlerkaste* zugehört. Wie im antiken Athen bilden *Handel* und *Vorherrschaft* eine klassische ökonomische Paarung.

Aus *utilitaristischer* Sicht drängt es sich zudem auf, umgekehrt anzusetzen und festzuhalten, dass wer Handel und Vorherrschaft verbinden will oder kann, auch zu einem dazu passenden und gut erprobten Ideenkonzept greifen muss. Aus kultureller oder zivilisatorischer Sicht entwickeln sich die politisch wirksamen Leitideen, die der Festigung der eigenen Identität dienen, *gemeinsam* mit der sozialen Realität. Das Bewusstsein erwächst somit im Verbund mit dem Sein.

Die englische Seeherrschaft und die Londoner Handelskraft zu Zeiten von *Locke* sowie das europäische Naturrecht und auch der Protestantismus bilden nicht nur die großen frühmodernen Grundlagen des Liberalismus, sondern belegen auch die *sozialen Realitäten*, die zu ihm gehören. Damit einher geht schließlich, dass die englische Sprache sich, wie in der Antike das Griechische, zur „lingua franca“ entwickelt hat.

Auch wirkt in den USA die private und zivile Bedeutung der lokalen *protestantischen* Kirchen bis in die Politik und ihre Vermittlung hinein.

Zudem zeigen die Art der großen, streitbaren, fast kreuzzüglerische *politischen* Bewegungen die besondere *Ethik* und die einfache *Vernunft des zivilisierten Machtkampfes*.

Die *Realpolitik* ist -auch deshalb- *untrennbar* mit dem *Liberalismus* verbunden. Sie bestimmt dessen Denkweise in erheblichem Maße mit. Diese große urliberale Logik des Machtdenkens, der zu folgen ist, wenn man den Liberalismus der USA aus deutscher Sicht verstehen will, setzt ohnehin umgekehrt an.

So führt für freie Realpolitiker die *universelle* Leitidee von der Unantastbarkeit der Menschenwürde nur dazu, souveräne *nationale* Politik zu unterdrücken. Sie dränge die Demokratien, die ihr folgen, zu einer

geistigen Art von *Unterwerfung* unter zwischenstaatliche „Allgemeine Konventionen“. Diese Politik passe zur Machtpolitik der vielen *Mittelmächte*, aber nicht zu derjenigen von *Großmächten*. Mittelmächte müssen auf Konsens setzen, sie vermeiden so Kriege mit ihren vielen Nachbarn durch Abgabe von Souveränität an überstaatliche Gebilde wie die Europäische Union und ihre *Gerichtshöfe*. Dabei hilft es, zur Schaffung einer *übernationalen* Identität auch auf die semireligiöse *Rückverankerung* in der universell gedachten Selbstidee der Menschenwürde zu setzen.

Machtpolitisch liegt es zudem nahe, dass ein auch nach innen für Frieden sorgendes Verteidigungsbündnis (NATO) mit der führenden Großmacht (den USA) geschlossen wird, das etwa auch beinhaltet, dass fremde Truppen auf bestimmten Gebieten stationiert werden. Dieses amoralische Machtdenken und die „physikalische Ethik“ der kultivierten Machtverteilung ist Kontinentaleuropa also auch nicht fremd.

Sobald nun Großmächte *Führungsrollen* beanspruchen (wollen oder müssen), werden sie auch eine entsprechende *Kultur der Macht* ausprägen (müssen). Dazu gehört im Inneren das Machtausgleichssystem von „*checks and balances*“, die ständigen politischen Bewegungen, die hoch streitigen Gerichtsverfahren unter Gleichen und ihre Befriedung durch Verträge sowie die Heiligung der eigenen Nation und deren (nach außen liberalen) Souveränität. Bereits im Inneren finden in den USA öffentlich *ritualisierte Machtkämpfe* um jedes Führungsamt statt.

Der Einwand gegen die Idealisierung der allgemeinen Menschenwürde lautet also aus der machtpolitischen Sicht, die ihrerseits die *Macht absolut* setzt, die Leitidee der Menschenwürde erhalte ihre große Bedeutung lediglich aus der begrenzten Macht der vielen *Mittelmächte*. In der Realpolitik bestimmt insofern das Sein das Bewusstsein.

Das *Denken* in der Kategorie der *Macht* gehört insbesondere zu einem recht national ausgeprägten Liberalismus der USA, der konkret entstand, weil sich europäische Auswanderer in einer Kolonie fern von Europa zunächst einmal von der Macht von König und Kirche befreien und Selbstherrschaft erlangen wollten. Zudem eroberten sie sich ihr Land von Ureinwohnern und kultivierten es nach und nach im westlichen Sinne. Dann mussten sie einen schmerzhaften Bürgerkrieg durchstehen und später wurden sie in zwei Weltkriege hinein gezogen,

die sie als wachsende *Vormacht* mit der Folge der Einrichtung von Demokratien in Mitteleuropa entschieden haben.

Als demokratisch erweist sich dieses liberale System deshalb, weil es jedem Freien den status eines „kleinem Staates“ zubilligt, von dem er dann im Gesellschaftsvertrag soweit notwendig Machtteile an den Leviathan Staat im Sinne von *Hobbes* abgibt. Einen Staat gründen und aufrechterhalten kann nur eine Gemeinschaft von Menschen, die dessen Eigenschaft als eigenen „status“ schon von sich aus mitbringen und dann nur noch bündeln.

Insgesamt bildet der Liberalismus also die *Leitidee* für ein großes, in sich logisches zivilisatorisches System.

Liberalismus und Menschenwürde. Zugespitzt kann die liberale Kultur der USA -aus ihrer Sicht- die Selbstidee der Menschenwürde schon deshalb nicht als *Leitidee* begreifen,

weil ihrem vorherrschenden *Pragmatismus* der vor allem mitteleuropäische Idealismus einfach fremd ist.

Stattdessen ist sie dem ihr nützlichen realpolitischen Machtdenken verhaftet und ihre *Binnenethik* besteht im *kultivierten Machtausgleich*.

Für einen Wechsel zur Selbstidee der Menschenwürde wäre aus ihrer eigenen utilitaristischen Sicht der Preis der Universalität, der den *Verlust an nationaler Souveränität* bedeuten würde, viel zu hoch.

Der Menschenwürde kann in einer solchen, liberal konzeptionierten übermächtigen Staats- und Zivilgesellschaften also nur, aber immerhin der Rang und die Rolle einer *privaten* lokalen *Vernunft-Religion* zukommen, die dann aber einer entsprechenden streitbaren sozialen Bewegung im Sinne von *Nussbaum* bedarf, um politisch relevant zu werden.

Zur privaten Einbeziehung der Menschenwürde bieten sich vielleicht folgende Argumente an:

Irgendeiner Rückbindung bedürfen die Menschen offenbar, entweder binden sie sich nach außen zurück oder sie binden sich an ihre eigene Vernunft, aber wohlwissend, dass sie auch davon befreit sind, sich

zwanghaft der eigenen Vernunft zu unterwerfen, denn dann wäre sie eine Art von genetischem Programm. *Die im Kern negative Idee der Freiheit* ist zwar notwendiger Teil einer weltlichen *Ethik*, sie allein reicht aber nicht aus.⁸⁸⁸ Mit anderen Worten: *Religiöse* und *säkulare Moral* (*Ethik, Sittlichkeit*) und ihre *soziale Macht* werden zwar anders verteilt und anders ausgeprägt, aber sie gehören zur ethischen und politischen Kultur aller westlichen Kulturen und vermutlich zu allen menschlichen Lebensgemeinschaften überhaupt.

Die *säkulare Moral* der *Menschenwürde* verdient aus *liberaler* Sicht auch deswegen *Beachtung* und eigentlich den Vorzug, weil sie der *demokratischen* Eigenkontrolle und *Ausgestaltung* unterliegt. Weder bindet man sich voreilig an die *Natur*, noch an die *Gesellschaft*, an eine abstrakte *Gerechtigkeit* oder an *externe Religion* zurück und überlässt damit auch nicht deren Vertretern auf Erden die Macht und Deutungshoheit.

Die Idee der Menschenwürde ist insofern höchst liberal und politisch mächtig, als sie das eigentlich liberale Ideenpaar der *Selbstgestaltung* und der *Eigenverantwortung* heiligt und es fest mit dem *Menschsein* verbindet. Allerdings geht dieser Ansatz naheliegender Weise mit dem dogmatischen Bekenntnis zur *Unantastbarkeit* der Menschenwürde einher, und zwar nicht nur als höchstem Staatsleitbild, sondern auch als *universaler* Leitidee überhaupt. Dieses Selbstverständnis mindert zwar die Bedeutung von Nationen und damit auch deren Status als souveräne Großmächte. Es fördert aber zugleich die *Anerkennung* durch andere (westlichen) Staaten, und zwar auch durch die viele Mittelmächte.

Der liberale Pragmatismus sollte zumindest überlegen, von *Falltypus* zu *Falltypus*, also bereits auf der legislativen Ebene, etwa der Strafrechtssanktionen, *auch* auf die Idee der Menschenwürde abzustellen. Die Todesstrafe erscheint jedenfalls aus liberaler Sicht vor allem als eine Art von innerstaatlichem Kriegsrecht und die Möglichkeit von Gnade belegt, dass keine Notwendigkeit für sie besteht und dass es sich also um eine Art von *Menschenopfer* in einem kulturell akzeptierten liberalen Binnenkrieg handelt.

⁸⁸⁸ Siehe erneut zum staatsphilosophischen „Böckenförde Dilemma“, dass der liberale Staat seine ethischen Grenzen nicht zu definieren vermag: Böckenförde, Staat, 1976, 60, siehe auch: 46 (zur Entstehung des Staates aus der Säkularisierung). Die Brücke zu Böckenförde schlägt auch Kühnlein, Exodus, 2010, 361 ff., 363

Die private Förderung der Idee von der Unantastbarkeit der Menschenwürde hilft somit auch, das *Leben* der Freien zu sichern. Sie schafft ferner bei Bedarf auch den verfassungsrechtlichen *Freiheitsrechten* eine gemeinsame *geistig-zivile Grundlage*. Diese Idee bietet den Weg zu einem dauerhaften zivilreligiösen *status civilis*, allerdings dann auch auf Kosten einer nur von liberalen Interessen geleiteten Freiheit zur Rückkehr zum *status naturalis*.

Damit soll noch ohne eine endgültige Bewertung das *Wesen* der beiden großen *individualistischen* Leitbilder umrissen sein

10. Kapitel

Überbau: Kulturalistische Erwägungen

I. Interkulturelle Imperative; deutsche und „eigene“ Sicht zur Menschenwürde

1. Folgerungen: Drei Hauptimperative der Menschenwürde, des Liberalismus und des kulturellen Realismus, Menschenwürde als Denkgebot

Mit *Kant* sind wir gewohnt, nach Imperativen zu fragen, die dem Mitmenschen *allgemeine* Maximen für ein ethisches Verhalten bieten. Imperative sind zum einen *Normen*, zum anderen aber betreffen sie Handlungen, sind also auch von praktischer Art, weil sie an das Wesen der jeweiligen Handlungen gebunden sind.

Imperative als praktische Normen. Dazu ist zu allererst zu bedenken, dass diese Nomen *Ableitungen* darstellen und üblicherweise einen Normgeber voraussetzen. Aus dem würdig oder dem frei „Sein“ des Menschen ergibt sich nur ein *normativer* Anspruch, er „soll“ sich in bestimmter Weise vor allem gegenüber anderen würdigen und freien Menschen verhalten.

Alle Werte, und damit auch die Selbstidee der Menschenwürde, sind, wenn sie von *Politik und Recht* oder dem *Volk* als Höchstwert gedacht sind, vor allem und trotz ihres üblichen Sachbezugs zuerst *normative Konstrukte*.

Aus der sozialen Sicht entspringt aus dem *Sozialakt* der allgemeinen *Anerkennung* dieser (normativen) Forderungen, etwa als dem Geist des Grundgesetzes, auch wiederum die *Konstitution* von Werten. Aber dann, wenn der *Grund* für diese Werte ganz fest in einer Art von „Sein“ verankert ist, steht es einer Gesellschaft, jedenfalls nach ihrem eigenen Verständnis, nicht mehr frei, diese Werte aufzuheben oder sonst grundlegend umzuformen.

Nicht die Gesellschaft bestimmt in diesen Fällen vorrangig die Werte, sondern die Werte bestimmen vorrangig die Gesellschaft. Alle als

fundamental angesehenen Werte stehen der Gesellschaft nicht mehr frei zu Verfügung.

Natur und Norm. Dazu findet typischerweise auch eine *Rückbindung von Höchstwerten an die Natur* statt. Auch Gott wird etwa durch seine *Schöpfung* sichtbar. Dass dann zusätzlich, aber eben nachrangig, immer auch eine Rückkoppelung stattfindet, die Gesellschaft also auf die Ausgestaltung und vor allem auf die Heiligung eines auf die Natur gestützten Wertes Einfluss nimmt, ist dabei gleichwohl mitzudenken. Aber es dominiert bei höchsten Dogmen das „Sein“ (das Wesen, die Natur von etwas).

Weltliches Sein und normatives Sollen gehen dennoch in pragmatischer Weise ineinander über. So ist oder gilt der Mensch von Natur aus als „würdig“ oder von Natur aus „frei“, und zwar deshalb, weil er über eine bestimmte *natürliche Grundausstattung* verfügt, die an seine *prometheischen* Taten sichtbar wird.

Nur wer die Existenz des Seins oder der Natur und dem Sinne ihrer Wissenschaften leugnet, kann sich diesem Rückgriff auf die Natur entziehen, etwa dem Gedanken der Grundausstattung des Menschen als von genetischen Vorprogrammen (relativ) befreit. Der Mensch vermag die Gesetze der Natur, seiner Gesellschaften und seines Selbst in Ansätzen zu erkennen und auch zu bezweifeln. Die Teilerkenntnisse hat er praktisch und wie ein *Schöpfer* einer eigenen Welt zu nutzen vermocht. Damit verfügt er über eine *Sonderstellung* in der Natur (wie er jedenfalls selbst üblicher Weise meint).

Hält man diese *Fähigkeiten* auf der normativen Ebene für „gut“, so liegt es nahe, den Menschen deshalb auch zu würdigen. Denn das Urteilen, und damit auch das Würdigen, erweist sich wiederum als eine Grundfähigkeit des Menschen.

Dieses Mensch-„Sein“ führt also zum *Anspruch* auf *Anerkennung* der Würde oder Achtung seiner Freiheit. Diesen Anspruch kann man dem Menschen zu- oder aberkennen, aber *nicht* das Wesen oder die (auch empirisch gedachte) Natur, aus dem es sich ergibt.

Das mag man als einen *naturalistischen Fehlschluss* vom Sein einer Fähigkeit auf das Sollensgebot, sie auch zu achten, begreifen. Aber man kann den Hintergrund auch anders sehen. Die Menschenwürde oder die Natürlichkeit des Freien, sein status naturalis, enthält bereits

diese *beiden Elemente*. Gefolgert wird nun aus etwas, was zuvor als *Axiom* gesetzt wurde. Die Würde oder die Freiheit gehören der normativen Welt zu, und die natürliche Grundausstattung bildet das Seinselement.

Beides fügt übrigens die „Seele“ oder auch die sozialreale Kultur in ihrer Dritten Welt „irgendwie“, etwa durch Parallelen und dem Aushalten von Brüchen, zusammen. Insofern kann man solche *Doppelbegriffe*, wie Menschenwürde oder den status naturalis, sehr wohl -auch in dieser dritten Welt verorten. Man kann von dort aus erklären, dass es eine Parallele oder auch Analogie von Menschsein und dessen Würde gäbe. In dieser dritten Welt entstehen die normative Würde und der Achtungsanspruch, der aus dieser folgt, aus der Normfigur der „Natur der Sache“.

Drei Imperative. Aus den *beiden großen Alternativen* westlicher Höchstwerte, der Menschenwürde und der Freiheit des Freien, lassen sich zunächst einmal zwei passende *Grundnormen* ableiten. Sie erklären, weil oder soweit sie von Letztbegründungen abgeleitet sind, in *kategorischer* Weise, wie man sich verhalten soll.

Dabei geht es offenkundig nur um *Handlungen*, und zwar um solche, die entweder andere „Menschen“ oder andere „Freie“ betreffen.

Dazu ist zu bedenken, dass jede Handlung zunächst einmal eine Bewegung meint, mit der der Akteur, der ein räumlich-zeitliches Gebilde, den Raum, den er gegenwärtig einnimmt, verlässt und einen anderen besetzt. Er ist ein *Aggressor* im Wortsinne, er schreitet voran, er erobert sich einen neuen Lebens- und damit Freiheitsraum.

Das Problem besteht, wie schon *Hobbes* deutlich herausgestellt hat, darin, dass andere Akteure, die Nachbarn zumeist von *gleicher Art* sind und deshalb auch dieselben Interessen haben und denselben Lebensraum erobern wollen oder es bereits tun.

Deshalb geht es bei Imperativen um die Lösung von *typischen Konfliktlagen*.

Die *beiden Hauptimperative* lauten:

Verhalte Dich so, dass du mit Deinem Tun dem Anspruch auf die Achtung der Menschenwürde gerecht wirst!

Oder:

Verhalte Dich so, dass Du mit Deinem Tun dem Anspruch auf die Achtung der Freiheit der Freien gerecht wirst!

„Gerecht werden“, meint dabei beides, im *negativen* Sinne diesen Anspruch nicht zu verletzen und im *positiven* Sinne auch sein Leben im Licht der Menschenwürde und kreativ frei zu gestalten.

Was bedeutet das im Einzelnen?

Aus der Menschenwürde folgt:

Handle so, dass Du in vernünftiger Weise den Anforderungen von „Freiheit, Gleichheit, und Solidarität“ gerecht wirst!“

Und beachte auch, dass das Leben die vitale Basis der Unantastbarkeit Menschenwürde darstellt!

Aus der Höchstidee der Freiheit des Freien folgt:

Halte Dich an den Generalvertrag, den Gesellschaftsvertrag, ansonsten aber fliehe, kämpfe oder schließe Einzelverträge!

Deine Verträge müssen die Freiheit und Gleichheit der Parteien achten.

Aber Mitmenschlichkeit erweist Du nach eigenem Belieben.

Du kannst Almosen oder Humanität auch als Dein freies *Angebot* betrachten, mit dem Du zum einen Vertrauen und Kredit erwirbst und zum anderen an einer Art von Ringtausch für Notfälle teilnimmst, mit einer Art von Rückversicherungsscharakter.

Aber aus der Sicht des *kulturellen Realismus* reichen diese beiden Arten von *Grundnormen* nicht aus. Sie beschränken sich auf die ideale Welt der Normen. Der Mensch und Freie muss sich auch auf den *Normbruch* einstellen, der einen unabdingbaren Teil der *sozialen Realität* des Lebens der Menschen bilden. Denn würde sich deren soziales Leben an alle Normen halten, entspräche es genetischen Vollprogrammen. Die Menschen lebten gleichsam in einem Ameisen- oder Bienenstaat. Normen folgen erst aus der Freiheit des Menschen.

Deshalb lautet der dritte Imperativ:

Erwarte Normbrüche, denn sie gehören zum menschlichen Leben, bilden auch einen Teil Deiner Würde und zeigen Deine Freiheit!

Ertrage sie deshalb entweder oder gehe mit ihnen vernünftig um,

und zwar entweder, in dem Du auf *menschwürdige Weise* damit umgehst, die Prinzipien von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ beachtest, oder indem Du auf *liberale Weise* handelst, Ausgleichsverträge anbietest und hilfsweise den Zwang wie gegen einen Feind einsetzt.

Ein solcher *kultureller* „Umgang“, der die Menschenwürde oder die Freiheit aller Beteiligten beachtet, führt dann stets zu einer Art von rechtllichem Verfahren.

Außerdem bietet es sich an, den *Umfang der Freiheit* des Menschen aus der Sicht der geisteswissenschaftlichen Anthropologie pragmatisch und grob zu verorten:

Frei, so weit als möglich, ist der Mensch im Denken, *halbfrei* ist er im *Urteilen*, und im Handeln agiert er *ganzheitlich*, als impulshafte Einheit von Körper, Geist und Seele.

Deshalb gibt es eigentlich keine Handlungsfreiheit im engen Sinne, aber der Freie kann vorher planen und sein Tun nachher beurteilen, gegebenenfalls korrigieren und für die Zukunft und ähnliche Fälle lernen.

Deshalb muss der Mensch zunächst völlig frei und immer auch „mit sich selbst“ über die Regeln diskutieren, danach halbfreie Vorentscheidungen, etwa mithilfe des Rates der *Bindestrich-Philosophien*, treffen und danach die Normen und Korrektursysteme festlegen, die dann aber immer wieder zu überdenken sind. So wird er auch und vor allem für die Fälle, die die Normen sprengen oder beim denen es Streit gibt, „neutrale“ Beurteiler und davon gesondert noch einmal Vollstrecker als Stellvertreter kreieren.

Rückblickend und grundsätzlich lässt sich der einfache Menschenwürde-Imperativ: Handle als würdiger Mensch, also „frei, gleich und solidarisch!“ noch einmal verfeinern und zugleich vielleicht auch der Liberalismus besser verstehen.

Drei Arten der Handlungen. Zu den Handlungen im weiteren Sinne gehört aus der idealisierten Sicht jeder Akt aus dem Dreisprung von Denken, Urteilen und Vollstrecken.

Erstens ist es das freie *Denken*, das auch abstrakte Normengefüge zu entwickeln oder immer wieder zu verwerfen vermag. Dazu zählt zweitens das *Urteilen*, dem das abwägende Denken vorausgeht, mit dem Ziel, einen ganz konkreten Sachverhalt in *halbkonkrete* innere Normen einzupassen und diese inneren Normen auch mit seiner Hilfe fortzuentwickeln. Die Handlung im engeren Sinne ist dann die *Vollstreckung* des Urteils.

Der Liberalismus setzt hoch vereinfacht dagegen am Ende an, er geht vom sichtbaren Ergebnis, dem Nutzen oder auch dem Schaden aus. Danach bestimmt er die Handlung einer Person, die auch erst durch solch eine typische Art von Handlung einen Teil ihrer Rolle als Person zugeschrieben erhält.

Es wird ganz pragmatisch *vermutet*, dass die Handlung auf einem pragmatischen, also sachbezogenen und damit nur halbfreien Urteil des Freien als *intersubjektiv anerkannter* Person eines frei handelnden Akteurs beruht. Die Ausnahmen gilt es gegebenenfalls zu beweisen. Ob aber der Freie frei zu denken vermag, ist seine Privatsache. Ob es überhaupt so etwas wie den freien Willen gibt, ist, wie auch jede Philosophie, zumindest nachrangig.

Vereinfacht fordert der Liberalismus dazu auf, *nachträglich* fallbezogen zu *urteilen* und das ganz freie Denken der Privatheit zu überlassen.

Jede der westlichen (nationalen) Kulturen wird aus diesen beiden Grundansätzen ihre eigene *Mischung* hervorbringen, aber einer von diesen muss jede den Vorrang einräumen.

Aus der *Selbstidee der Würde des Menschen* ergibt sich ein vor allem *individuelles Denkgebot*, welches an die *Fähigkeit* zu denken anknüpft und auf der Idee der *Freiheit* beruht:

Freiheit: Du kannst denken, also: Denke überhaupt und dann möglichst *frei, gleich und solidarisch*, und zwar *vor* und auch *nach* Deinen sachbezogenen Entscheidungen und erst recht unmittelbar *vor* oder *nach* Deinen (aggressiven) Handlungen!

Nachrangig gilt dann auch, und zudem mit der Betonung der *Gleichheit*:

Du kannst Deine Entscheidungen auch halbfrei, weil auch sachbezogen, aber *sachgerecht* (gleich) treffen, also nutze diese Fähigkeit und denke anschließend auch darüber noch einmal frei nach!

Ebenso gilt mit Betonung der *Solidarität*:

Du kannst Deine Handlungen als *ganzheitlicher* Mensch mit Körper, Geist und Seele also immer -auch- (*mit-*) *fühlend* (solidarisch) durchführen. Du kannst sie sogar entsprechend „automatisieren“. Tue es auch!

Denn alle Veränderungen, die du in Deiner Umwelt mit verursachst, sind Aggressionen, die für Dich und bestimmte Mit-Akteure in Deinem Lebensraum vielleicht einen Nutzen erbringen, die für andere aber Lasten und Leiden bedeuten können.

Du kannst *nachträglich* auch noch einmal über die Folgen Deines Tuns *nachdenken*, eventuell neue Entscheidungen treffen und danach erneut handeln, um damit die Folgen Deiner Taten vielleicht zu korrigieren. Denke also auch über Deine Handlungen und ihre Folgen nach!

Aber die Höchstidee der Menschenwürde steht auch dafür, dass die *drei großen Unterideen* eine Einheit bilden und auch alle *drei Handlungsformen* zusammengehören. Sie sind und formen das vor allem innere (würdige) Selbst eines Menschen, den die anderen dann auch als (liberale) Person begreifen können.

Eine weitere grobe (dritte und kulturelle) Dreiheit tritt hinzu. Dieses würdige oder liberale *Individuum* ist zudem aus der sozialen Sicht der (nationalen) *Gesellschaften* als deren Teilhaber und Mit-Demokrat zu ehren, und schließlich hat die *Welt der Menschen* diesen und jeden (würdigen oder liberalen) Einzelnen (universell) als Mitmenschen entweder zu heiligen (als säkulare Form der Würde) oder anzuerkennen (als freie Person).

Auch diese kulturelle Dreifaltigkeit ist wiederum nur im weichen Sinne von sich rückkoppelnden und deshalb nur halbautonomen *osmotischen* Sub- und einem *Metasystem* zu sehen, das seinerseits in

größere Systeme eingebunden ist. Die belebte und unbelebte Natur und alle Religionen sind dabei *bewusst*, also eben auch mithilfe der Idee des Bewusstseins des Menschen, das ihm seine Würde und seine Freiheit verschafft, ausgeblendet. Denn zunächst einmal geht es um das „Selbst“ und die Eigenverantwortung des aktiven Menschen.

Zum Wesen der Freiheit. Das Schwergewicht (auch) der Menschenwürde liegt gleichwohl auf der Freiheit des Freien. Gleichheit und Solidarität bilden nur zwei vernünftige Gegengewichte gegen den egoistischen Wildwuchs, der sich aus der totalen Freiheit ergeben könnte. So sind die Freiheit, das Denken und das Selbstsein noch einmal näher und im Verbund zu betrachten. Es ist über sie im Sinne des ersten Gebotes zu „philosophieren“.

Frei zu sein, meint zunächst einmal *negativ*, sich *von* der Natur und der Gesellschaft und all ihren Strukturen zu lösen. Andernfalls ist man ein Teil der Natur und ein Teil der Gesellschaft, man ist in sie *eingebunden*. Man kann auch zuspitzend sagen, man ist der Natur und der Gesellschaft unterworfen und deren Eigentum, mithin auch ihr Sklave.

Wie vermag man sich von ihnen zu lösen? Die Befreiung geschieht aus der idealistischen Sicht auf dem Wege über das *Abstrahieren*, und zwar bis hin zur *Subjekt-Objekt-Spaltung*. Deren *Zwischenstation* bildet das halbabstrakte Symbolisieren und das innere Spiegeln der Außenwelt. Indem der Mensch etwas zu einem (toten) Gegenstand degradiert, ist er fähig, „über“ es nachzudenken. Dies kann er nunmehr über die Natur, die Gesellschaft, auf der nächsten Stufe auch über sich selbst als dem Subjekt und dann auf der übernächsten Stufe sogar „über“ die Sinnhaftigkeit der Subjekt-Objekt-Spaltung oder der Abstraktion.

Mithilfe der Abstraktion vermag der Mensch vor allem auch erst, die *Gesetze* zu erkennen, sie umzuformen und zu hinterfragen. Er erkennt auf diese Weise nicht nur die Elemente der Natur, der Gesellschaft und seines Selbst, sondern er vermag, und das ist seine zweite Eigenheit, mit diesen Erkenntnissen auch wertfrei zu *spielen* (gerade so halbchaotisch wie aus Sicht der Naturalisten die Natur sich organisiert und sich auch Gesellschaft erhalten).

Aus diesem Denken, das zu Gesetzen führt und auch sie hinterfragt, ergibt sich mit *Descartes* das „cogito ergo sum“, also das *Ich* oder auch das Selbst des Menschen.

Diese Freiheit des Denkens ist wiederum auf das ganz Konkrete herunter zu brechen. Der prometheische Mensch kann diese Erkenntnisse nun auch für seine *fallbezogenen* Urteile oder Entscheidungen *nutzen*. Soziobiologisch und utilitaristisch gewendet und damit auch aus der pragmatischen Sicht des Liberalismus betrachtet, wird der Mensch die Freiheit, auf diesem Wege Gesetze zu erkennen, überhaupt nur erlangt haben, um sie später *wiederum halbspielerisch gestaltend* bewusst nutzen zu können.

2. Menschenwürde: Zivile Konkretisierung, dreifaltige Imperative und Vorrang als besondere humane Art der natürlichen Selbstgestaltung

Konkretisierung der Menschenwürde. Auch umfasst die Menschenwürde mehr als die innere Autonomie als solche und mehr als das Leben, das ihre Basis darstellt.

So beruht die hier vertretene Auslegung der Menschenwürde insbesondere auf dem Wortlaut der Präambel der europäischen Grundrechtscharta, die *vier Begriffe* in bewusster *Reihung* nennt, die

„unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität.“

In dieser Reihung ist auch die Charta selbst gegliedert. Alle vier Ideen gehören danach untrennbar zusammen, aber am Anfang steht wie in Art. 1 der Charta selbst und in Art. 1 des deutschen Grundgesetzes die Menschenwürde. Auf diese Präambel haben sich die Europäischen Völker jüngst verständigt und erklären in diesem „Bewusstsein“, sich die nachfolgende Charta zu geben. Daraus ergibt sich deren rechtskulturelle Relevanz.

Das Verhältnis zur Freiheit, zur Gerechtigkeit (Gleichheit) und zur Mitmenschlichkeit (Solidarität) besteht, so die naheliegende Auslegung, zum einen darin, dass die Menschenwürde aus diesen drei Elementen ihre materielle Kraft bezieht und dass diese auch einen wesentlichen Teil der *Vernunft* ausmachen, die ebenfalls das Wesen des Menschseins bestimmt und seine Würde mitbegründet.

Aber das Menschsein, auf dem die Menschenwürde unmittelbar basiert, befreit sich auch von diesen drei Elementen insofern, als sie nur

im Sinne von *Typen* ausgeprägt sind. Auch Personen, die nicht frei, gerecht, mitmenschlich oder vernünftig handeln können, wie Kinder und Geisteskranke, verfügen über die Menschenwürde. Biologisch betrachtet sind ihnen immerhin auch die Gene und damit die Anlagen zum typischen Menschsein eigen; sie „sind“ „körperlich“ Menschen. Deshalb *überwölbt* die duale Idee von der Menschenwürde diese ihre vier typischen Elemente und hilft, sie anders auszuprägen.

Auch der Bezug der Menschenwürde zu den Grund- und Menschenrechten ergibt sich zunächst einmal aus der Erklärung der Menschenwürde mithilfe des Credo von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, und zwar auch hier nach ihrer Bedeutung gereiht. Die *Freiheit*, vor allem die des *Denkens*, steht auch für die demokratische Gesetzgebung und an erster Stelle.

Recht kann zwar nicht beliebig gesetzt werden, aber der Bereich, in dem Rechte zwischen politischen Akteuren ausgehandelt und auch wieder verändert werden können, ist recht groß. Gleichheit und Solidarität bilden dabei die groben Leitplanken.

Menschenwürde und Menschenrechte stehen zwar in einem engen Zusammenhang. Sie erklären und stützen einander wechselseitig. Aber sie verhalten sich zueinander wie der Künstler und sein Werk. Beide sind nichts ohne einander; aber existieren sie beide, so verfügen sie über eine große Selbstständigkeit voneinander.

Die Idee der Menschenwürde „dient“ nicht nur, soweit sie vor oder auch über dem Recht steht, den *Gesetzgebern* oder auch den *Richtern* als ein „Konzept“⁸⁸⁹. Die Menschenwürde bestimmt vielmehr umgekehrt vorrangig alle Rechtspersonen als Mitmenschen, also deren Selbst und die Art ihrer Vernünftigkeit. Vereinfacht fordert diese Selbst-Idee sie *unmittelbar* nur zum *Denken* auf und hilft ihnen zudem

⁸⁸⁹ Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff. , 15, 29 („Menschenwürde als Ideal“), zu den Skeptikern: „Wird die Menschenwürde präzise definiert, dann verliert das Konzept möglicherweise seine Überzeugungskraft als eine für die Mehrzahl der Debattenteilnehmer akzeptables Konzept. Wird das Konzept Menschenwürde dagegen in eher unscharfer Weise expliziert, so ... ist das Konzept Menschenwürde als eindeutiges Entscheidungskriterium für bioethische Konflikte wenig brauchbar“. Damit degradierte man die Menschenwürde zu einem Konzept der idealen Kommunikation. Es ist vielmehr die Idee der Menschenwürde, die diese Art von freier Kommunikation über das Wesen ihrer Teilnehmer prägt.

dabei mit dem Dreiklang von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“. Ihre Gesetze oder auch konkreten Entscheidung müssen sie schon selbst verantworten und aushalten. Nur durchdacht sollten sie sein. Den Kern der Menschenwürde bildet die Freiheit, *nicht* nur ein genetisch normiertes und vorprogrammiertes Wesen, sondern mit der Fähigkeit ausgestattet zu sein, zumindest vernünftig denken, sich entscheiden und verhalten zu können. Diese Vernunft bestimmt dann die Würde.

Umgekehrt und provokativ gefragt: Was für eine Rechtskultur hätten wir denn, wenn aus der Menschenwürde alle subjektiven Rechte oder wenigstens alle Grund- und Menschenrechte nicht nur *zwingend* abzuleiten, sondern klar zu *definieren* wären? Es fehlte jede Gestaltungsmacht für die demokratische Gesellschaft. Selbst subjektive Grundrechte sind nicht ganz aus der Menschenwürde abzuleiten, weil im Recht insgesamt auch (zum Teil) gegenläufige „Unter-Ideen“ aus den Bereichen von *Gesellschaft* und *Natur* mit zu berücksichtigen sind. Deshalb verfügen sie auch alle über eine beachtliche rechtliche Eigenständigkeit (Teilautonomie). Zudem bilden alle subjektiven Grundrechte auch die Rechtselemente eines, zwar von der Idee der Menschenwürde überwölbten und durchdrungenen, aber doch auch teilselbstständigen *Grundrechtssystems*, die sich auch untereinander zu erklären helfen.

Zudem ist nach der hier vertretenen Deutung *zwischen* die (einem irdischen Gottesbild ähnliche) Idee der Menschenwürde und dem *Grundrechtssystem* noch das zivile Dreifaltigkeitscredo von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ geschaltet, das die Menschenwürde näher erklärt und das rechtspolitische Wesen und die praktische Vernunft des würdigen Menschen konkretisiert.

Vom Höchstwert der Menschenwürde und also von dem vorrechtlich-zivilen der Präambel und dem Credo von „Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ aus hin zur Idee von Grund- und Menschenrechten besteht bereits eine Ableitung, die wie alle Ableitungen oder Konkretisierungen von *pragmatischen Zweckerwägungen* mit beeinflusst ist.

Die Wirkung der Idee von der Unantastbarkeit der Menschenwürde auf das Recht ist schon einmal dadurch eingeschränkt, dass es aus rechtlicher Sicht um den *Anspruch* auf Achtung der Unantastbarkeit geht.

Die Ableitung hin zum „Recht auf Lebensschutz“ liegt nach allem zwar nahe, weil das Leben mit dem Menschsein untrennbar verbunden ist, aber der Anspruch auf Achtung kann eingeschränkt sein. So bleibt auf dieser rechtlichen Ebene immer noch die Frage nach den *Ausnahmen*, etwa bei Notwehr. Aber ohne Not und nachträglich, hauptsächlich des Gerechtigkeitsgefühls wegen einen Mitmenschen kollektiv zu töten, erscheint als unvernünftige und damit als nicht hinreichende Rechtfertigung. Hier schlägt die Idee der Menschenwürde, die Menschsein und Würde miteinander verbindet, unmittelbar durch.

Die Menschenwürde erweist sich als eine *Art von Ideal*. Aber auch insofern ist einige Vorsicht geboten. So spricht *Thiele* einerseits zu Recht von einem „*breit akzeptieren Ideal, das allgemeiner Orientierungshilfe in einer moralischen Gemeinschaft dienen*“ kann. Andererseits darf es dabei *am Ende* und als heimlicher Höchstwert nicht um die „*moralische Gemeinschaft*“ als solche gehen. Ideale sind zwar üblicherweise solche der *Gemeinschaft*, die sie verehrt. Aber erst die derart würdigen *einzelnen* Menschen bilden eine solche Gemeinschaft, und sie beherrschen sie auch und deshalb in demokratischer Weise. Diese Gemeinschaft *leitet* sich also von den würdigen Menschen *ab*.

Im Dienste aller würdigen Menschen wird die jeweilige Gemeinschaft vor allen versuchen, in ihrem Rechtssystem und für bestimmte *Fallgruppen*, die drei einander widersprechenden Unterprinzipien zu *vereinen*, die immer wieder in Ausgleich zu bringen sind und deren „vernünftige“ oder auch „unvernünftige“ Anwendung alle Einzelnen selbst zu verantworten haben, „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“. Die Menschenwürde *hilft* dabei als die vage, aber immer als eine *monarchische* Höchstidee. Insofern wirkt die Idee der Menschenwürde -für das *Recht* und die *Politik*- in der Tat als ein typisches *Ideal*.

Auch dann, wenn der Mensch „über“ die Menschenwürde und damit über sich selbst nachdenkt, bleibt ihm offenbar kein anderer Weg, als sie zu *vergegenständlichen*, womit er doch wieder ein Selbst-Bild vom Menschen erschafft, also ein Ideal als Portrait. Dabei ist es jedoch das Künstlertum selbst, besser noch die Fähigkeit zu diesem, also das *Künstler-Sein-Können des Menschen* und auch das gelegentliche Erleben dieser Fähigkeit, welches seine Würde begründet. Anders gewendet ist er der *stolze* und *selbstkritische Organisator* seiner selbst; er lebt und empfindet seine Selbstbestimmung und Selbstbeherrschung. Aus dem Umstand, aktiver und kluger *Kultivator* seiner Umwelt sein zu können, zieht er Schlüsse auf sein Wesen.

Dreifaltigkeit der kategorischen Imperative: Aus der Sicht der Menschenwürde lässt sich der Imperativ nun noch weiter mit der Dreifaltigkeit von *Freiheit, Gleichheit und Solidarität* auffächern, die wiederum auch die drei Ebenen von *Denken, Urteil und Handeln* spiegeln:

Denke völlig frei, aber denke!

Insofern ist der erste *Imperativ*, der aus der Selbstidee der Menschenwürde folgt, kein echtes Handlungsgebot im Sinne der Ethik, sondern er enthält vorgelagert noch das Gebot, zunächst einmal über Normen, ihren „Sinn und Zweck“ sowie über die Normgeber und deren eigene Leitideen zu „*philosophieren*“. Aus dem Nachdenken über Normen entsteht dann bestenfalls eine Art von Präambel einer Verfassung oder einer transnationalen Menschenrechtserklärung.

Dann erst heißt es weiter:

Urteile (und entscheide) fair oder gerecht, also wäge ab!

Urteile zwar im Sinne der Gleichheit und zwischen *Gleichen*, aber wisse, dass Urteile, gleichwelcher Art, nur halbfrei, weil *sachbezogen* sind und halbabstrakt ausfallen, weil sie zur Vergleichbarkeit auf *typische* Fälle ausgerichtet sein müssen. Urteile sind fair, wenn sie normativ *gerecht*, aber auch empirisch *neutral* und sozial *funktional* sind und dass das Urteilen zwischen Gleichen ein intersubjektives Verfahren oder einen solchen *Prozess* beinhaltet, und zwar entweder nur ein fiktives inneres Verfahren, in dem Du alle Rollen selbst durchspielst oder ein sozialreales Verfahren mit mehreren Beteiligten (würdigen Menschen., weil freien, gleichen und solidarischen Mitspielern).

Handele (oder vollstrecke Deine Entscheidungen) mitmenschlich oder auch solidarisch!

Also handele ganzheitlich, mit *Körper, Seele und Geist*. Aber handele soweit möglich erst, wenn Deine Handlungen durch freies *Denken* und halbfreie abwägende *Urteile* vorbereitet sind oder aber *korrigiere* sie zumindest soweit als möglich nachträglich auf diese Weise.

Dabei sollten bei allen Handlungen die *Automatiken*, nach denen sie ablaufen, insofern *solidarisch* vorgeformt sein, als dass sie mitmenschlich, im Sinne von *seelischer Empathie*, eingefärbt sind, sodass

bei groben Menschenrechtsverletzungen eine Art eingeübtes, automatisiertes, schockhaftes *Veto* greift.

Im Regime des Liberalismus ist die Solidarität aber auf bestimmte *Gruppen* beschränkt, stets ist der Wechsel in den „status naturalis“ möglich und auch von der Idee des Freien und dem demokratischen Normensystem her vorgesehen.

Wisse schließlich, dass zwar das Denken, Urteilen und Handeln sich immer wechselseitig beeinflusst, aber dass Du zugleich alle drei Arten Deines Tuns (im weiten Sinne) weitgehend trennen kannst.

Aber die *pragmatische goldene Mitte* besteht im Urteilen und in dessen *intersubjektivem „forensischen“* Verfahren, das dem Wesen der *kommunikativen Konsenstheorie*⁸⁹⁰ entspricht.

Wäge also fiktiv allein oder gemeinsam mit anderen ab. Denke an das Bild der *Justitia*.

Handeln können auch Tiere, aber gemeinsam abwägen können nur Menschen.

Zum Vorrang der Menschenwürde mit dem Kern der künstlerischen Selbstgestaltung: Was lässt sich dafür vorbringen, dass die Selbstidee der *Menschenwürde* der *Personenidee* des Liberalismus *vorzuziehen* ist?

Offenbar besteht ein *humanes Grundbedürfnis* nach positiver *Ethik*, das auch soziobiologisch zu begründen ist, weil jede Ethik und die Ethik überhaupt der *Selbstorganisation* dient und auf den Menschen bezogen und mit *Mirandola* gesprochen mit der *künstlerischen Selbstgestaltung* einhergeht.

Der Mensch „ist“ zunächst einmal er selbst, und daraus zieht er seine Würde. Dieses Sein gestaltet er gleichsam, wie ein einmaliger Künstler und zum Teil eben auch bewusst. Es wirken zwar auch andere externe Kräfte, wie die aus der Natur oder aus der Gesellschaft, auf ihn ein. Aber er verarbeitet sie in seinem Inneren selbst, *bewusst, unbewusst oder auch unterbewusst*. Das gilt auch für größte Folte-

⁸⁹⁰ Zu Menschenwürde und Verfahren siehe Saliger, Menschenwürde, 2013, 265 ff. , 267 ff. (zur Verortung in der Diskursethik)

rungen mit großen psychischen Schäden. Seine Vernunft bildet nur einen, wenn auch wichtigen Teil seines Selbst. Das Wort vom „Selbst“ ist zunächst ein Wort das die Identität die *Seele* beschreibt.

Mit der Selbstgestaltung ist der Begriff vom sich selbst erschaffenden *Selbst* verbunden, auf den etwa der Philosoph *Gerhardt* in seinem Bild vom moralisch autonomen Individuum eingeht⁸⁹¹ und das mit Bezug zu *Mirandola* auch der Rechtsphilosoph *Kirste* für seine Deutung der Menschenwürde herausstellt.⁸⁹² Aber gemeint ist für den Bereich des *Bewussten und des automatisierten Unterbewussten* mehr als die Selbstgesetzgebung im Sinne der Moral oder sonstiger rechtsnaher Gesetze. Das spielerische *Denken* als ein wesentlicher Teil der Vernunft ist zum Beispiel nicht an moralische Normen gebunden.

Im zweiten Schritt erst wird aus der Idee ein Plan und daraus dann eine Tat mit bestimmten vorhersehbaren Folgen, dann wird der mit Vernunft begabte Menschen vielleicht zum dann auch moralischen Selbstgesetzgeber, etwa im Sinne von *Gerhardt*. „Denke“ lautet im Sinne von *Kant* jedoch der Leit-Imperativ. „*Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!*“⁸⁹³

An ihre Vernunft sollten sich die Menschen zumindest erst einmal halten und halten müssen, insoweit sie ihr humanes Binnenleben selbst gestalten.⁸⁹⁴

⁸⁹¹ Allerdings streng auf die Moral ausgerichtet, die ihrerseits typischer Weise auf das Miteinander von Menschen, also nach außen gerichtet ist, Gerhardt, Selbstbestimmung, 1999 , 375 („Selbstbestimmung ist ein originärer Akt, in dem der Mensch allererst sich selbst zum moralisches Wesen macht“), siehe auch 397 („*Sei Du selbst! Das ist der kategorische Imperative einer Moral der Individualität*“). Aufgegriffen auch von auch Kirste, Recht, 2015, 65 ff. , 74 ff.

⁸⁹² Kirste, Recht, 2015, 65 ff. , 74 ff. („Autonomie als individuelle Selbstbestimmung“), siehe auch 77 ff („Politische Autonomie als Partizipation“); siehe auch seien Thesen 83 („Recht als einen besonders ausdifferenzierten Aggregatzustand von Selbstbestimmung“).

⁸⁹³ Kant, Beantwortung, 1784, AA VII, 33 ff.; aufgegriffen etwa von: Foucault, Enlightenment, 1984, 32 ff.

⁸⁹⁴ Vgl. auch Pfordten, Menschenwürde, 2016 , III 1, 54 (Überschrift: „*Selbstbestimmung über die eigenen Belange*“), 61 („*Die Würde als Fähigkeit des Menschen, sich gegenüber den eigenen Belangen noch einmal vernunft- und gefühlsmäßig verhalten zu können*, ist als wesentliche Grundlage der Selbstachtung eine notwendige Fähigkeit des In-

Die säkulare Moral der *Menschenwürde* verdient deshalb und auch deswegen den Vorzug, weil sie *demokratischer* Kontrolle und *Ausgestaltung* unterliegt mit vor allem selbstkritischer *philosophischer* Mithilfe und sie gleichwohl im Privaten für Religionen offen ist. Sie geht deshalb naheliegender Weise mit dem Bekenntnis zur *Unantastbarkeit* der Menschenwürde einher, und zwar nicht nur als höchstem Staatsleitbild, sondern auch als *universaler* Leitidee überhaupt.

Universalität würde wiederum auf der *politischen* Ebene die Vereinten Nationen moralisch überhöhen und die kollektive Nationalmoral der Supermächte zurückdrängen, sodass die kulturelle „Entscheidung“ für den oder die „Entwicklung“ hin zum Vorrang des Liberalismus auch auf die Nützlichkeit gestützt ist. Die Entscheidung für oder die Entwicklung hin zur Vorherrschaft der universellen Idee der Menschenwürde bildet auf der politischen Ebene eine Antwort der kontinental-europäischen Mittelmächte auf die im eigenen Land erfahrenen Kriege zwischen ihnen.

Hinzu kommt der seelische Aspekt. Für den Vorrang der Idee der Menschenwürde spricht, dass der Mensch mit der Seele in der Form des *Gewissen*⁸⁹⁵ über eine innere höhere Instanz⁸⁹⁶ verfügt, die zumal bei *Tötungen* immer eine *Rechtfertigung* einfordert, also die Regel aufstellt, dass grobe Menschenrechtsverletzungen verboten sind. *Scham-* und *Schuldgefühle* bilden gleichsam die Sanktion für Tabubrüche und Werteverletzungen.

Zudem ist die *Natur* zu bedenken. Deren eigene Normen lassen im deterministischen Sinne kein *grundloses* Töten des Nächsten zu. Auch von ihrem Geschöpf, dem Naturwesen Mensch, das sie wenigsten zum Teil von ihren genetischen Programmen befreit hat, *offeriert* sie die Fähigkeit zur *Vernunft* und diese verlangt auch für das Töten analog zum Determinismus gute, also *systemkonforme Gründe*, welcher Art auch immer. Das Suchen nach Gründen ist gerade dem Determinismus

Sich -Ruhens und der inneren Unabhängigkeit.“; „eine notwendige Voraussetzung um moralisch zu sein“).

⁸⁹⁵ Siehe auch Mahlmann, Rechtsphilosophie, 2015, § 32 (Als: „Neue Perspektiven der praktischen Vernunft“, (1) „Die Wirklichkeit des Gewissens“ und (2) „Mentalistische Ethik – Theorien der Universalgrammatik der Moral“).

⁸⁹⁶ Siehe Staatsrechtsphilosophen zum „Wesen des Rechts“, Zippelius, Wesen, 2012, 7. b) („Das Gewissen als letztzugängliche moralische Instanz“).

eigen und findet in den *Beweggründen*, den Motiven, die bekanntlich von vielfältiger Art sind, eine *pragmatische* Verbindung mit der Idee der Freiheit.

Auch beinhaltet die formale Idee und das *Dogma des Höchsten* oder Heiligen selbst, dass es sich nach seiner Logik verbietet, es zu vernichten, denn andernfalls wäre es nicht das Höchste. Unterstützt wird diese Idee der höchsten Würde vom systemischen Ordnungsbedürfnis. Alle (Sub-) Systeme, die wir der Natur ablesen, ergeben sich nur daraus, dass wir sie im Hinblick auf eine einzige, wenn auch immer recht vage Leitidee hin erfassen können. Menschen müssen in dieser Weise also *glauben*, weil ihre Vernunft es ihnen aufgibt.

Auch wer sich aus rein *physikalischer* Sicht an „Raum, Zeit und Bewegung“ ausrichtet, der verfolgt das Prinzip, sich ebensolche *Einheiten* zu schaffen. Er muss dann aber den Meta-Grundsatz akzeptieren, dass es solche Einheiten geben soll und Einheiten bedürfen immer des *Einen*, das sie vereinheitlicht.

Man kann auch umgekehrt sagen, die Idee von der *Unantastbarkeit* eines sich ohnehin ständig verändernden Raum-Zeit-Gebildes, das also in und mit sich schon niemals völlig identisch und dem *Werden und Vergehen* unterworfen ist, kennzeichnet und zugespitzt erschafft erst, jedenfalls für uns, dieses Gebilde.

Verinnerlicht handelt es sich darum, die jeweilige *Identität* und auch dieses Selbst für den Menschen zu erschaffen und zu pflegen, eine Aufgabe der *Seele*. Kollektiv oder auch intersubjektiv angesetzt ist es eben die *Kultur*.

Die *strenge Alternative* zu einem *Leitbild* und dessen idealer Unantastbarkeit ist auch offenkundig, sie besteht im Verzicht auf die Ordnung und dann auch im Verzicht auf Physik und Biologie im herkömmlichen Sinne. Damit wird dann im Sinne einer Synthese die strenge Ordnung aufgebrochen, die Systeme werden mehr oder weniger hin zum *Chaotischen* „befreit“.

„Verlassen“ ist nur derjenige, der an nichts, auch nicht an sich und sein Selbst glaubt. Er aber hat Mühe, zu überleben, sodass sich auch zeigt, dass der Glaube an des *Eine* auch eine Art von *Überlebenshilfe* ist.

Insofern ist also der einzelne Mensch aus den genannten Gründen *einerseits* zu *heiligen* (Idealismus). Er ist aber auch *andererseits* in der

Lage, sich davon zu befreien, und zwar mit den kalten Gründen des Naturalismus. Der *Naturalist* wird jedoch überlegen müssen, ob und vor allem inwieweit die Naturwissenschaften nicht die Existenz einer Art von *Naturethik* nahelegen. Auch glaubt er ohnehin fest an die Höchstidee der Natur.

Aber für seinen Alltag und in der Gemeinschaft (idealistisch aller, realistisch seiner Nächsten) muss er zumindest *dreierlei*: Er muss an Höchstideen sowohl fest glauben als auch sie in Zweifel ziehen können. Er muss auch den Glauben an die Einheit und damit auch die Gemeinschaft der Nächsten ablehnen können.

Ein solcher *pragmatische Realist* darf jedoch zunächst einmal nicht auch privat *religiös* sein, sonst hat auch er sich an den Glauben an Höchstes, und zumeist dann auch die Deutungen von dessen Stellvertretern, gebunden. Aber auch ohne solche Rückbindung glaubt der pragmatische Realist noch an etwas Allerhöchstes, nämlich den Realismus. Diese Lehre birgt zwar auch die *Idee der Freiheit*, nämlich diejenige, nicht an das sogenannte Gute fest gebunden zu sein. Aber auch sie kommt nicht ohne ein Bekenntnis zum bunten Pragmatismus aus. Auch ein solcher Pragmatiker muss sich mit dem realen Phänomen der natürlichen Empathie und dem sozialen Binnendruck, solidarisch zu sein, auseinandersetzen. Dem Fremdzwang durch die Natur und die Gesellschaft zu unterliegen, ist dann der scheinbar freiwillige Selbstzwang, den man zumindest als Karitas auch noch selbst *ausgestalten* kann, aus Gründen der Vernunft und des Nutzens vorzuziehen.

Insofern ist die Menschenwürde jedenfalls im *Säkularismus* aus der auch notwendigen logisch-idealistischen Sicht *unantastbar*. Sie erweist sich auch als *pragmatisch* und für diejenigen Realisten als sinnvoll, die sich privat zu keiner Religion bekennen.

Die *religiösen* Menschen kann man schließlich befragen, ob denn nicht auch ihre Idee von der *Seele* sie mit allen anderen Menschen verbindet und ob ihre Ethik nicht *universelle* Elemente enthält. Aber die Rückbindung an externe Übermächte (Gott, Natur oder Gesellschaft) erlaubt es immer auch, höhere Gründe zu finden, um *Menschenopfer* zu erbringen. Auch eine Idee der *Freiheit*, die Menschen ermächtigt, zwangsweise über das Leben anderer Menschen zu verfügen, findet hier ihren Platz, denn dann wird das Töten als Prinzip *der Natur* (des Menschen) begriffen, etwa als Ausdruck des Darwinismus.

Nur die *universelle* Idee der Unantastbarkeit der eigenen Menschenwürde wirft den Menschen auf sich selbst zurück, womit sie ein stolzes *Selbst* erschafft, und zwar jedenfalls für seine von ihm *selbst kultivierte humane Binnenwelt*.

Realpolitisch betrachtet entsprechen diesem Ansatz auch internationale Konventionen. So verbietet die Europäische Menschenrechtskonvention die Todesstrafe mit einem Zusatzprotoll und die Generalversammlung der Vereinten Nationen seit 2007 fordert deren Vollstreckung zumindest auszusetzen.⁸⁹⁷

Ferner ist auf eine *formale* oder auch begriffliche Gedankenfolge einschwenken.

Nunmehr liegt es nahe, die moderne *Dualität* von Körper und Geist, von Sein und Sollen, die der Begriff der Menschenwürde vereint, in eine ebenso bekannte (subjektive oder auch personale) Dreifaltigkeit *umzumünzen*, und zwar in

Körper, Seele und Geist.

Dahinter steckt dann die postmoderne *Drei-Weltenlehre*. Die Seele ist es, die den Körper belebt, mit dem Geist verbindet und die die Vernunft dann als Teil der „Geistseele“ deutet und mit einbezieht.

Beim zweiteiligen Begriff der Menschenwürde haben wir dafür noch beides, das *körperliche Menschsein* umfasst auch die Psyche, etwa im empirischen Sinne der Psychologie.

Die normative Seite der Würde, deren *Geist* oder auch *Vernunft*, die vereinfacht mit „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ zu umschreiben war, bezieht in die Idee der gerechten Gleichheit auch das *Gerechtigkeitsgefühl* und das *Empfinden für Ungleichheit* mit ein. Zur *Solidarität* gehört dann auch die Mitmenschlichkeit als *Empathie* oder Sympathie.

Der so gelesene Doppelbegriff der *Menschenwürde* reicht deshalb für den politischen und menschenrechtlichen Alltag aus. Man sollte ihn nur gelegentlich mit dem Dreiklang von „Körper, Seele und Geist“ stützen, weil er eine verobjektivierende oder strukturelle Dreifaltigkeit widerspiegelt, die von

⁸⁹⁷ Zur Todesstrafe ausführlich: <https://de.wikipedia.org/wiki/Todesstrafe> (19.6.16).

Natur, Kultur und Ideen.

So leben wir im Alltag in der „humane Künstlichkeit“ der Synthese des Dualismus von konkreter Wirklichkeit und abstrakten Ideen und der *pragmatischen* Form unserer *Kulturen*. Die Kulturen beweisen sich dann unter anderem im ständigen rituellen Ausgleichen und Aushalten von Widersprüchen einerseits und in der Pflege von passenden Subkulturen andererseits.

Für den Menschen prägen sie sein Humanum, und ihr Leitbild ist zumindest im Westen der *Individualismus*, vorzugsweise verbunden mit dem Bekenntnis zur *Menschenwürde*.

Schließlich ist der Idee der Menschenwürde also auch deshalb der Vorrang einzuräumen, weil sie ganzheitlich ansetzt und diesen post-modernen Holismus durch ihre Dreifaltigkeit noch einigermaßen nachvollziehbar ausdrückt.

Zudem ist auch noch einmal zu versuchen, in einem Katalog die *Vielfalt* aufzuzeigen.

Die vor allem westliche Selbstidee von der Menschenwürde ergibt sich nach allem, und zwar auch in historischer Reihenfolge, aus folgenden Erwägungen:

Am Anfang steht der *religionsphilosophische Ansatz*.

Schon der bunte *Animismus* kennt offenbar durchweg eine Doppelung von freier Seele und wirthaftem Sein. An ihr hat auch der Mensch allgemein als ein Seelenwesen seinen Anteil: *Seelenwürde*.

Der *Ahnenkult* bildet eine alte Art der Verherrlichung von vergeistigten Menschen als Übereltern. Zudem verschafft er dem Familienmitglied die Aussicht, von seinen Nachkommen selbst als Ahne verehrt zu werden: *Ahnenwürde*.

Bei *Opfer-Riten* muss der Mensch, was ihn von den Tieren unterscheidet, durch Opfer Geister befriedigen. Man kann dann von einer Opfer-Pflichten-Würde oder auch einer *sittlichen Scham-Würde* sprechen. Erhöhte Amtswürde genießt der Vermittler, der Schamane.

Beim *Schöpfer-Welt-Geist-Mythos* tritt die Vorstellung von der Subjekt-Objekttrennung mit jeder religiösen Erzählung von einem Schöpfer-Wesen und seiner Schöpfung in die Welt. Beides überwölbt und durchdringt die animistische Idee des (etwa aus vorderasiatisch-biblischer Sicht) Heiligen Geists oder des Atems des Schöpfergottes. Es formt sich früh schon eine Drei-Welten-Lehre, an welcher der (animistische) Seelen-Mensch als Geschöpf eines Schöpfergeistes seinen Anteil hat: (abgeleitete) *Geschöpf-Würde*. Die erhöhte *Amtswürde* kommt den Priestern, den Astrologen und den Heilern zu.

Danach folgt die Idee von der *Weisheits-Würde*.

Beim *Erkenntnis-Mythos* partizipiert auch der Mensch an der Subjekt-Objekt-Trennung von Schöpfer und Welt, und zwar schon in der biblisch-vorderasiatischen Form durch seine Fähigkeit zur *Erkenntnis* (der Natur, des Anderen und seines Selbst): allgemeine *Seelenwürde* und biblische *Erkenntnis-Würde*.

Der antike Nukleus des Bildes vom homo sapiens sapiens steckt in der Erzählung vom Prometheus und in der schon vorchristlichen *Verselbstständigung* der (städtischen) Philosophie und ihrer *Seelendeutungen*, ihrer Ablösung vom Glauben (*Platon, Aristoteles*) und der Entwicklung des gebildeten Bürgers (*Cicero, Stoa*). Dies ist die *philosophische Selbstbildungswürde*. Erhöhte Amtswürde genießt der *Lehrer*.

Modernisiert tritt die Weisheits-Würde dann als *moderne Würde* in die Welt.

Hinzu tritt nun die *Individualwürde* eines jeden Menschen als Gestalter *seines Selbst* im Sinne des *Renaissance-Humanismus*, und zwar wie aus heutiger Sicht anzufügen ist, als eine Sonderform der ständigen *natürlich-körperlichen Selbstgestaltung* aller raumzeitlichen Seinsgebilde (zugleich noch als Gottebenbildlichkeit, als Schöpfer).

Zudem entsteht die Menschenwürde durch die (erneute) *Verselbstständigung* der Naturwissenschaften und der Vernunft (*Descartes, Pufendorf*), als eine von Empirie gestützte *Wissenschafts- und Naturwürde*. Es findet eine zweite Art der Subjekt-Objekt-Trennung

statt. Aus den gewonnen Erkenntnissen ergibt sich die universelle *Denker-Würde*.

Daneben aber entwickelt sich auf der politischen Ebene das personale (intersubjektive) Model von Freien. Die *Freienwürde*, zunächst die des Adels und der männlichen Stadtbürger, bildet den politischen Kern der Menschenwürde. Als solche aber kann sie einem Menschen auch verweigert oder aberkannt werden. Dann bleibt diesem nur, aber immerhin zumeist die Grundfähigkeit, sie ebenso auch (wieder) erlangen zu können.

Hinzu tritt die Pflichtenethik, die mit der Idee der Verallgemeinerung einhergeht. Die Würde eines jeden Menschen ergibt sich aus der Gattungswürde der besonderen Würde als *geistig-sittliches Wesen (Kant)*.

In der Gegenwart finden wir dann die *kulturphilosophische und über-rechtliche (postmoderne) Würde*.

Nunmehr zeigt sich die Menschenwürde als die *Kunstwürde* des Menschen, der sein Denken und Handeln in Sprache und Symbole zu fassen (*Cassirer, Habermas, Postmoderne*) vermag.

Die Menschenwürde erweist sich dabei auch als eine *Zivilitäts-* oder auch *Mediationswürde*. Sie bildet eine besondere Mischform der inneren System-Gerechtigkeit und wird zur *zivilreligiösen Präambel-Würde*.

Gleichzeit wird die Menschenwürde zur Grund- und *Menschenrechtswürde* verrechtlicht und damit ritualisiert.

Formal schließlich entfaltet sie sich in der besonderen Fähigkeit zur Selbstregelung nach dem Prinzip der Identität, als Verbund von (*hoheitlicher*) *Einheit* und (*bunter*) *Vielfalt*, als systemische Art der Würde kraft (eines besonders hohen Grades an) Selbstorganisation: als *Selbstorganisations-Würde*.

In aller Kürze, und das entspricht einem *alten* Leitbegriff, auch des *Liberalismus*: Die besondere Art und das Ausmaß der inneren *Autonomie* des einzelnen Menschen bilden den Grund für seine innere und damit seine unantastbare Menschenwürde.

II. Metaethisches und Methodisches, Praktisches und Systemisches

1. Metaethik: Naturwürde und Weltgeist, Anti-, Natur- und Sozialethik

Zur Metaethik im weiteren Sinne gehört die Frage nach der *Transhumanität*,⁸⁹⁸ also nach der Würde von nicht humanem, aber „kreativem“ Leben. Schon wer das „Leben“ des Menschen fest mit seiner Menschenwürde verbindet, wird dieser Frage nachgehen müssen. Aber auch wer in einfachen Normen das Leben des Menschen schützt, hat einen Grund, diese Frage zu stellen. Wer schließlich erkennt, dass aus genetischer Sicht alle Lebewesen gleichsam eine große Familie bilden, erfährt eine Veränderung der Beweislast. Er muss sich auf die Suche nach dem Besonderen des Menschen begeben.

Ist die Würde von Art und Maß der *Autonomie* abhängig und zeigt diese sich auch in der *Selbstorganisation nach Innen* als Teil einer Identität, die schon bei *jeder Zelle* die Bedürfnisse der inneren Organe, vereinheitlicht, so verfügen (zumindest) alle subhumanen *Lebewesen*, weil sie sich selbst organisieren, über eine Art von „*Mindestwürde*“ oder *Seele*.

Eine erste Form der *Subjekt-Objekt-Spaltung* ist außerdem die Trennung von *Innen und Außen*, also das Prinzip der osmotischen Zelle, dem Grundmodell des Systems im Sinne von *Luhmann*.

Je befreiter Lebewesen von der natürlichen Genetik sind und je freier sie von der Gesellschaft von Artgenossen, kurz ihrer genetischen Familie und genfremden Helferfreunden sind, desto ausgeprägter ist ihre innere und äußere *Freiheit* und damit auch ihre *Selbstbestimmung* und desto größer ist damit im Rahmen der Würdelogik ihr Anspruch auf eine *Vorstufe von Würde*.⁸⁹⁹

⁸⁹⁸ Siehe Stoecker / Neuhäuser, Erläuterungen, 2013, 37 ff. , 62 (als „*Posthumanismus*“).

⁸⁹⁹ Dazu: Seelmann / Demko, Rechtsphilosophie, 2014 , § 13 („*Kreatürliche Würde ?*“), insbesondere Rn 6 ff. (zur Aufnahme von Schutzträgern in die „*Moralgemeinschaft*“ aus der Sicht von (selbstkritischem) „*Anthropozentrismus*“, (auf das Mitleiden setzenden) „*Pathozentrismus*“, (auf die gemeinsame Genetik setzenden) „*Biozentrismus*“ und dem (eher methodischen) „*Holismus*“).

Das Erkennen und Unterscheiden von Artgenossen und auch das Einfühlen in deren Charakter und individuelle Emotionen ist vor allem den Säugetieren eigen. Ihre *Individualität* ist besonders ausgeprägt. Haustiere vermögen den Charakter und die jeweiligen Emotionen von Menschen zu lesen. Sie kennen zumindest Scham, wenn wohl auch keine Schuld.

Aber über die Grundfähigkeit, die *Gesetze von Natur, Gesellschaft und sich selbst* zu erkennen, zu hinterfragen und auch zu nutzen, verfügt offenbar nur der Mensch.

Aus *religiöser* Sicht ist vielmehr nach der Existenz und „Würde“ eines *irdischen Weltgeists* und dessen „Würde“ zu fragen. Denn der Mensch lässt sich aus naturalistischer Sicht als Teil der belebten *irdischen Welt* begreifen. Alle Lebewesen sind auch genetisch außerordentlich eng verwandt. Der Mensch etwa teilt seine Gene mit einfachen Bakterien und etwa seine Augen mit den Insekten und den Tintenfischen.

Sie alle bilden also ein großes raumzeitliches Gesamtsystem, eine mächtige familienartige Gesellschaft, so dass die Begriffe von belebter *Natur* und *Gesellschaft* hier wie bei allen familienartigen Gesellschaften zusammenfließen. Diese irdische Natur existiert seit mehr als drei Milliarden Jahren auf diesem Planeten, und sie hat sich, wengleich wiederum nun osmotisch und *halbggeschlossen*, mit kosmischen Einflüssen von außen, wie etwa dem Sonnenlicht, „selbst entwickelt“. Zur *inneren Stabilisierung* bedarf die irdische Natur einer Art von Identität. Aber diese Gesetze erkannt hat offenbar erst der Mensch.

Das bedeutet für das raumzeitliche *Gesamtleben* auf dieser Erde zunächst einmal, dass ihm eigentlich eine *größere Würde* zukommen müsste als dem Menschen, denn dieser ist nur ein Teil dieser belebten Welt. Jedes Metasystem ist schon aus logischen Gründen klüger als seine Subsysteme, zumal es diese überwölbt und durchdringt, also mit organisiert.⁹⁰⁰

Aber umgekehrt gilt eben auch, dass der *jetzige Mensch* mit seiner Autonomie, aus der wir seine Würde ableiten, auch den großen Geist

⁹⁰⁰ Dazu aus naturphilosophischer Sicht: Ott, Sittlichkeit, 2016, 150 ff. , 150 ff. („Sittlichkeit und Nachhaltigkeit in einer Postwachstumsgesellschaft. Eine Forschungsagenda“ im Sammelband „Endlichkeit- Zur Vergänglichkeit und Begrenztheit von Mensch, Natur und Gesellschaft“.

und die Heiligkeit der belebten Welt *mitbestimmt*. Offenbar ist die belebte Welt erst mithilfe des Geistes seiner Menschen fähig, sich selbst mit ihren Gesetzen zu erkennen und diese bewusst zu nutzen.

Nachzuschieben ist im Sinne der Kosmologie, dass aus physikalischer Sicht das kosmische, *sich selbst bildende* viel umfassendere raumzeitliche Kontinuum *sich* vereinfacht kurz nach dem mutmaßlichen Urknall *selbst erschaffen* hat, mit Raum, Zeit und Bewegung und allen dazu gehörenden Gesetzen.

Aus Sicht der Naturalisten hat der Mensch seinen Geist vom Weltgeist als Teil von dessen Selbsterschaffung erhalten. Dieser Weltgeist, vereinfacht zunächst der der belebten irdischen Welt, ist also der Spender dieses Geistes, den er allerdings auch selbst nutzt.

Die religiöse Frage lautet danach vor allem, ob es bei dieser Art von *weitgehend blindem Weltgeist* bleibt oder ob Welt und Geist im Sinne einer *Subjekt-Objekt-Spaltung* zu trennen sind. Gibt es also einen *Schöpfergott, der seiner selbst bewusst ist, womöglich sich seine Gesetze erst selbst erschaffen hat und sie dann vielleicht auch ständig selbst weiter nutzt*, entweder den Kosmos insgesamt oder durch Untergötter bis ins Kleinste durchdringt und die ständige *Selbstorganisation der Welt* bewusst betreibt?

Eine solche Frage ist zwar nicht endgültig zu beantworten, sie ist *offen* zu halten. Sie passt aber zur der universellen Idee von der *Selbstorganisation*, mit der wir auf weltliche Weise versuchen, die Lebendigkeit des *Lebens* zu erfassen

Lassen sich aus dieser Sicht also, wie es beim Menschen einigermaßen möglich erscheint, das *Selbst* und die *Organisation* trennen oder bleibt es eine Art von kybernetischer Computer. Können wir also *umgekehrt* wie das Christentum mit dem Imago-Dei-Modell vom Menschen, den wir am besten kennen, auf eine Art von „Supermenschen“ schließen. Oder bilden wir mit unserem Geist nur eine Laune der Natur und stehen ohnehin davor, uns gerade mit seiner Hilfe selbst zu vernichten?

Eines jedenfalls nehmen die säkular ausgerichteten Geisteswissenschaftler, lies: die Philosophen, mithilfe ihrer Naturwissenschaften an, nämlich, dass es den *Geist des Menschen* etwa als bewusste Selbstorganisation oder wie man ihn sonst im Einzelnen auch immer bestimm-

ten mag, gibt und dieser wohl auch (zumindest) ein Teil der *belebten Natur* ist.

Mit der Würde des Menschen ist deshalb, zumindest abgeleitet davon, auch die Würde der Natur „als solche“ verbunden.

Alle *Imperative*, die sich aus der Menschenwürde ergeben, sind je nach Sichtweise also, wenngleich in recht abgeschwächter oder abgeleiteter Form, wenigstens auf die belebte Natur und ihre *mehr oder weniger genetisch befreiten* höheren Lebewesen zu übertragen. Allerdings vermögen sich alle Lebewesen aufgrund von genetischen Informationen und tradierten Vorerfahrungen teilautonom selbst zu organisieren und als Akteure in einer Außenwelt bewegen.

Was die eigentlich noch größere Würde der „Natur also solcher“ anbetrifft, ist anzumerken, dass zwar eine beachtliche atomare Form der Zerstörung der Natur „als solcher“ auf den ersten Blick möglich ist, dass aber ein solcher Eingriff in sie immer noch nach den eigenen *Binnenregeln* der Natur selbst geschehen würde. Vermutlich würde wie nach einem Waldbrand alsbald wieder neues Leben entstehen und vermutlich noch Komplexeres.

Damit erweist sich die Würdefrage und die aus ihr folgende *Ethik* als eine postmoderne Fortschreibung und rationale Nachbegründung des alten *Animismus*.

Metaethik. Zum Schluss des Abschnitts über die Individualethik ist auf Metaethisches einzugehen. Die drei Standardfragen der Ethik sind diejenige nach dem *Guten* als solchem, diejenige nach dem *guten Handeln* (mit *Kant* „Was soll ich tun?“) und diejenige nach der *Willensfreiheit des Menschen*.

Sie alle gehören zusammen. Denn ohne die Annahme der Willensfreiheit stellt sich die Frage nach dem Guten nicht. Es wäre allenfalls die Frage nach dem Nützlichen im biologischen Sinne zu untersuchen. Auch würde man nicht fragen, was man tun soll, sondern würde so handeln, wie man muss, also determiniert von der Umwelt und den eigenen Beweggründen. Doch bleiben diese Fragen philosophische, bei denen das Gegenteil immer mitzudenken ist.

Die letzte Frage nach der Willensfreiheit war mit der üblichen These zu beantworten, dass es sich *zumindest* aus kultureller Sicht um eine

sinnvolle Unterstellung handelt, weil die Idee der Freiheit des Freien oder die Idee Menschenwürde ebenso darauf beruht wie die Herrschaftsform der Demokratie.

Für die Frage nach dem Guten ist nach allen Folgendes festzuhalten:

Die *Höchstidee der Menschenwürde* bietet sich der westlichen *philosophischen Ethik* also in zumindest zweierlei Formen an:

Einmal dient sie als idealistische (platonische) Leitidee und fungiert aus säkularer Sicht als das *höchste Gute*. Dabei verbindet sie Sollen und Sein untrennbar und erweist sich damit auch als von sozialrealer und nicht normativer Art.

Zur *universellen Idee der Unantastbarkeit der Menschenwürde* gehört jedenfalls *konstitutiv* der Anspruch auf Leben. Körper und Geist, also werden *Mensch und Würde* wieder *vereint*, und zwar mit dem Vorrang des Geistes, weil eine diesseitige *säkulare Würde* untrennbar mit ihrem Wirt verbunden ist.

Zum anderen gibt es die Vielfalt, den Streit und Wettbewerb. Insofern bietet es sich an, innerhalb des an sich negativen *Liberalismus* in pragmatischer (*aristotelischer*) Weise von Fall zu Fall, besser halbabs-trakt von Typus zu Typus, die „freie“ und kulturell unterschiedliche *Vorausformung* der halbkonkreten Norm zu betreiben und dann mit der Handlung selbst zugleich die soziale Realität auszugestalten, *mit Aristoteles* mit der Form den Inhalt erst zu vollenden.

Dabei ist nur das Denken frei, das Entscheiden nur halbfrei, weil von vielen Motiven mit beeinflusst und das Handeln ein impulsiver ganzheitlicher Akt, in dem alles zusammenwirkt, Ideen, Natur und Gesellschaft. Deshalb ist es sinnvoll, wichtige Entscheidungen über rituelle Verfahren zu rationalisieren und damit zu zivilisieren.

Kritik und Anti-Ethik Es bleibt der ständige Seitenblick auf die denkbare Kritik an der Individualethik.

Zum einen ist zu überlegen, ob oder besser inwieweit auf das Individuum abzustellen ist. Die Alternativen waren schon anzusprechen. Man kann auch auf die „Gesellschaft“ oder die „Natur“ abstellen. Mit einem solchen Ansatz bliebe es bei einer Art von „Würde“ und höchstem „Guten“. Sie würde nur anders verteilt und anders gedeutet, etwa als Interesse an der eigenen Existenz, als jeweilige Gesellschaft oder

als Natur. Für den einzelnen Menschen ist dann zu fragen, ob und vor allem inwieweit er Anteil daran hat, etwa nach dem Imago-dei-Modell, als Teil der Schöpfung oder der Gesellschaft. Vielleicht ist sogar auch die gesamte Natur nur eine Art von kooperativer Gesellschaft.

Man kann zudem auf die Idee der Gerechtigkeit abstellen, alle Gesetze als Gleichungen sehen und also die Harmonie und die duldsame Toleranz von kleinen und großen Einheiten als höchste Idee heiligen.

Man kann aber auch überlegen, etwa aus der Sicht der Naturwissenschaften, alles zu negieren, das Individuum, die Ethik und ihre Fragen, vor allem die Würde, das Gute, die Willensfreiheit, aber auch die Abstraktion.

Dann wäre die Ethik vielleicht nicht mehr, aber auch nicht weniger als eine Form und ein Mittel der *Selbsterhaltung*, etwa in einem Meer des Chaos. Aus dem Bedürfnis nach einem gewissen „Sein“, etwa als „Raum-Zeit-Einheit und mithilfe von verinnerlichter Bewegungsenergie, folgt die *fiktive* Konstruktion einer Ethik. Sie dient dann der *Selbstorganisation*, die jedenfalls begrifflich nach einer gewissen Trennung vom „Selbst“ und dem zu organisierenden „Sein“ verlangt.

Diese Sicht ruft dann allerdings die Gegenfrage hervor, was denn das „Sein“ in den Naturwissenschaften eigentlich bedeutet. Außerdem ist auf die empirischen Parallelen hinzuweisen. So ist zu überlegen, ob nicht das (*systemtheoretische soziale*) Modell des *Systems* von universeller „meta-gesetzlicher“ Art ist.

Naturethik. Auch in der Physik, so ist hier erneut anzumerken, findet sich die ethische Dreifaltigkeit oder auch die Logik der Dialektik. Nach ihr sind beiden Pole der *Bindung* (Solidarität) und der *Freiheit* (von der Bindung und zur eigenen Selbstorganisation) durch ein drittes Element, nämlich mithilfe einer bestimmten Spannung ausgleichen (Gleichheit). Auf diese Weise entsteht -viertens (und holistisch) - in einem Raum und auf Zeit eine *größere Einheit*.

Wer aber in den Naturwissenschaften an die Existenz von Gesetzen glaubt, der bekennt sich damit auch zur Idee von höchsten Normen.

Diese Naturgesetze zumindest in Teilen zu *erkennen und frei nutzen* zu können, formt dann einen dreifaltigen „Denker, Urteiler und Ak-

teur“, der von der *Außenwelt* getrennt zu deuten ist, auf den aber der *Glanz* und die *Macht* der Naturgesetze abstrahlen. Sofern er zudem offen für *Selbstkritik* bleibt, kann er aus allem auch seine Menschenwürde ableiten, und zwar vor allem mit seiner Fähigkeit zur Selbstkritik, denn mit ihr erhebt er sein Selbst zum Gegenstand und sich -gedanklich - darüber.

Im Kern heiligt die Idee von der Menschenwürde, die menschliche Fähigkeit, individuell zu denken und vor allem nach Gesetzen zu suchen.

Erst in zweiter Linie entspringt sie der menschlichen Fähigkeit, mithilfe seiner Forschungen eine *eigene Binnenwelt* als Kultivator kunstvoll, wie ein Nest, bewusst zu gestalten und anderes dabei bewusst zu zerstören, aber stets auch, diese Gesetze, die eigenen Schöpfungen und die damit verbundenen Zerstörungen und sowie sich und sein begrenztes Selbst und dabei auch sein Bewusstsein und seine Freiheit zu hinterfragen.

Die *Ethik* ist vor allem auf das richtige (gute und nützliche) *Tun* ausgerichtet, über das der ethische Mensch nachdenkt.

Warum, so könnte man fragen, sollte der Mensch nicht die Vernunft der Natur erkennen als höchsten Sinn und praktischen Zweck und frei überlegen, diese uralte und lang erprobte schöpferische Dreifaltigkeit der Natur auch zu seiner *Ethik* zu erheben. Der Mensch kann sich aber bewusst dagegen entscheiden und stattdessen die höhere Vernunft in den physikalischen Kräften der Zerstörung und des Chaos sehen, die Stabilität (also das „Sein“ von Einheiten) immer wieder auflösen, also am Ende der Idee der Freiheit gehorchen.

Wer die Freiheit absolut setzt, wird diese Folgerung ziehen müssen und zudem mit ihr die *Auflösung von allen Bindungen* heiligen. Er wird dann auch die *Selbstbindung* durch Vernunft ablehnen und zudem das Sein in der Form des *Lebens* oder der Existenz von Dingen negieren müssen.

Der denkende Mensch *muss* deshalb also nicht den Schluss vom Sein auf das Gutsein des Seins und damit auf das Achten-Sollen ziehen. Aber er *kann* frei erkennen und sollte überlegen, welche natürlichen Gesetze seine Umwelt regieren und ob sie für ihn „sinnvoll“ und „lebenswert“ sind.

Praktische Sozialethik. Wichtig ist auf der *pragmatischen* Seite der Ethik (Was soll ich tun?) und aus der sozialen und systemischen Sicht, dass der Mensch mit diesen Gesetzen und der begrenzten Befreiung von ihnen (halbfrei) zu *spielen* vermag. So ist er trotz der kulturellen Bindungskraft von Sprache und Riten nicht fest an bestimmte *Gesellschaftsformen* gebunden. Er kann sich, wenn auch mit Mühen, von ihnen lösen.

Vor allem aber kann und wird *jeder erwachsene Mensch* immer verschiedene *höchsteigene Netzwerke* aufbauen. Er wird dabei die obigen *Grundsätze der Ethik* beachten können und *sollte* dies auch. Er wird in seinen privaten *Beziehungsgeflechten* versuchen, die Freiheit und auch die Solidarität individuell auszuleben und deren Spannung für sein Netzwerk auf seine Weise auszugleichen - anderenfalls wird er seine eigenen Netzwerke gefährden.

Relativität der Ethik. Aber zur *Konkretisierung* einer jeden Ethik bedarf es auch immer einer Antwort auf die Frage nach dem Maßstab für das Richtige, nach einer Ausrichtung des Guten, einer bestimmten Person, für die Pflichten, eines Akteurs, für die Interessen ... Aus der Sicht des *philosophischen Individualismus* ist es der *einzelne denkende Mensch*.

Dessen gutes Verhalten besteht folgerichtig vor allem in der Befreiung von der Welt und der Gesellschaft, also im eigenen Denken und danach erst und davon abgeleitet im Urteilen und Handeln.

Dieses eben nur fiktive (negative) Lösen von der Natur und der Gruppe verbunden mit der Fiktionsfähigkeit zum (positiven) Erschaffen neuer Gedankenwelten begründet die *Subjektstellung* des einzelnen Menschen. Diese Eigenschaft rechtfertigt seine *Schöpferwürde*. Das halbfreie Erschaffen von sachbezogenen Regeln oder situationsbezogenen *Normen*, also seine *Grundfähigkeit zur Ethik* einerseits und andererseits zugleich das halbfreie *Spiel* mit Normen, etwa als Missbrauch oder als private Umdeutung, kommen hinzu. Diese immerhin halbfreie Fähigkeit zur Regelung des Eigenen verleiht dem *Normgeber* für sich und Seinesgleichen eine *Lenker-Würde*.

Insofern bietet das Selbstbild von der Menschenwürde einen (kultur-) philosophischen Schlüsselbegriff⁹⁰¹.

2. Bipolare Struktur der Menschenwürde: Idealismus und Individualismus, Deduktion und Induktion, Grenzfälle

Zu überlegen ist, welches Muster die besondere Selbstidee der Menschenwürde über die sozialreale Wirklichkeit legt oder auch welche Strukturkräfte von ihr ausgehen. Das bietet nunmehr die Gelegenheit für den Versuch, etliche der schon dargelegten einzelnen Aspekte zu einem lockeren System zusammen zu führen.

These 1: Nach allem bietet die Selbstidee der Menschenwürde eine *bipolare Klammer*.

Die „Würde“ steht für den *Idealismus*, die Abstraktion und das Geistige. Die *Individualität* des Menschen, betont für die kleinste humane Einheit, meint das Konkrete und das Natürliche.

These 2: Dazwischen spannt sich eine *breite Mitte*, die man auch als angewandte *Menschenwürde-Kultur* bezeichnen könnte.

Zum Idealismus: Die Selbstidee der Unantastbarkeit der Menschenwürde, deren *Anspruch* auf *Achtung* allerdings sehr wohl angetastet werden kann, entfaltet sich aufgrund philosophischer Betrachtungen als eine absolut gesetzte (fundamentalistische, absolute, axiomatische, dogmatische, eben eine zivilreligiöse), aber doch auch nur vage und hochabstrakte Idee.

Bildet die Idee der Menschenwürde die die Vielfalt vereinheitlichende höchste Leitidee, so ist umgekehrt zu fragen, welche *Ableitungen* (*Deduktionen*) von ihr möglich sind und auch welche großen *Unterideen* sie denn vereinheitlicht.

⁹⁰¹ Seelmann / Demko, Rechtsphilosophie, 2014 , § 12, Rn 1 ff. („*Menschenwürde: ein neuer Schlüsselbegriff*“), im Einzelnen Rn 3 ff. („*Personen-Würde*“) Rn. 7 („*Würde des Bedürfnis-Subjekts*“), Rn 8 ff. („*Würde des konkreten Individuums*“, unter anderen Rn 13: Es sei „insbesondere seit den 80iger Jahren eine *Individualisierung* der Würde zu beobachten“, Hervorhebung im Original), zudem Rn. 23 a („*Würde als Rang*“).

Nach allem ergibt sich einerseits das folgende Ordnungsmodell, bei dem jedoch andererseits zu bedenken ist, dass alle Ableitungen auch zur *Abschwächung* der Kraft dieser Idee führen. Dies ist zum einen am besten mit der Gravitationsmetapher zu erklären. Auch der Anziehungskraft großer Sonnen vermögen kleine Planeten Stand zu halten, wenn sie *Abstand* halten können und dazu über *eigene* Bewegungsenergie als Fliehkräfte verfügen und dann am Ende in eine Kreisbahn einwechseln. Auf der energetischen Ebene wird die Wirkung der *Strahlkraft* einer Sonne immer geringer, je weiter sie von den bestrahlten Objekten entfernt ist und desto bedeutender wird die innere eigene Energie der Planeten.

Zum Individualismus. Zum anderen wird mit jeder neuen Ableitung von der Ableitung der Fokus *auch* immer konkreter und kleinteiliger. Mit der Lupe schließlich, so heißt es, oder gar mit einem Elektronenmikroskop kann man keine Elefanten suchen. Alles Konkrete entzieht sich den großen Ideen.

Insofern hilft es allerdings, dass die Menschenwürde, jedenfalls nach der hier entwickelten Deutung, an das *individuelle Menschsein* gebunden ist und dieses säkular heiligt (würdigt).

Doch ergibt sich daraus ein methodisches Problem: Einerseits ist die Menschenwürde also eine individuelle, die aber andererseits doch aus dem *universellen Menschsein* und der Grundausstattung zur Vernunft „abgeleitet“ werden muss. Zumindest muss man den *Typus* Mensch aus dem individuellen Menschsein, also aus dem Konkreten durch Abstraktion herausfiltern. Alle Ableitungen verlangen nach etwas Abstrakterem. So ist in diesem Sinne alles Individuelles nicht direkt positiv zu begründen. Es ist eben anders als alles andere.

Individuell zu sein, heißt auch, frei zu sein. So wird der Nachweis der *allgemeinen* Fähigkeit jedes Einzelnen zur *Vernunft* aufgebrochen, und zwar durch die Heiligung der höchstpersönlichen Freiheit zur höchstgelegenen Kreativität. Ohne sie wäre die allgemeine Vernunft nur diejenige der Ameisen in ihrem Staate. Jedes Selbst ist ein Eigenes. Es ähnelt zwar den Anderen, ist aber mit einem anderen Selbst niemals identisch. Die große Idee der *Freiheit* beinhaltet auf der Ebene des Rechts deshalb gerade auch die freie Selbstbestimmung.

Aus dem Konkreten, also etwa aus den einzelnen Fällen, vermögen wird durch Induktion etwas Größeres wachsen zu lassen, indem wir nach bestimmten Ähnlichkeiten suchen.

Insofern lässt sich schon einmal eine *soziale* Ableitungskette aufzeigen:

Die *Menschenwürde* bezieht sich also zunächst auf

- jedes *einzelne* menschliche Individuum,
- aber danach auch auf jede Art von *Gruppe* (Gesellschaft, Nation), die die würdigen Menschen bilden, und sie gilt
- auch für die gesamte *Gattung* Mensch, die sie damit zugleich zu einer Weltgesellschaft formt.

Einheit und Dreifaltigkeit der Menschenwürde. Weiter zerfällt die vage monarchische Höchstidee der Menschenwürde in eine etwas konkretere Dreifaltigkeit, deren jeweiliges Eigengewicht, so kann man es auch sehen, sie als Sammelbegriff bündelt.

Die einfachste Art der Vielfalt ist die Dreifaltigkeit, und zwar nun mehr etwas verfeinert etwa

- als kreative Freiheit des Einzelnen,
- als die intersubjektive Gleichheit in Bezug auf andere ähnliche Individuen und
- als aktive und passive Teilhabe an der Solidarität einer Gruppe, von persönlichen Netzwerken bis hin zur Weltgemeinschaft.

Dabei gibt es auch insofern eine *Binnenstruktur*. Diese Dreifaltigkeit regiert aus westlicher Sicht die Leitidee der Freiheit (und damit die Individualität). Aber aus der Sicht der Vernunft der Freien wird die Idee der Freiheit durch das Gewicht der Gesamtheit der beiden Ideen der *Gleichheit* und der *Solidarität* eingehegt und in etwa ausbalanciert. In anderen Kulturen mag die Gleichheit, etwa als heilige Ordnung, dominieren oder die Idee der Solidarität, etwa als Sozialismus, das Leitmotiv darstellen.

Dabei ist davon auszugehen und daran zu erinnern, dass nach dem hier vertretenen insofern systemischen Ansatz jede Leitidee auch die konkrete Ausformung ihrer Gegenideen mitprägt und auch umgekehrt diese ein wenig, weil untereinander selbst auch gegenläufig, auch das Wesen der Herrschaftsidee mitbestimmen. Sie zerren an zwei unterschiedlichen Stellen und brechen so zumindest deren Alleinherrschaft auf.

Dabei bleibt auch zu bedenken, dass das „Denken“ die Hausmacht der Freiheit ist, das „Urteilen“ und dessen Verfahren dominieren die Idee und den Ruf nach Gleichheit. Das Handeln ist die Domäne der aktiven und passiven Solidarität. Insofern verfügen die drei großen Unterideen auch jeweils über ein eigenes Fürstentum.

Über innere und soziale „Würde“ verfügen auch der Richter und der erste Minister als höchster Verwalter. Auch von ihnen wird erwartet, dass sie vernünftig und frei zu denken vermögen und dass sie als Menschen über höchsteigene Würde verfügen, sodass man sie als Mitdemokraten mit diesen Aufgaben betrauen kann.

Freiheit und Selbstorganisation. „Freiheit“ meint zunächst die Autonomie und Individualität jedes *Einzelnen*, danach die Freiheit *innerhalb* jeder Gesellschaft von Freien und dann auch die *kollektive* Freiheit von (etwa nationalen) Gesellschaften untereinander. Aber es folgt daraus auch, je nach Sichtweise, die ethische Pflicht oder die nützliche Notwendigkeit zur Selbstorganisation, die immer auch mit der Ausbildung von bestimmten „Organen“, als Elemente der eigenen Seele oder als Institutionen als Teil der eigenen Zivilisationen, einhergehen.

Zudem ist daraus die Freiheit der Einzelnen und der vielen (nationalen) Gesellschaften innerhalb der menschlichen Weltgesellschaft und auch die Freiheit der Gattung Mensch gegenüber der vereinfacht als vorrangig fremdbestimmt gedeuteten Natur abzuleiten.

Aus dem Individuellen ergibt sich also das Allgemeinere, aus dem Einfachen erwächst das Komplexere. Es findet eine Art von Transzendierung statt.

Wer die Physik oder die Biologie heranzieht, der wird erkennen, dass dieser *induktive Weg* der ihre ist, vereinfacht der lange Weg vom Urknall her oder vom ersten Einzelnen und dessen Genen, aus denen sich auch die unseren entwickelt haben.

Für die heutige nun einmal existierende Komplexität ist lediglich umgekehrt anzusetzen. Grundlage ist zwar nun der „Verbund von allem mit allem“, aber in ihm lebt (immer auch noch) das alte Prinzip und die Idee der (Rest-) Freiheit von allen Einheiten.

Aus der Sicht des homo sapiens sapiens, der die Gesetze der Natur, der Gesellschaft und seines Selbst zu erforschen und zu nutzen vermag, sind es die *negative* Freiheit als Freiheit von Natur und Gesellschaft und die *positive* Freiheit als der Raum für die spielerische Selbstentfaltung.

Gleichheit. Die „Gleichheit“ bildet also bereits eine *Ableitung* aus der Vernunft und ist zudem der Freiheit gegenüber nachrangig oder ihr unterworfen.

Der derart freie Mensch ist auch einzeln *fähig*, vernünftig zu denken und sich und seine Freiheit an diese beiden Prinzipien der Gleichheit und Solidarität zu binden oder sich auch frei gegen diese Bindung zu entscheiden. Diese Art der Freiheit begründet überhaupt erst seine Fähigkeit zur *Selbstgesetzgebung* (Autonomie). So gehört zu seiner Autonomie, sich entweder abstrakt oder auch halbkonkret gegen die Einhaltung der Prinzipien von Gleichheit und Solidarität zu entscheiden, *Ausnahmenregeln* zu erfinden oder aber auch sie als *Prinzipien* und philosophisch begründet zu *leugnen*.

Aus der „Gleichheit“ der Freien ergibt sich unter anderem das Gebot der *Anerkennung* als gleiche Freie. Die Achtung ist also eine Folge der Würde und sie begründet auch die rechtliche Seite der Menschenrechte, aus dieser leiten sich dann die Freiheitsrechte ab. Deren Art und Umfang werden zwar durch die wechselseitige Anerkennung kulturell im Groben vorentwickelt und durch Verträge aller Art noch weiter ausgehandelt, aber sie setzen den *Status*, ein Gleicher unter den individuellen Vernunftsubjekten zu sein, schon voraus.

Aus der Gleichheit ergibt sich auch die Idee der *Gerechtigkeit* und auch der *Verallgemeinerbarkeit*, etwa auch der Menschenwürde. Alle Gesetze stützen sich darauf, die menschlichen ebenso wie die naturwissenschaftlichen, ebenso alle Arten von Funktionen und Gleichungen. Jede Art von *Form* und jeder *Begriff* bedient sich dieses Ansatzes. Es handelt sich dabei auch um das Prinzip, das Konkrete über Ähnlichkeiten zur Gruppen zusammen zu fassen. Jede Gruppe oder Gesellschaft beruht auf dem Gedanken der Vereinheitlichung von

Ähnlichem, was zugleich voraussetzt, dass man einen gemeinsamen *Maßstab* findet und anlegt. Auch die Höchstidee der Menschenwürde ist ohne die Beachtung der Gleichheitsidee schon *logisch* nicht vertretbar.

Zur Logik und damit zum *Denken* gehört umgekehrt also nicht nur die Freiheit, sondern auch die (partielle) Gebundenheit durch logische Regeln, die der „Gleichheit“ und zudem die logischen Probleme, die der Einsicht in die Individualität aller Dinge entspringen.

Solidarität. Die „Solidarität“ bringt neben der kalten Form auch die warme *empathische Mitmenschlichkeit* in die Vernunft mit ein. Sie führt zu Freiheitsverzicht nicht nur aus Gründen der Gleichheit, sondern auch aus Gründen der Humanität. Die Solidarität lässt sich am besten als Gegen- und Ausgleichssystem für die kalten Ideen des wild-freien Egoismus und der strengen und logischen Gleichheit verstehen.

Auf der so wichtigen Ebene des *Denkens* bedient die Idee der Solidarität dann auch wieder die Idee des *Individualismus* und mit ihr heiligt sie das *Konkrete*. Sie befreit vom Egoismus, der auch im *dogmatischen* Anspruch einer jeder einzelnen eigenen oder einer verinnerlichten *Philosophie* zu finden ist.

Die Solidarität erweitert das Denken aber auch um die „Vernunft der Gefühle“ und die Freiheit zur höchstpersönlichen *Zuneigung*.

Sie nötigt aber auch zu *Freiheitsopfern* für die Anderen und zu einem heiligen *Gemeinwohl*. Sie liefert die Grundidee einer jeden Gesellschaft. Aber auch von den Geboten der Solidarität kann man sich befreien, aus Gründen der kalten Gleichheit ebenso wie aus Gründen der trotzig-kreativ-künstlerischen Wildheit.

Ausschlaggebend ist nur, dass wir den einzelnen Menschen unabdingbar nur deshalb als würdig bezeichnen, weil er über diese empathisch-solidarische *Grundausrüstung* verfügt.

Damit ist die *zweite* grobe Ebene der *Dreifaltigkeit* zu verlassen, die formal aus der Letztbegründung der Menschenwürde abzuleiten ist, aber inhaltlich dazu beiträgt deren vage Gehalt einigermaßen zu umreißen.

Kinder und Grenzen der Menschenwürde. Fragen nach den *Grenzfällen* kennt wie jede abstrakte Idee auch die der Menschenwürde. Vor dem bisher erstellten Hintergrund lassen sie sich vielleicht zum Teil beantworten. Vor allem ist zu fragen, wie es mit der Würde von Menschen aussieht, die wir gemeinhin *konstitutiv* nicht als frei begreifen, wie *Kinder oder Geisteskranke*.

Die feste Verknüpfung des Menschenbegriffs bietet die erste dogmatisch einfache Antwort. Anders als beim Liberalismus ist zwingend *jeder Mensch* als würdig anzusehen. Die soziobiologische Antwort lautet, jeder Mensch verfügt, ob er sich ausprägen kann oder nicht, über die *Grundanlage* zur genetischen Befreiung.

Dabei ist bei Kindern zu bedenken, dass sie schon früh beginnend nach und nach moralisches Handeln ausprägen. Zudem gestalten gerade sie mit großer *Phantasie* und auf *spielerische Weise* in eigenen kokonhaften Schutzräumen ihr Leben. Genetisch betrachtet ist ihnen überdies die Grundausstattung der Intelligenz zu Eigen.

Aber richtig erscheint auch, dass der Kern des Menschenseins im Ausreifen und Benutzen der Vernunft besteht. Insofern sollte es ausreichen, in den *Geisteswissenschaften* zwischen dem *Begriffskern* und dem Begriffsumfeld zu trennen, und mit der Methodik der *Lehre vom Typus* zu arbeiten. Es geht um die alte Trennung zwischen der *Regel*, die ein Gesetz bestimmt, und den Ausnahmen, die möglicherweise zu machen sind. Sie gehören zu den Grenzfällen, die kontrovers zu diskutieren sind.

Definitionen, also Grenzziehungen (von lat. *finis* die Grenze) sind die Aufgabe der Juristen. Sie wissen um die Schwierigkeit, aber auch die Notwendigkeit der *Konkretisierung* von Normen. Dennoch bedürfen sie aber solcher Normen (oder Leitfälle). Und diese Normen beruhen wiederum auf bestimmten *Grundnormen*, wie dem Grundgesetz, und entspringen großen zivilen Leitideen, wie sie zumeist den Präambeln zu entnehmen sind. Leitideen sind noch keine Normen, sie haben ihre Konkretisierung noch vor sich. Und auch große Grenzfälle, wie die Tötung in Notwehr, helfen nur, die Grenzen zu bestimmen, sie dienen also der *Ausformung*, aber die „Materie“, die Substanz, die es dann später auszuprägen gilt, setzen sie dabei voraus.

Zwar müssen auch Letztbegründungen induktiv abgesichert werden, die Menschenwürde also etwa mit „Freiheit, Gleichheit und Solidari-

tät“. Vielleicht erhalten sie auch ihren Sinn überhaupt nur durch die *Vereinigung* von solchen recht selbstständigen und zum Teil auch widersprüchlichen, einander ausgleichenden Oberbegriffen.

Wichtiger noch, falls denn Leitbegriffe fest bestimmbar wären und falls sich dann auch noch klare Normen aus ihnen ableiten ließen, dann wären der Mensch und seine Gesellschaften vorprogrammiert. Es gäbe keine Handlungsfreiheit und auch keine Eigenverantwortung mehr. Der *freie* Mensch muss der *Herr seiner Gesetze* sein, nur dann ist er auch autonom. Er kann nicht nur von ihnen abweichen, sondern kann sie auch für sich und andere *neu ausformen*. Er ist allerdings zum Ausgleich für diese Freiheit auch fähig, Verhaltensregeln und ihre Folgen sinnvoll, also mit *Vernunft* zu gestalten und zu konkretisieren sowie sich dabei auch an der Höchstidee der Menschenwürde auszurichten, die eben im Wesentlichen, aber nicht nur, auf der Idee eben dieser Freiheit beruht.

Mit deren Abstrahierung zu Idee geht einher, dass sie auch abstrakt gilt oder wirkt. Eine Leitidee ist deshalb zum einen recht *vage*, gilt aber andererseits auch *allgemein*, und scheinbare Ausnahmen müssen, jedenfalls vernünftigen Freien, immer besonders *begründet* werden. Ein Freier, der meint, ohne Rationalität auszukommen, verzichtet zumindest auf ein wesentliches Element seiner Freiheit, er ist also zumindest nicht der typische Freie. In der Regel aber begründen Normbrecher vor sich und gegenüber den Nächsten die Normverstöße mit aus ihrer Sicht meist guten Gründen. Sie rationalisieren also, weil es ihrer Natur als Freie und Vernünftige entspricht, und sie lassen dabei auch, bewusst oder unbewusst, ihr eigenes *Gerechtigkeitsgefühl* und ihre *Mitmenschlichkeit* entweder mitspielen, oder sie müssen es bewusst oder unbewusst ausblenden und einem höherem Zwecke opfern.

Grenzfälle und der in diesem Sinne *vernünftige Umgang* mit ihnen gehören also zum Wesen der *Autonomie*, als der Herrschaft als Mensch oder als Freier über die eigenen Regeln. Autonomie ist ein Element, das die beiden großen Leitideen der Menschenwürde und des Liberalismus prägt. Auch zeigt die *Praxis von Normbrüchen*, dass Freie diesen Umstand auch missbrauchen und erklären können, ein an sich typischer Fall sei aus bestimmten Gründen doch auch ein Grenzfall. Auch damit ist dann vernünftig, also in einem *fairen Verfahren* ebenso umzugehen, wie auch die später die *Vollstreckung* noch mit Vernunft betrieben werden sollte, aber auch missbräuchlich erfolgen kann.

3. Menschliche Lebensformen, soziobiologische Standardmuster und „konkreter Humanismus“

Die Lehre von den (mehr oder weniger guten) Lebensformen beschreibt das gemeinsame Umfeld von Menschenwürde und Liberalismus. Man kann die Lebensform eines Menschen auch als (externe) Ausprägung seiner Identität oder auch seines „Seelenlebens“ verstehen. Diese Identität ist zwar im ganz Konkreten „unergründlich“⁹⁰², und zwar auch schon deshalb, weil jedes konkrete Sein von individueller Art ist. Deswegen ist nur, aber immerhin eine Bündelung von typisierenden Annäherungen möglich, so wie sie ohnehin die Sprache, die auf Erfahrungen beruht, mit ihren verfremdenden und schillernden Begriffen bietet. Es sind vor allem die einzelnen Handlungen, die man erwarten kann und will, die man zu Handlungsmustern zusammenfügt und mit Motiven und Absichten erklärt, um daraus dann die „Persönlichkeit eines Menschen“ zu bestimmen zu versuchen.

Eine Lehre von den Lebensformen (immer im Plural gemeint) bietet aus der ethisch-rationalen Sicht der guten Gründe etwa *Nida-Rümelin*⁹⁰³; *Liebsch*⁹⁰⁴ und *Jaeggi* wählen für ihre Sicht einen kritischen sozialphilosophischen⁹⁰⁵ Standpunkt.⁹⁰⁶ Auch *Honneth* verwen-

⁹⁰² Krüger, H.-P., *Unergründlichkeit*, 2015, 11 ff., 11 ff. („Die Unergründlichkeit des geschichtlichen Lebens. Zur Aktualität von Helmuth Plessners Philosophischer Anthropologie“, im Sammelband „Die Unergründlichkeit der menschlichen Natur“).

⁹⁰³ Nida-Rümelin, *Vernunft*, 2012, 9 ff., 11 ff., 13 („*Am Ende allen Begründens steht die praktizierte Lebensform als Ganzes*“).

⁹⁰⁴ Liebsch, *Lebensformen*, 2001, 16. Zudem: 35 ff. („Lebensformen im Zeichen des Widerstreits“, insbesondere 40 ff., „Lebensform, Zugehörigkeit und Identität“, 46 ff., „Politik, Zugehörigkeit und Identität“, 49 ff. („Grenzen des Rechts“), 155 ff. („Widerstreit und Differenz. Zwischen Ethik und Politik“, insbesondere: „6. Ethische Differenzsensibilität vs. politische Differenzvergessenheit? Die Sensibilität der Differenz: Ethik vs. Politik“) und 193 ff. („7. Kulturelle Identität. Zwischen ethnischer Zugehörigkeit und politischer Mitgliedschaft“), 219 ff. („8. Moral des Widerstreits- Moral im Widerstreit“ (als Toleranzproblem), 285 ff. („Feindschaft zwischen Affirmation und Exzess“) sowie etwa 341 ff. („Wilde Gewalt“ und das Versprechen des Gewaltverzichts“).

⁹⁰⁵ Jaeggi, *Kritik (von Lebensformen)*, 2013, („Kritik“), 13 („mein Blick negativistisch auf das *Nichtgelingen* von Lebensformen, auf die Krise, in die sie geraten...“), um sich dann auch grundlegend im dritten Teil mit „Kritik“ zu beschäftigen, vgl. 277 ff. („Aus der Kritik der alten Welt die neue erfinden“).

⁹⁰⁶ Siehe dazu und zur Geistesgeschichte der Lebensformen-Idee aus der *Lebensphilosophie* den Kulturphilosophen Straub, Eduard Sprangers,

det für seine „Aktualisierung eines freiheitlichen Sozialismus“ als „Quelle der politisch-ethischen Orientierungen“ das Wort von der „demokratischen Lebensform“.⁹⁰⁷

Als ‚gerecht‘ muss gelten, was den Schutz, die Förderung oder die Verwirklichung der Autonomie aller Gesellschaftsmitglieder gewährleistet. Allerdings ist mit dieser ethischen Bindung der Gerechtigkeit an ein oberstes Gut noch nicht das mindeste darüber ausgesagt, wie eine soziale Ordnung tatsächlich beschaffen sein soll, die das Prädikat ‚gerecht‘ verdient“.⁹⁰⁸

Die „soziale Lebenspraxis“ würde eigentlich dafür sprechen, soweit als möglich nur von Fall zu Fall einen Ausgleich zwischen Freiheit und Solidarität zu schaffen und als Praxis den Dogmatismus und die Frage nach dem „höchsten Gut“ soweit als möglich auszuklammern, um sie für echte Not- und Kriegslagen vorzubehalten.

Eine „soziale Ordnung“ muss allerdings immer auch sich selbst sichern und vor Zerfall schützen. Ebenso setzt die „Autonomie aller Gesellschaftsmitglieder“ die Sicherung der Existenz der Gesellschaft voraus, und zwar zudem einer solchen, die fähig und mächtig genug ist, den „Schutz, die Förderung und die Verwirklichung der Autonomie“ zu gewährleisten. Je größer die Autonomie der Mitglieder sein soll und kann, als desto komplexer gestaltet sich auch deren Gewährleistung. Die Autonomie eines Monarchen zu sichern, erweist sich dagegen als leicht.

Die Art von Gerechtigkeit, die aus Sicht einer sozialen Ordnung gemeint sein muss, wird dann nicht ausgehandelt, sondern offenbar durch die Gesellschaft zugeteilt. Zudem bleibt zu fragen, wie die Gesellschaft darüber entscheidet, wer denn ein Gesellschaftsmitglied ist und ob oder wie ein solches diesen Status nicht auch verlieren kann. Diesem Dilemma eines jeden sozialen Ansatzes, letztlich die Gesellschaft absolut setzen zu müssen, entgeht die Demokratie dadurch, dass sie auch die soziale Sicht noch einmal überwölbt und in

2003, 217 ff. („Eduard Sprangers geisteswissenschaftliche Psychologie der *Lebensformen*“, (Hervorhebung im Original) im selben Sammelband.

⁹⁰⁷ Honneth, *Idee*, 2015, 21 („Quelle...“), 23 ff. ("Die ursprüngliche Idee: Aufhebung der Revolution in sozialer Freiheit"), 121 ff. ("Die Idee einer demokratischen Lebensform").

⁹⁰⁸ Honneth, *Recht*, 2011., ("Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit"), 40.

den Rang einer Dienerin herabstuft. Dazu fingiert die Demokratie entweder einen Urzustand der Freien, der in einen fiktiven Gesellschaftsvertrag einmündet und legt die Gesellschaft auf diese Weise in die Hand der Freien. Sie kann aber auch davon ausgehen, dass sich der Einzelne (und damit auch seine Gesellschaft) höchsten ethischen Ideen oder schlicht der Vernunft unterwerfen, die in jedem Menschen angelegt ist. Dabei kann man auch den allgemeinen Willen, der durch einen hoch kommunikativen, gebildeten Diskurs entsteht, als vernünftig begreifen und ihn als bürgerliche Höchstidee verstehen, die in jedem Citoyen angelegt ist.

Am einfachsten und gleichsam als Spiegelung der Schwarmvernunft erweist sich die Vorstellung von der wechselseitigen Anerkennung. Die Idee der Anerkennung entspricht jedenfalls letztlich dem alten Freien-Modell. Es birgt zumindest die Gefahr, dass die personale Rolle des Freien wieder aberkannt werden kann. Früher geschah dies durch Versklavung.

Es gibt mit Liebsch *„die sozialisierenden und sozialisierten Lebensformen, welche die Unbestimmtheit und Offenheit menschlicher Natur im Zusammenleben gestalten, in kulturgeschichtlicher und ethnologischer Hinsicht in einer überwältigenden Vielzahl.“*⁹⁰⁹

Bei Lebensformen handelt es sich um Typisierungen des individuellen Menschen, so wie es schon der Begriff der Form nahelegt. Mit Lebensformen sucht man zum einen von außen die eigentlich unfassbare, weil individuelle Persönlichkeit des Menschen zu begreifen und zu deuten. Dazu bedient man sich Erwartungen, Rollen, Handlungsmustern oder auch Ethiken. Zum anderen möchte man den inneren Prozess der Selbstorganisation erklären, der dazu führt, dass ein Mensch bestimmten Handlungsmustern folgt, und zwar vor allem solchen, die von ethischer oder sozialer Bedeutung sind und deren Einhaltung von ihm vielfach auch erwartet wird oder die zumindest als typische Normabweichungen der Erfahrung der anderen oder der Allgemeinheit entsprechen.⁹¹⁰

⁹⁰⁹ Liebsch, Lebensformen, 2001, 13.

⁹¹⁰ Jaeggi, Kritik, 2013 339 (spricht von einem *“historisch gewonnenen normativen Erwartungshorizont“*). Vgl. auch den evangelischen Theologen und Sozialphilosophen Maaser, Rezension, 2014, 1 ff. , 1 ff. (Die Lebensform: „Sie zeichnet sich durch jeweils spezifische Typizitäten aus, die ihr folglich relative Dauer verleihen, sofern die Beteiligten die Interpretationsmuster und sozialen Praktiken nachhaltig verfolgen und

Diese Lehren überzeugen in ihrem rationalen, beziehungsweise in ihrem sozialen Bereich. Aber sie blenden mit dieser letztlich bereits urban-bürgerlichen Sicht der Gebildeten vor allem die *drei allgemeinen biologischen* Verhaltensmuster aus, die die Soziobiologie den Sozial- und sonstigen Kulturwissenschaften auch anbietet.

Insofern kann man auch mit dem philosophischen Anthropologen *Hans-Peter Krüger* von „personaler Lebensführung“⁹¹¹ sprechen. Desselben Ansatzes bedient sich die im deutschen Strafrecht umstrittene Frage nach einer (wenigstens zusätzlichen hintergründigen) „Lebensführungsschuld“, die sich etwa bei Intensivtätern und Mehrfachtätern strafscharfend auswirkt, § 46 II StGB. Die Art der Lebensführung sanktioniert zum Teil auch die Sicherungsverwahrung für hartnäckige Wiederholungstäter, bei denen mit Rückfall zu rechnen ist, § 66 StGB. Das liberale Pendant dazu bildet im angloamerikanischen Kulturkreis das Überwechseln vom Tatschuldstrafrecht auf die Kriminologie, sie bietet das psychisch verfestigte Handlungsmuster des „Soziopathen“.

Damit würde man zum Bild des „Führens“ zurückkehren und fragen, wer denn den Menschen führt oder eben auch von hinten „bewegt“, der Körper, der Geist oder die Kultur. Oder sind es nicht alle drei gemeinsam, mit dem Geist als der Leit- oder zumindest der Revisionsinstanz?

So gibt es schon auf der körperlichen Ebenen schon einmal drei (auch sinnliche) biologische Motive. Sie lauten: aktiv zu „leben“ und dabei latente Risiken einzugehen („Stoffwechsel“), direkt oder auch indirekt „fortzuleben“, d. h. sich oder seine Gene fortzupflanzen und dabei ebenfalls einige Gefahren auf sich nehmen sowie zu „überleben“. also

in diesem Vollzug durch stetige Rückkopplung die Lebensform mit-samt ihrem Selbstverständnis reimprägnieren und ‚restrukturieren‘.‘.....,Sie tun dies vor dem Hintergrund eines übergreifenden Interpretationsmusters (früher: ‚Weltanschauung‘), das die unterschiedlichen sozialen Praktiken, die eine moderne Welt mit ihren unterschiedlichen Handlungskontexten erfordert, für einander anschlussfähig macht.“

⁹¹¹ Krüger, H.-P., *Embodiment*, 2013, 35 ff., 35 ff. („Embodiment und Embedding in der personalen Lebensführung. Aus Sicht der Philosophischen Anthropologie“ im Sammelband „Interdisziplinäre Anthropologie. Leib-Geist-Kultur“). Siehe auch Krüger, H.-P. *Leben*, 2013, 123 ff., 123 ff. („Personales Leben – Eine philosophisch-anthropologische Annäherung“ im Sammelband: „Person: Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven“).

akuten Lebensgefahren zu begegnen und ohnehin typische Gefahren, die die eigenen Sinne anzeigen, zu vermeiden.

Außerdem kann kein mobiles Lebewesen sich in zwei Richtungen gleichzeitig bewegen. Es muss seine vielen „Beweggründe“ also im biologischen Sinne effektiv ausrichten, es muss sich als *Einheit* „steuern“ oder auch „leiten“. Es betreibt dazu wie jedes System eine innere Selbstorganisation und dieses biologische *Selbst* bildet zumindest beim Menschen die Seele im Sinne der Psyche. Zur Selbststeuerung bedarf es dann irgendeiner (auch blind-genetischen Natur-) „Ethik“. Dasselbe gilt auch für den Menschen, der sich selbst zudem aber in einem erheblichen Maße bewusst steuern und seine Ethik auch selbst mitbestimmen kann. Jeder Akteur benötigt eine Art von „Ich“.

Hinzu treten die einfachen anthropologischen Rollenmodelle der *drei Generationen*. Es sind der kinderlosen idealistischen, innovativen und risikobereiten *Jungen*, die pragmatischen, kooperativen und unnötige Risiken vermeidenden *Elternteile* mit Kindern, die Schutz- und Erziehung einfordern und die clanähnlichen *Großelternrollen* mit Kindern und Kindeskindern, die das Große und Ganze sehen und Erfahrungen bieten. Sie alle prägen bestimmte universelle *Standart-Modelle* aus. Typischer Weise sind sie schon in jedem Menschen genetisch vorprogrammiert und müssen der sozialen und natürlichen Umwelt angepasst und dabei individuell ausgeformt werden. Hinzu kommen offenbar viertens als eine *Öffnung* der familiären Zwänge durch die genetisch auch vorgesehenen freien *sozialen Rollen* der kinderlosen und homosexuellen Menschen. Mit Umweltkatastrophen und Krankheiten gilt es ebenfalls umzugehen.

Ferner nötigt schon die einfache *Arbeitsteilung* zu Wissensgemeinschaften mit „Lehrer und Schüler“-Beziehungen, wie für den Sammler, den Jäger und sonstige Produzenten, für den Heilern und die Hebammen, den Händler und den Krieger, den Ratgebern und die Richter, jeweils auch in der weiblichen Variante.

Die *Vielfalt der Rollen* und auch der *Wechsel* zwischen ihnen führen zu einer großen Individualität. Aber für alle Standartfälle existieren dennoch *Verhaltensmuster* des *typischerweise* sinnvollen, lies hier nützlichen Verhaltens.

Für jede *kollektive* Selbstorganisation bedarf es zudem eines kulturellen *Selbst*. Nur eine *einzelne Leitidee* vermag das Selbst zu einer

„Einheit in der Vielfalt“ zusammenzufassen. Aber sie bildet keine *konkreten* Ethiken aus, sondern kennt immer auch konkurrierende Gegen- und Nebenideen, vermutlich alle nach dem Muster von „(liberaler) Individualität, (pragmatisch ausgleichender) Sachnorm und (solidarischer) Kollektivität“.

Auch trennen westliche Gesellschaften zuvor selbst schon verschiedene Unter-Ethiken, etwa eine für den *Krieg und den Außenhandel* mit dem Vorrang der Kollektivität, während die westlichen Bürgerkulturen für den *Frieden* in der *Binnenwelt* auf den Vorrang der Liberalität setzten. Der *Vermittlung* unter anderem von innen und außen im Kriege und im Frieden dienen die sowohl sichernden als auch einschränkenden Menschenrechte, als Kriegs- und als Freiheitsrechte, mit zudem jeweils begrenzter sozialrealer Wirkung.

- Danach ergibt sich die folgende Ordnung, die versucht, alle drei Welten, des Sollens, des Seins und der sozialrealen Kultur, zu bündeln. Ihre Elemente sind dabei zunächst vom Konkreten hin zum Allgemeinen zu reihen: Einzelner als (teil-) autonomer und seelisch-körperlicher Mensch, als *Individuum*
- Einzelner mit sozialrealen persönlichen Netzwerken der Gleichen und Nächsten; *Vielfalt* von möglichen und auch wechselnden *Lebensformen* als Typen und Teilhabe daran, *interindividuelle* Sicht.
- *Rollenmäßige* Teilhabe an festeren, überschaubaren, meist lokalen Gesellschaften mit eigenen Kulturen, Riten, Ethiken und Leitideen, (kommunitarischer) Mensch als *Gemeinde-Mitglied*, der gefühlige Nachbereich.
- Nationale, demokratische, sowohl teilfreie als auch emotionale Teilhabe und sprachlich-rituelle Bindung an *Großkulturen*, etwa als (Präambel-) *Zivilgesellschaften* mit nationalen Grundwerten und prozessualen Prinzipien, mit nationalökonomischem Nutzen und militärischen Schutzangeboten, vorrangig als *nationaler Verfassungspatriotismus*, als öffentlicher Bereich.
- Teilhabe und Parteinahmen an allgemein-menschlicher oder universalreligiöser Moral und interkulturellen kämpferischen Großkonflikten, *Humanismus*, und zwar *ideal-moralischer, liberal-utilitaristischer* und auch *humangenetischer* Art, die globale Ebene der *Menschheit*, mit Blick auf dessen natürliche Umwelt.

Diese Vielfalt verkörpert der Mensch in sich. Er hat die Beweggründe, die auf ihn einwirken, für sich selbst, aber auch für die eigene soziale Umwelt mehr oder weniger bewusst und „kunstvoll“ organisiert.

Diese Vielfalt verschafft dem Menschen ein erhebliches Maß an humaner Autonomie.

- Aber dann erfolgt ein Umbruch; die *Abstraktion* wird wieder zur *Verallgemeinerung des Konkreten* heruntergebrochen, *das Allgemeine wird dem Individuellen unterworfen*. Er folgt einer Logik, die auch in *Kants* kategorischem Imperativ steckt: Es findet die Verherrlichung eines *jeden* unteilbaren beseelten Einzelnen, des menschlichen Individuums statt. Auf diese Weise wird der Denker dieser Ableitung aufs Neue an den Anfang zurückgeworfen und folgt dieser (zumindest weltlichen und humanen) *Letztidee vom individuellen Humanismus*, die alles menschlich durchdringt und überwölbt.

Auch die *Natur* kennt die Individualität und die Transzendenz (als ständige Evolution) ebenso wie das (auch genetische) Lernen und Anpassen jeder Einheit an die Verhältnisse ihrer sozialen (subhumanen) Lebensgesellschaften. Alle Lebewesen und sonstigen physikalische Einheiten erweitern sich als *Mit-Schöpfer* ihrer Lebenswelten und beherrschen sie mit. Sie haften auch für die Folgen ihrer Eingriffe in die Umwelt. Aus der sozialen *systemischen* Sicht handelt es sich um eine Folgerung aus der Idee von der universellen Selbstorganisation, die zugleich faktisch nicht nur das „Organisieren“, sondern auch das „Selbst“, also „jede Art von System“ absolut setzen und, anders gewendet, verherrlichen muss.

Der Mensch erweist sich jedoch als besonders schöpferisch und kunstfertig.

- Am Ende gilt es dann, die Synthese des hochabstrakten Ismus vom Menschen und der Individualität des menschlichen Realen zu finden. Sie besteht im Zweifel in einem ständigen künstlerischen Pendeln oder Schwingen zwischen beidem, mit dem dann im Ergebnis eine ansonsten unbestimmbare Mitte zu „ermitteln“ ist, die Welt des Humanums.

4. Kulturalismus als Vermittlung von Idealismus und Individualismus – Menschenwürde, Wirtschaft, Staat und Recht

Kulturalismus als Vermittlung. Auf der nächsten, also der *dritten* Ebene des *Denkens* bricht sich bereits die Komplexität des Stroms des Lebens auf noch wissenschaftlich, also mit dem Denken zu kanalisierende Weise Bahn. Auf ihr ist die große Vielfalt der Ausrichtungen

des Denkens des würdigen Menschen anzusiedeln, die sich in den großen *fachwissenschaftlichen*, also immer noch philosophischen, weil wissenschaftlich betrachteten *Subsystemen* niederschlägt. Wirtschaft, Staat und Recht bilden drei davon und gehören doch auch als Teil einer (hier nationalen) Kultur zusammen. Dabei ist jede Kultur wiederum nach außen (analog zu einer Zelle) zu ihrer Umwelt geöffnet. Sie nimmt von anderen gleichen und größeren und „kultiviert“ aktiv und passiv damit auch ihre Umwelt.

Der Kulturalismus „als solcher“ ist insofern eine Idee, die individuelle Subsysteme vereint. Er beschreibt „das Leben“ des individuellen Einzelnen in vielen personalen Rollen, die er „kunstvoll“ individuell ausfüllt. Diese personalen Rollen ergeben sich aus dem Sinn (für sich) und Zweck (für andere) der großen und kleinen Subkulturen.

Wollte man den *Kulturalismus absolut* setzen und als Leitidee an die Stelle der Menschenwürde stellen, dann würde sich formal eine Art von postmoderner (Sub-) *Systemtheorie* ergeben, die aber auch mit den antiken philosophischen Ideen der *Stoa* inhaltlich ausgefüllt sein könnte. Es handelt sich um die Idee der Heiligung einer auf menschliche Weisheit gegründeten *Strukturgerechtigkeit*. Dieser mächtige Ansatz tritt im Menschenwürdekonzept nur, aber immerhin in dienender Form in Erscheinung.

Je wichtiger die vom Menschen selbst erschaffenen und selbst gepflegten Subsysteme seiner Binnenwelt für sein Leben werden, je weiter er sich vor allem von der Natur löst und je weniger der Krieg und die Not ihn zum Kollektivismus treiben, desto wichtiger wird die Selbstidee der Menschenwürde, eben zumindest für diese kunstvolle, ständig komplexer werdende humane Binnenwelt.

Die entsprechenden Fachwissenschaften sind dann jeweils auf eine *bestimmte Funktion* ausgerichtet und deshalb auch von natürlichen und sozialen *Sachzwängen* mitbestimmt. Dazu gehören aus dem Bereich der Geisteswissenschaften im weiten Sinne auch die Philosophien von *Politik*, *Wirtschaft* und *Recht*, die dann aus der Natur der Sache ihre Eigenheiten und Sonderdogmen erfahren.

So ist die *Wirtschaft* vor allem der Idee der Freiheit verhaftet, das *Recht* ist vor allem an die Idee der Gleichheit gebunden und die Politik setzt auf die Idee der *Solidarität* und betont das Soziale, der Freie hat seiner Gesellschaft, seiner stolzen Nation Opfer zu erbringen, und

zwar möglichst aus Zuneigung und ohne Zwang. Deshalb zeichnet auch erst der lockere *Verbund* von allen drei Ideen eine Gesellschaft von würdigen Menschen aus.

Verwenden wir die Menschenwürde und ihre Dreifaltigkeit von Freiheit, Gleichheit und Solidarität nun in Präambeln von nationalen Grundgesetzen und großen Konventionen, so beschreibt sich damit zum einen zwar noch die *gesamte Zivilgesellschaft*, aber zum anderen handelt es sich auch schon um *Politik*, und nachfolgend entsteht dann ein *Rechtstext*.

Damit stellt sich nicht nur die Frage nach dem Verhältnis zu Wirtschaft, Staat und Recht, sondern alle drei großen Subsysteme prägen auf ihre jeweilige Art auch das Verständnis der *Menschenwürde* mit. Sie bilden die sozialreale dritte Ebene der *Ableitung* der Menschenwürde, soweit man sie als Ideale versteht.

Menschenwürde und Wirtschaft. In der Wirtschaft zeigt sich der würdige Mensch vor allem als *Akteur* im Sinne des Liberalismus. Der positive oder negative Erfolg seiner Handlungen und Verträge bestimmt *unmittelbar* sein Wesen, er ist vor allem eine „Person“; ihre Ehre ist der Kredit.

Die Grundethik der Wirtschaft bildet die Kooperationsidee der positiven Wechselseitigkeit, das „do ut des“ (Ich gebe, damit Du gibst). Sie steckt auch im Handlungsprinzip des „Tit for Tat“, das aber mit der Freiheit als Verzicht auf Kooperation spielt, so dass die Freiheit diese Ethik dominiert. Kooperation meint, dass es um den jeweiligen Nutzen geht. Die Wirtschaft beruht damit auf dem *Utilitarismus*. Danach ist der Mensch vor allem ein *ewig handlungsfähiger Spieler*.⁹¹² Aber homo oeconomicus zu sein, bildet erkennbar nur einen (Dritt-) Teil des Wesens, aus dem der Mensch seine Würde bezieht. Aus der ebenfalls utilitaristischen Sicht der Biologie geht es in der Wirtschaft um das tägliche Leben als „Stoffwechsel“, aber weder um das Überleben, die Gefahrenabwehr, noch um das Fortleben, die Fortpflanzung.

⁹¹² Ausführlicher zu der Begrenzung auf das Model von ewig handlungsfähigen Spielern: Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2015, 327 ff. („Gerechtigkeits-Naturalismus 1: „Druck und Gegenruck“, „goldene Regel“ und „Tit for Tat“ als evolutionäres Kooperationsprinzip“).

Die Wirtschaft nutzt den abstrakten Geist der Wissenschaften und bedient die konkrete Empathie der Einzelnen, aber sie bildet eine eigene Subkultur.

Menschenwürde und Staat. Für den Staat ist der Mensch vor allem der *Demokrat* einerseits und der vom Staat zu *beschützende* schwache einzelne Mensch andererseits. Aus der Menschenwürde folgt die Pflicht des Staates, den *verletzbaren Anspruch* auf Achtung zu schützen, sei es etwa das Wahlrecht zu sichern oder auch das Leben jedenfalls im Grundsatz zu schützen.

Der demokratische Staat selbst aber tritt als Wir-Akteur auf. Dabei heißt Demokratie schon die *Herrschaft der Mehrheit*. Und Herrschaft für sich allein meint vor allem, als *Leviathan* und wie ein Eigentümer über das „Seine“ verfügen zu können. Die Mehrheit des Wir-Volkes verfügt danach frei über sich und auch über die Minderheit. Deshalb muss das Wir-Volk sich selbst an ein *vernünftiges* Höheres in ihrem Wir-Selbst „zurückbinden“. Dies erfolgt durch die Ergänzung der zivilheiligen Idee der Freiheit durch Gleichheit und Solidarität, lies insofern durch *Recht*, das für *jeden* einzelnen Demokraten gleich ist, und *Nothilfe* als Sozialstaat (oder als karitative und lokal religiöse Zivilgesellschaft).

Dennoch kann, wenn das *Recht* für alle gleich ist, auch die Todesstrafe für den Mord eingeführt werden. Die Gerechtigkeit allein kann bekanntlich grausam sein. Wenn die Demokratie sich und ihre Freiheit fest an die *Solidarität* (als Mitmenschlichkeit) zurückbindet, erschwert sich das Volk zumindest die Begründung für die Einführung oder Aufrechterhaltung der Todesstrafe für den überführten Mörder erheblich. „Brüder“ tötet man noch weniger gern als einen „Ungerechten“. Aber es bleibt eine *zugeteilte* Gabe. Aus emotionaler Sicht betrachtet, handelt der solidarisch agierende Menschen, um die *eigene* Empathie zu bedienen.

Aber erst mit der zivilreligiösen Rückbindung der *Demokratie*, also der Beherrschung des Staates, an die *Menschenwürde* eines jeden *einzelnen* Menschen ist der absolute Schutz auch des Lebens zu begründen. Auf diese Weise erst ist die Ich-Individualität hinreichend. Sie ist vor dem Vorrang der *Wir-Kollektivität* ebenso geschützt wie vor dem der *Inter-Subjektivität*, die (angebliche) *Verträge*, einschließlich der Gesellschaftsverträge „über“ die Ich-Würde verbunden mit der Ich-Existenz der Partner stellt.

Aus der Sicht des würdigen Individuums *erwachsen* dann aus der Individualität der Menschenwürde -unter anderem- die zwei *personalen* Rollen des *Demokraten* und des *Schutzbefohlenen*. Es handelt sich um *eigene* Rollen und Rechte, die sich aus der Würde des Menschen ergeben. Die Selbstidee des *Individualismus*, vor allem diejenige der Menschenwürde *dominiert* also die Wir-Demokratie, den Staat einschließlich des Staatsrechts und die Staatsnothilfe und degradiert sie zu Subsystemen.

Aber aus der Sicht des *Subsystems* des Wir-Volkes oder des Staates kommen wir nicht umhin, die Individualität und die Solidarität als ethische *Zuteilungen* zu begreifen, die wir unter Umständen auch verweigern können.

Außerdem erscheint die Idee der (inneren) „Rückbindung“ als eine Art *ethische Konstante*. Zum Individualismus hinzu tritt also die *Vernunft* in der Form des Prinzips der Ethik. Sie ist mit dem Gedanken des *Selbstsubjektes* verbunden, also der Unterwerfung unter ein „Selbst“ und dessen Aufgabe der ständigen *Selbstorganisation*.

Mit *Joerden* kann man deshalb die staatsethische Sicht, hier also eines Wir-Subjektes, einnehmen und somit aus dem Blickwinkel eines autonomen und als souveränen Kollektivperson gedachten Staates⁹¹³ etwa erklären, dass der Staat im Grundgesetz ein *Menschenwürde-Versprechen*⁹¹⁴ abgebe.

Ein Versprechen beruht mit *Joerden* dann schon einmal darauf, dass es Versprechen überhaupt gibt, also vor allem, dass sie *einzuhalten* sind (*pacta sunt servanda*) und etwa auch die Existenz des *Schädigungsverbots* (*neminem laedere*).

Die allgemeinen Grundlagen der Ethik sind mit den Aufgaben des Staates also schon einmal vorausgesetzt. Auch sobald es um sonstige *Fachethiken* geht, sind die Idee und die Prinzipien der Ethik vorausgesetzt. Die jeweiligen Akteure müssen bereit sein, *sich selbst zu binden* und damit auch ein entsprechendes *Selbst* ausbilden. Diese Art der Rückbindung an das eigene Selbst entspricht damit *strukturell* der

⁹¹³ Ausführlicher: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 29 ff. (1. Hauptteil.“ *Staat und Mensch*“, insbesondere 54 ff. „*Staat als politischen Einheit*“ sowie 87 ff: „*Politisches Staatsleitbild und humane Freiheit*“).

⁹¹⁴ Joerden, *Menschenwürde*, 2013, 217 ff. , 224 ff.

religiösen Rückbindung an äußere Gebote (oder auch an die Gesetze der Natur).

Aber auch hier gilt, dass der Staat der Menschen auch die Fähigkeit besitzt, sich „frei“ anders zu verhalten. Er kann dann entweder zivilisiert mit guten oder schlechteren Gründen oder auch versehentlich ohne solche Gründe agieren sowie unzivilisiert egoistisch „blind und wild“ handeln. Stets wird er mit dem kollektiven „Denken, Urteilen und Handeln“ vor allem seiner ihn dominierenden konkreten Leitfiguren und deren sozialen Staatsrollen dann auch ein dazu gehörendes *Staats-Selbst* ausbilden. Verabsolutiert man den Staat, so wird er dieses Staats-Selbst etwa als souveränes Selbst-Subjekt *heiligen*, und zwar nach innen wie nach außen.

These 1: So gilt auch hier der Ansatz von Joerden, vor dem Staat, aber auch vor dem Menschen existiere beides, das Selbst und die Würde, mit einem Wort die Grundfähigkeit zur Autonomie.

Sie ist sogar aus der Sicht der Biologie oder der Physik in der Tat *universell*. Alle ihre Einheiten organisieren sich selbst. Nur, so ist gleich wieder anzufügen, dass die *besondere* Würde des Menschen, sich aus dem Ausmaß seiner genetischen Freiheit, dem Umfang seiner Kreativität und vor allem aus der (individuellen, der intersubjektiven und der kollektiven) Fähigkeit ergibt, die grundlegenden *Gesetze* zu erforschen, sie zu tradieren und zu nutzen.

These 2: Aber anzufügen ist sogleich, dass die Autonomie zur Individualität führt. Alle Gesetze betreffen deshalb im Konkreten immer nur Ähnliches.

Menschenwürde und Recht. Diese Beziehung ist zu vertiefen und soll - pars pro toto- auch die Komplexität der Binnenstruktur des Rechts und die Art und Gründe für seine Teilautonomie vom Selbstbild der Menschenwürde zumindest andeuten. Diese wäre in entsprechender Weise auch für den Bezug zum Staat und zur Wirtschaft (oder zu anderen Subsystem wie der Kunst) aufzuzeigen.

Die Idee vom würdigen Menschen ist von der Staatspolitik einer „Gesellschaft der freien Denker“ in bestimmte Rechtsformen gegos-

sen. Erst auf dieser *dritten Ebene* wirkt sich die Höchstidee der Menschenwürde rechtsförmig aus.⁹¹⁵

Aus der *bipolaren* Deutung als Selbstidee der Menschenwürde ergeben sich die Menschenrechte durch beides, durch *Deduktion* von der Idee und durch *Induktion* aus dem Individualismus des lebendigen Menschseins. Aus der Idee sind die Menschenrechte *abzuleiten*, aus der Individualität *wachsen* sie auf.

Auf diese doppelte Weise, von zwei Polen aus entstehen die sowohl halbabstrakten, als auch halbkonkreten Tatbestände der verschiedenen *Menschenrechte*. Die Sachverhalte stammen aus der Praxis, und die Wertungen ergeben sich aus der Würdeidee. Beide treffen sich dann im Recht. Das Recht *vermittelt* zwischen der abstrakten Idee (des Menschen) und der konkreten Natur (des Menschen). Es folgt damit auch seinen eigenen Regeln⁹¹⁶. Es *vermittelt* zudem mithilfe der Subjekt-Objekt-Spaltung, der Handlende wird zur Person verfremdet und sein Tun zum Sachverhalt vertypt.

Die in ihren Menschenrechten verletzte Person bleibt zwar noch vor allem und ausdrücklich ein „Mensch“. Aber die Taten, um die es geht, werden schon durch die Gesetze ent-individualisiert und zum Typus verfremdet, und die Täter werden mit ihnen vertypt. Auch im *Verfahrensrecht* und bei Menschenrechtsverfahren mutiert derselbe Mensch, sofern er denn selbst auftritt, also noch lebt und agieren will, doch schon zum Träger eine Parteirolle.

⁹¹⁵ Zur „Menschenwürde als "Basis" von Menschenrechten“ siehe Lohmann, Menschenwürde, 2013, 179 ff. , 182 („*Die bürgende Kraft der Menschenwürde*, „*Rechte zu haben*“), 189 ff. (als „Basis“ von Menschenrechten), 191 Schlusssatz: (Die Menschenwürde: „*Sie mobilisiert als zivile Kraftquelle, Motive und Gründe bürgerschaftlichen Engagement und macht so die Menschenwürde zur „Quelle“ von moralischen Gehalten*“, die ins Recht transformiert werden sollen und auf diese Weise zur „Basis“ von Menschenrechten werden.“). Statt von „ziviler“ könnte man erkennbar auch von *zivilreligiöser* Kraftquelle sprechen.

⁹¹⁶ Siehe auch Seelmann / Demko, Rechtsphilosophie, 2014 , § 12 Rn 24 (statt der Ableitung der Menschenwürde von den (würdigen und schutzwürdigen) Rechtssubjekten nunmehr deren Ableitung aus der Sicht eines einmal absolut gesetzten „*Rechtsstaates als Axiom*“). Die Autoren selbst legen viele Sichtweise nebeneinander und begreifen die Menschenwürde weniger allgemeinphilosophisch denn *rechtsphilosophisch*, indem sie vor allem auf den intersubjektiven Aspekt der *Anerkennung* abstellen.

Mit dieser *Verfremdung* durchs Rechtssystem verbunden ist der Vorzug wie auch der Nachteil der *Rationalisierung* durch Entschleunigung, die Ent-Emotionalisierung bei Ent-Individualisierung. Das forensische Recht vermischt und *vermittelt*, bedient sich zur Ermittlung der Wahrheit der Methoden der *Naturwissenschaften* und kombiniert sie mit der *philosophischen* Art des Dialoges, indem es die betroffenen Selbstsubjekte beteiligt.

Eine nationale Form der *Menschenrechte* bilden dort, wo die Selbst-idee der Würde regiert und alles durchdringt, die *subjektiven* Grundrechte. Im Übrigen regeln die Grundrechte die Prinzipien der *Organisation* des Staates, etwa als demokratischer und sozialer Rechtsstaat, also das Subsystem Staat.

Das Recht, zumal dasjenige der Freien, ist in hohem Maße einerseits von der allseitigen *Anerkennung*, als der Idee vom allseitigen Freiheitsverzicht zum allseitigen Kooperationsgewinn, mitbestimmt und andererseits von der Idee der *Gerechtigkeit* geprägt. Insofern verfügt das Recht über einen höchsten zivilen und einen religiösen Charakter. So bekennt man sich zum Recht und verfügt als Rechtsgläubiger über ein Rechtsbewusstsein. Aber das sozialreale Recht und die Idee Gerechtigkeit fallen auch auseinander. Das Recht „als solches“ wird vor allem von seinem *Normcharakter* regiert. Es soll mithilfe von Regeln lebendige Sozialgebilde nach innen oder das Verhalten einzelner Akteure nach außen in feste Strukturen oder verlässliche Beziehungen bringen, vereinfacht zum Zwecke der Kooperation ordnen.

Aber die Menschenrechte erheben sich noch etwas darüber. Sie sind wie alle Rechte und alle Bindestrich-Begriffe von zweipoliger Art. Sie sind nur, aber immer schon grob *zur Hälfte* auch durch die *Grundidee* und jeweilige Ausprägung *des Rechts* mitbestimmt. Sie sind also schon vom Recht und seinem Wesen *verformt*.

These 3: Auf diese Weise dekonstruiert das Recht die als höchstes Selbstideal gedachte Menschenwürde. So bricht es sie in einzelne subjektive Grundrechte auf, vom Eigentum bis zur Meinungsfreiheit. Aus der idealen Einheit wird eine vertyppte Vielfalt.

Ansonsten ist das Recht auch nicht unmittelbar auf Ideen oder Werte und deren abstrakten Schutz ausgerichtet, sondern bietet Normen im Sinne des Sollens von *Handlungen* und deren Verbote. Im einfachen

Recht stehen diese *Werte* dann nur noch als Teile von „*Sinn und Zweck*“ *hinter* den jeweiligen Normen.

Die Grundideen jedes Gesetzessystems werden zudem durch *Ausnahmen* verfeinert, so ist die Tötung eines Menschen im Falle der Notwehr erlaubt, und Ausnahmen von den Ausnahmen gesellen sich hinzu, so ist die Notwehr gegenüber Kindern eingeschränkt. Zudem beinhaltet die Verteilung von *Beweislasten* ein weiteres *Regel-Ausnahme-System*.⁹¹⁷

Schon *grundsätzlich* legt das pragmatische Rechtssystem selbst schon nicht das Gewicht auf die positive Seite der Einhaltung des Rechts, sondern auf dessen negative Seite, das *Unrecht* und den Umgang mit ihm.⁹¹⁸ Es beschäftigt sich also vor allem mit *abweichendem* Verhalten, also zumeist ebenfalls mit Ausnahmen.

In vielerlei Formen nimmt das Recht also eine *Dekonstruktion* von Ideen und Grundwerten vor und passt sein Wesen als Teil einer sozial-realen Kultur an.

Die *Rechtsidee*, also die besondere Obernorm unterhalb der Selbstidee von der Menschenwürde, die das *Recht* überwölbt und durchdringt, ist wohl in fast allen Kulturen die *Gerechtigkeit*, wie immer man sie auch ausgelegt. Sie wird vereinfacht von der Idee der *Gleichheit* dominiert⁹¹⁹, die es dann für das Recht aber auch erlaubt, das Ungleiche ungleich zu behandeln.

Begibt man sich auf dieses hohe Niveau der Rechtsidee zurück, so ist zunächst festzuhalten, dass auch das Recht selbst im Verfassungsrecht das *Gleichheitsprinzip* kodifiziert, es aber auch inhaltlich schon mit

⁹¹⁷ Siehe auch aus der Sicht der Normtheorie zum Satz „In dubio pro reo“: Montenbruck, In dubio, 1985, u. a. 40 (eine plakative Zauberformel im Strafrecht, die dort wie auch sonst rechtstheoretisch und rechtsfaktisch dazu nötigt, die betreffenden materiell rechtlichen Normen dazu passend zu lesen).

⁹¹⁸ Zur „Menschenwürde als "Basis" von Menschenrechten“ siehe Lohmann, Menschenwürde, 2013, 179 ff. , 187 (zum Wesen des Rechts als „*Verarbeitung von Unrechtserfahrungen*“).

⁹¹⁹ Zur „Menschenwürde als "Basis" von Menschenrechten“ siehe Lohmann, Menschenwürde, 2013, 179 ff. , 187 (Hervorhebungen nicht im Original: „Recht (law) erzeugt für eine Rechtsgemeinschaft *allgemeine* und *egalitäre*, bindende, *äußerlich* wirkende Normen (Gesetze) des Verhaltens.“).

dem Verbot von bestimmten *Diskriminierungen* weiter ausgefüllt hat. Es hat sich diese Idee also zu Recht umgeformt und auch schon verfeinert.

Betrachtet man die Einbindung der Gleichheit in die Logik der Dreifaltigkeit von Freiheit, Gleichheit und Solidarität, so sind dann, wenn man die Gleichheit im Recht *dominieren* lässt, auf dem *Altar der Rechtsidee* sowohl Teile der *individuellen* Freiheit, als auch Teile der *empathischen Solidarität* zu opfern.

Das mag man einzuschränken versuchen, etwa durch die Beteiligung der Freien am Prozess der Urteilsfindung und die Humanisierung der Vollstreckung von Urteilen.

Aber zunächst einmal dominieren jedes Recht die *blinde Gleichheit* und die kalte *Neutralität* als dessen Grundideen. Nur bei den Menschenrechten kann man vereinfacht davon sprechen, dass sie grob „zur Hälfte“ vom Menschsein mitbestimmt sind.

Hinzu tritt der Bezug des Rechts zu anderen mächtigen Subsystemen. So steht hinter dem westlichen Recht zwar auch die Allgemeinheit der Demokraten, aber auch sie halten sich den mächtigen *Staat mit seinem Gewaltmonopol* als ihren „ersten Diener“. Er wird zwar auch durch das Recht gebändigt und damit zum Rechtsstaat, tritt aber bei der internen Dreiteilung der Gewalten immer noch auch als Inhaber der Staatsgewalt auf.

Umgekehrt bedient sich etwa auch die hoch arbeitsteilige Wirtschaft des Rechts und nimmt damit Einfluss auf dessen Ausgestaltung und ihr Wildwuchs wird seinerseits auch von Recht reguliert.

Wo bleibt, so ist zu fragen, bei dieser systemischen Sicht der Menschen und dessen Anspruch auf Würde?

Das *Zivilrecht*, das *Strafrecht* und das *Öffentliche* Recht verzichten jedenfalls sinnvoller Weise auf das Wort vom Menschen und führen es schon nicht mehr im Titel. Der Mensch wandelt sich bei ihnen zu einer bestimmten von mehreren typischen *Rechtspersonen*, hinter der dann erst der würdige Mensch selbst steht. Im Zivilrecht wird der Mensch zum Schuldner oder zum Gläubiger, im Strafrecht zum Beschuldigten oder zum Opfer und im Öffentlichen Recht wird er zum Antragsteller oder zum Störer.

Außerdem haben auch die (nationalen und die sonstigen) Gesetzgeber einen erheblichen *Freiraum* in der Ausgestaltung des Rechts, insofern, aber eben nicht in seinen Prinzipien, unterliegt das Recht auch noch der Idee der *Demokratie*.

Erst bei groben Verstößen des Rechts gegen die Grund- und Menschenrechte kommen diese zur Geltung. Auch die *Leitidee Menschenwürde* ist, sobald sie verrechtlicht ist, noch dem Wesen des *Rechts* unterworfen. So muss etwa im Grundsatz zunächst der *Rechtsweg* ausgeschöpft sein. Auch auf die *Individualität* eines jeden Menschen kann es nur insofern ankommen, als diese wenigstens zu vertypen sein muss.

Unmittelbare sinnvolle *rechtliche* Ableitungen aus der Selbstidee der Menschenwürde für das Verständnis des *Gesamtsystems* der (subjektiven) Grundrechtsnormen sind also auch nur unter diesem Vorbehalt möglich.

Noch komplizierter wird es bei den einzelnen *Rechtsnormen*. Für die drei Stufen

der *Erschaffung*,

der *Auslegung* und

der *Umsetzung* der *einzelnen Rechtsnormen*

bedarf es eines noch gröberen Ansatzes.

Wegen der Komplexität lautet er schlicht, diese Rechtsperson hat als rechtspolitischer Gesetzgeber, als ein das Gesetzesrecht konkretisierender Jurist oder als Vollstrecker von Entscheidungen, also auf jeder dieser drei Stufen zu „*denken*“. Er muss zumindest in der Lage sein, seine Entscheidungen zu *begründen*.

These 4: Unmittelbar aus der Idee der Menschenwürde folgt also nicht mehr und nicht weniger als das Denkgebot der vernünftigen Erschaffung, Auslegung und Vollstreckung von Rechtsnormen.

Die *abgewogenen Gründe*, etwa im Sinne des juristischen Auslegungskanons, einer *wertenden Gesamtschau* auf Wortlaut, Geschichte, Systematik und Sinn und Zweck einer Norm, sind also wichtig. Darü-

ber befinden dann im Einzelnen die Fachethiken, zu denen für das Recht auch der juristische Auslegungskanon gehört.

Hilfestellung leistet auch dabei im Hintergrund der Dreiklang von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. So verfügen nicht nur die individuellen Gesetzgeber über die Freiheit der großen Gestaltungsmacht, sondern auch den einzelnen Richtern und auch noch den jeweiligen Vollstreckern wird ein Entscheidungs- oder Ermessenspielraum zugebilligt.

Aber alle sollten sich dabei am Gebote der (System-) Gerechtigkeit und dem Verbot von *Unverhältnismäßigkeit* ausrichten.

Damit ist auf die westliche Form des *Denkens* einzugehen, zu dem die Leitidee von der Menschenwürde den würdigen Menschen auffordert, weil er diese Fähigkeit hat, soll er sie auch nutzen.

Aus der Menschenwürde „erwächst“ (induktiv) eine große Anzahl von *personalen* Rollen, die der Einzelne aber immer auch mit seiner *Individualität* ausfüllen kann. Die höchste Subjektstellung wird (deduktiv) vor allem in Rechtsverfahren zur bloßen *Inter-Subjektivität* eines von mehreren Beteiligten herabgebrochen.

Der *Anspruch* auf die *Achtung* seiner Menschenwürde bleibt, steht aber in Konkurrenz mit demselben *Anspruch* aller Anderen.

Der Rechtsanspruch auf „Freiheit“ endet bei den Freiheitsrechten anderer. Insofern gilt der Gleichheitsgrundsatz. Außerdem kann der Staat unter Beachtung des Gleichheitsprinzips *solidarische Freiheitsopfer* verlangen, von den Steuern bis zum Wehrdienst. Auch kann der Rechtsstaat aus seiner systemegoistischen Sicht die *Freiheitsstrafe* gegen würdige Menschen zumindest auch deshalb verhängen, um die „Rechtstreue der Allgemeinheit“ zu erhalten.

Damit sind das kulturelle Mischwesen und die große *Eigenständigkeit des Rechts* dargetan.

Die Selbstidee der Menschenwürde *überwölbt* das Recht zum einen, verfremdet wird sie in den vielen personalen Rollen, die das Recht vorhält. Aber sie *durchdringt* das Recht unmittelbar bei der *individuellen Ausfüllung* dieser Rollen. Es sind nicht (mehr) die personalen Rollen und die Pflichten, die die Menschen sozial fremdbestimmen,

sondern in den Demokratien sind es die zur Klugheit fähigen einzelnen Mitherrscher, die individuellen, würdigen und selbst denkenden Menschen, die diese vielfältigen Rollen wahrnehmen.

Der einzelne Mensch ist fähig, frei, gleich und solidarisch zu leben, insbesondere kann er vorausdenken und nachdenken. So schafft er sich halbkonkrete Normensysteme und vermag bei Fehlern nachzusteuern. Er nutzt und eröffnet sich auch innerhalb der und mit den Normen *Freiräume* und vermag sich auch an andere Menschen in solidarischer Weise zu binden. Notfalls kann er mit dieser Grundfähigkeit zur Vernunft auch den Zwang der Rollen sprengen, wenngleich im Recht und im demokratischen Staat auch wieder zunächst einmal auf rechtsförmige und demokratische Weise. Im Übrigen geht das vernünftige staatliche Recht unter andrem mit unvernünftigen Taten um.

These 4: Schriften, Riten und Rollen bilden die Mittel und Wege, mit Ideen, Normen und Normbrüchen zu leben und sie, soweit möglich, in die symbolische Verfremdung des öffentlichen Theaters zu heben. Aber ihre Ausübung zeigt auch, dass jeweils individuelle und aus westlicher Sicht würdige Menschen diese Rollen kunstvoll, konkret und immer wieder auch neu mit Leben füllen.

An dieser Stelle zeigt sich deutlich, dass und in welcher Vielfalt der *Kulturalismus* das Leben des einzelnen würdigen Menschen bestimmt, der fähig ist, frei zu denken, gleich zu urteilen und solidarische zu handeln, der aber auch frei ist, darauf zu verzichten und sogar, diese Freiheit zu bezweifeln, woraus er auch noch seine Würde bezieht.

11. Kapitel

Fachethiken und funktionale Ethiken

I. Fachethiken, Abwägung und Nutzen

1. Gute Gründe und Fachethiken der Wirtschaft, des Rechts und der Politik

Lautet der erste philosophische Imperativ „Denke!“, so öffnet sich ein weites Feld, und zwar für dessen Gegenstände und die Frage nach den Strukturen. „Gute Gründe“ sind aus pragmatischer Sicht zu finden und so darzulegen, dass sie als möglichst schlüssig erscheinen.

Damit ist auf das Phänomen der Existenz von einzelnen Fachethiken überzugehen. Offenbar gibt es, formal ganz im Sinne der Systemtheorie, nicht nur *ein höchstes* Gutes, des dem Wohle des Metasystems entspricht, sondern eine *Reihe* von hohen mächtigen subkulturellen Fachethiken, die die verschiedenen geisteswissenschaftlichen Disziplinen der Universitäten verfolgen. Über diese Struktur ist kurz nachzudenken.

Eine höchste Leitidee wie die Menschenwürde muss und kann nur leiten. Sie kann dabei die Komplexität einer jeden Kultur grob etwa in der Form einer Reduktion auf eine Dreifaltigkeit ordnen. Die eigentliche Denkarbeit geschieht jedenfalls in mächtigen Subsystemen, die nach dem systemischen Grundmodell der Analogie zur einen Zelle, die sich selbst organisiert, deren wichtige *Organe* bilden.

Zur Ethik gehören auch die nachfolgenden Blickwinkel, welche die beiden Gedanken des *rationalen Zweckes* und des *vernünftigen Abwägens* aufgreifen und miteinander verbinden. Diese Arten der Ethik sind zunächst einmal näher zu betrachten.

Beides, das Abwägen als solches und auch das Fragen nach dem Nutzen, als die Suche nach dem richtigen Maßstab für das Abwägen, dient eben der Erfüllung des *Denkgebots*, das sich wiederum aus der Fähigkeit des Menschen zu diesem ableiten lässt und den philosophischen Kern des Selbstbildes der Menschenwürde darstellt.

Die Ethiken und Denkweisen der *Abwägung und des Nutzens* stellen sich in den Dienst allerdings nur schwer zu fassender *Höchstzwecke* wie

- des (liberal-ökonomischen) Glückes,
- des (solidarisch-politischen) Gemeinwohls und
- des (egalitär-formalen) Rechtsstaates.

Wegen dieser sachlichen Ausrichtungen erlangen die jeweils passenden Ausgestaltung und Binnenlogiken dieser Ethiken ein starkes Eigengewicht.

Das Gemeinsame besteht schon logischer Weise darin, dass sie das Hauptaugenmerk auf das *Abwägen* und das Maß der *Nützlichkeit* selbst legen. Denn der Zweck selbst ist jeweils vorgegeben.

Als die dazu passende große westliche Denkform erweist sich der Utilitarismus, der überdies einen Prototyp für den Funktionalismus darstellt. Er ist eben nicht auf einen bestimmten Zweck festgelegt. Vermutlich ist er wegen dieser *Freiheit* auch besonders eng mit dem Liberalismus verbunden.

Die Leitidee des Utilitarismus prägt einerseits nicht nur vor allem den anglo-amerikanischen Kulturkreis, sie wird andererseits auch von dessen starkem Liberalismus mitbestimmt. Hoch vereinfacht verfügt diese Leitidee dort über das Eigengewicht, welches die *kantsche* Moralität und *Hegels* Rechtsphilosophie für die deutsche Sicht besitzen oder das der funktionale Effektivitätsgesichtspunkt für die französische Demokratie bietet.

Entsprechend verwendet, stützt und ordnet der Utilitarismus vor allem den Gedanken der „Freiheit“. Ebenso stehen *Kant* und *Hegel* inzwischen vor allem für die Gerechtigkeitsidee der „Gleichheit“, entweder als Verallgemeinerbarkeit oder als Ausgleichsgebot. Die französische Frage nach der Effektivität, begründet etwa durch die merkantilistische Sicht des Naturrechtlers *Bodin*, stellt auf die Staatsräson ab. Unter anderem als deutsches „Verhältnismäßigkeitsprinzip“ hilft dieser Abwägungsansatz dabei, den Gedanken der „Solidarität“ zu bedienen und kollektives Eingriffsverhalten zugunsten des Gemeinwohls politisch vernünftig auszurichten.

Die Dreifaltigkeit von Freiheit, Gleichheit und Solidarität spiegelt die Grundlagen mit Idealen (Modellen, Abbildern) wider, die zumindest auch zu *drei Idealismen* führen, dem Freiheits-, dem Gleichheits- und dem Solidaritätsidealismus. Dabei ist das Wort Idealismus spätestens seit dem 19. Jahrhundert mit vielen Zusätzen aufgefächert und verfeinert, wie dem erkenntnistheoretischen, dem ethischen, dem objektiven und dem subjektiven Idealismus. Außerdem wird er in den Gegensatz zum Materialismus gebracht. Aber zunächst einmal ist er ein Ismus, also eine Lehre, die sich an einem Modell ausrichtet. Im *platonischen* Sinne war und ist der Utilitarismus also ein vergeistigtes Modell, um die Wirklichkeit wenigsten schattenhaft zu erfassen.

Auf diese Weise und mit solcher Art von Ideen war es bei *Platon* den Philosophen möglich, das politische Gemeinwesen zu regieren.⁹²⁰ Aus Ideen wurden *Leitideen*. Und erinnert sei daran, dass die aufgeklärten schriftgebildeten Demokraten um 1800 und später in der Tat selbst denken konnten, wollten und sollten. Die heutigen Demokraten sind zwar keine Philosophen, aber sie bedienen sich derer Angebote und sie haben derer freidenkende Subjektivität zur Leitidee ihrer nationalen Verfassungen und der transnationalen Menschenrechte erhoben.

Einheit und Vielfalt. Die Ausrichtung an einem einzelnen Leitgedanken führt allerdings zu einem *Monismus*, der für sich allein gestellt sogar zu einem dogmatischen Fundamentalismus würde. Wie auch immer, ein Idealismus, der auf einen Begriff ausgerichtet ist, birgt die Vorzüge und Gefahren der „Reduktion der Komplexität“ der Wirklichkeit, die er abzubilden versucht. Mit seiner hohen Abstraktion bietet jeder Idealismus mit jedem einzelnen Ideal einen einfachen Maßstab. Dessen Wertigkeit und dessen Verletzungen kann man überdies in der Regel graduell (in „Grauschattierungen“) abstufen und dadurch große Tiefenschärfe gewinnen. Aber je stärker die Abstraktion, desto weiter entfernt sie sich von der bunten Konkretheit der Wirklichkeit.

Wer sich also politisch an Idealen ausrichten will, um damit die lebendige Struktur eines Gemeinwesens und dessen Gemeinwohl zunächst als das „höchste Gute“ zu erkennen und es dann auch nach diesen Regeln zu regieren, geht ebenfalls den Weg der „Reduktion der Komplexität“. Er bezieht alle seine Entscheidungen darauf, ob sie

⁹²⁰ Zum Höhlengleichnis: Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 514a – 517a. Zur Vielfalt der Deutungen von „Idealismus“, vgl.: Wikipedia, „Idealismus“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Idealismus>), Stand: März 2013.

diesem Ideal „nützlich“ sind. Als Ethik oder als Methode dazu dient ihm dann der „Utilitarismus“ mit seiner formalen Seite. Jede der Abstufungen wird bezogen auf die Grade der Nützlichkeit für etwas, hier das Gemeinwohl.

Die Reduktion der Komplexität bedeutet aber schon einmal logisch, dass die „Reduktion“ etwas, was eigentlich dazu gehört, um einer Idee willen „nimmt“. Es handelt sich um das Dilemma einer jeden „Ordnung“, einer begrifflichen wie einer politischen. Sie ist mit Zwang verbunden, im Rechtssystem ist Rechtszwang⁹²¹ zu üben.⁹²²

Umgebrochen auf den konkreten Einzelnen und dessen (fiktive) politische (Ich-) Freiheit heißt das, dass er „Opfer“ zu bringen hat.

⁹²¹ Zur doppelten Bedeutung des *Rechtszwangs* im Idealismus von Kant, ausführlich zum Beispiel: Geismann, *Recht*, 2006, 3 ff., 43 ff. (Etwa mit dem Kernsatz: „*Dieses Recht darf nicht etwa mit dem allgemeinen Zwangsrecht des Staates oder gar mit dessen Strafrecht verwechselt werden. Für den Zwang bedarf es einer eigenen Rechtsprüfung, die Kant in seiner auf Hobbes aufbauenden Lehre vom öffentlichen Recht geleistet hat*“). Das Recht der Obrigkeit unterliegt bei Kant also einem *eigenen Begründungsstrang*. Der Begriff des moralisch-persönlichen oder des ethisch-materiellen Rechts birgt dagegen eine eigene Motivation, allerdings, wie anzufügen ist, von derselben Grundart. Zum Postulat des öffentlichen Rechts bei Kant siehe: Byrd/Hruschka, *Wille*, 2006, 141 ff., 159 ff.; Kant, *Metaphysik*, 1797, AA, VI, § 42, 9 – 1 („*Du sollst im Verhältnis eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allem anderen aus dem Naturzustand heraus in einen rechtlichen Zustand, in den einer austeilenden Gerechtigkeit übergehen.*“). Die zuteilende hoheitliche Gerechtigkeit kann dann aber nur, wie Byrd/Hruschka, *Wille*, 2006, 141 ff. betonen, im Zustand einer „*lex iustitia*“ erreicht werden. Damit ist die *säkulare Form* einer heiligen Ordnung als *Gerechtigkeitsordnung* erreicht. Vgl. auch: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 189 f., Rn. 462.

⁹²² Zum Rechtszwang bei Kant: Pawlik, *Volk*, 2006, 269 ff., 276 f. (als „*mathematisches Kalkül*“, sowie als frühes Negationsmodell „*als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d.i. recht*“). So: Kant, *Metaphysik*, 1797, AA, VI, 231. Als doppelter Ansatz von *Prävention* und als *Restauration* gedeutet: Pawlik, *Volk*, 2006, 269 ff., 277. Wesentlich erscheint es aber, dass diese Logik und diese „*Mechanik der Mechanik*“ dieselbe (oder notfalls eine ewige) *Gegenwart* verlangt. Strafe bildet danach nichts Nachträgliches. Denn Strafe findet sowohl als „*Prävention*“ zur Abwehr von Gefahr, als auch als „*Restauration*“ zur Wiederherstellung des Rechtsfriedens immer in derselben Gegenwart statt. Das gilt für die noch gegenwärtige Bedrohung oder für den fortdauernden Unrechtszustand.

Notfalls muss er zwangsweise das Seine, bis hin zu seinem eigenen Leben, für die Idee der Freiheit, die Idee der Gleichheit oder die Idee der Solidarität aufgeben. Der Anspruch auf das, was er im Westen natürlicherweise als das Seine begreift, erweist sich also als beschnitten, auch wenn der Freie damit andere und höherwertige Vorzüge, wie den Schutz der übrigen Freiheiten, als „Freiheitsgewinn“ zugeteilt erhält. Jede Idee verlangt in diesem Sinne Opfer. Art und Umfang der Tribute hängen von der Idee und ihrer eigenen Identität ab. In aller Regel verlangt jede Idee aber schon einmal ihre Beachtung, so dass sie die Unterwerfung unter sie als erste und besonders große Morgengabe einfordert, nicht von allen, aber von der Mehrheit. Die Unterwerfung unter sie ist nicht nur schlicht „nützlich“ für sie, sondern üblicherweise sogar für ihre Existenz notwendig.

Eine Dreifaltigkeitslehre, die die Trinität von Freiheit, Gleichheit und Solidarität idealisiert, befindet sich zwar auf dem Rückweg zur Komplexität. Deshalb zahlt sie den Preis der geringen Klarheit, besitzt aber den Vorteil der größeren Wirklichkeitsnähe. Die drohende Kollision der drei Ideale miteinander ändert daran nur wenig, weil die Konflikte soweit möglich im Vorwege durch ergänzende Formel-Definitionen überdeckt werden. „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ werden schon gleich in Bezug aufeinander bestimmt. So wird etwa die Freiheit durch diejenige des Anderen mitbestimmt und auch durch die Humanität mit definiert. Konflikte werden auch dadurch verdrängt, dass man sie ausdrücklich auf die Ebene von (auch geistig-logischen) Notlagen beschränkt. Für diese extremen Ausnahme-Fälle bedarf es „Sonderlösungen“. Aber dem Grundansatz nach stellt auch diese weltliche Trinitätslehre noch eine Art von Idealismus dar.

Der Nachteil eines solchen urdemokratischen Idealismus besteht darin, dass es ihm nur auf die geistige oder politische Mehrheit der Gläubigen ankommt. Für den demokratischen Konsens genügt es, dass die große Mehrheit etwa an „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ glaubt. Es reicht für die Wirkungskraft dieser Dreieinigkeit eigentlich sogar aus, wenn die Mehrheit die Vorzüge der Ideale zugeteilt erhält. Selbst die Sklaverei lässt sich, wie in der Antike üblich, mit einem solchen Idealismus begründen. Auch kann jeder Sklave befreit und jeder Bürger versklavt werden. Diese Eigenheit politischer Ideale besteht zunächst einmal. Sie bedienen sich eben einer Art von Ideal-Wohl-Nützlichkeitslehre. Aber diesen Nachteil gleichen dann die Ober-Ideen von der Subjektstellung des Menschen, von der Menschenwürde und der jedem Einzelnen zustehenden Rechtsstellung wieder aus. Die genannten politischen Ideale bilden nach ihrem

Selbstverständnis also zwar Selbstzwecke. Aber sie regieren wiederum nur unter dem Regime eines monistischen Höchstwertes und damit innerhalb einer bestimmten „halbautonomen Kultur der Ideale“. Aber auch für die Menschenwürde stellt sich dann die Frage, ob sie nicht im Extremfall des „Kollateral“-Schadens bei Zivilisten im Krieg entweder anders zu definieren ist, etwa über die Trennung der Würde vom Körper oder aber wiederum von weiteren Konditionen und Höchstideen abhängig ist.

Zivilreligiöse Deutung Zu den rational-mathematischen Vernunftlehren zählt also die große Geistesströmung des vor allem anglo-amerikanischen (ökonomischen) Utilitarismus. Sie ist nunmehr einen Schritt näher aus zivilreligiöser Sicht zu betrachten.

Freiheit und Wirtschaft. Ihr verfassungspolitisches Fundament besitzt diese Lehre aus der vereinfachenden Sicht der Zivilreligion, die in den Demokratien immer an ihren Gläubigen ausgerichtet ist, im zivilreligiösen Credo der „Freiheit des Freien“, der gegebenenfalls auch Opfer für die Idee der Freiheit zu erbringen hat. Dabei dient die Demokratie dann dem Schutz des Freien, des Seinen und auch der Ausübung seiner Freiheit. Der Markt, der den Austausch von wechselseitigen Freiheiten zum gegenseitigen Vorteil erlaubt, bildet den zweiten Grund dafür, sich zu einer wehrhaften politischen Einheit zusammenzuschließen.

Der „Gründungsmythos“ besteht folglich in der Idee des „Sozialvertrages“, den die Freien miteinander geschlossen haben. Dieses erste Element von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ wird also auf nationaler Ebene nahezu absolut gesetzt. Realpolitisch gelesen bildet der Utilitarismus vor allem die vorherrschende Ethik der Händler und Eroberer. Das Grundmodell dieser Philosophie bildet zwar der Egoismus der „Ich“-Person, die auf die eigene Stärke am Markt setzt. Aber idealisiert wird der Markt selbst. Denn er kennt und lebt auch von Verlierern, bietet aber allen ihre Chancen. Das Modell der „Wirtschaft“ (idealisiert des Marktes) regiert diese Leitkultur also. Diese Sicht ist zwar hoch vereinfacht, wird aber eben für die „Demokraten“ als Credo der Zivil-Gläubigen gedeutet.

Die Exekutiv-Macht des Staates wird auf diese Weise mit der Idee der „Wirtschaft“ der Freien ausbalanciert und gelenkt. Aus dem Staat wird ein „Wirtschaftsstaat“. Ein Wirtschafts- und Freiheits-Fundamentalismus liegt allerdings deshalb und dann nicht vor, weil und wenn die Demokratie auch die Meinungsfreiheit idealisiert, damit

pluralistisch ausgelegt ist und deshalb auch zivile Glaubensfreiheit zusichert, die auch andere Ideale zu heiligen erlaubt.

Zudem sucht jede politische Leitkultur, hier die gesamtwestliche Idee der Freiheit ihre eigene geistige Macht zu verbreitern und Elemente anderer politischer Ideale als eigene in sich aufzunehmen, etwa das Solidaritäts-Ideal als Charity-Pflicht der Freien oder das Gleichheitsideal als frei-fairer Prozess vor dem „Markt“-Gericht, das die Peers bilden (die Freien, die ihresgleichen sind). Das Verfahren leitet dann am besten noch ein von den Freien des politischen Marktes, also der Kommune demokratisch frei gewählter, rechtskundiger Richter.

Gleichheit und abwägendes Recht. Der deutsche Rechtsidealismus setzt vor allem auf das Bekenntnis zur „Gleichheit“. Denn die politische Idee der Gleichheit steht eben vor allem für die Gerechtigkeit und bildet damit den Kern des gerechten Rechts. Der Idealismus des Rechts umfasst auf diese Weise nicht nur das *kantsche* Verallgemeinerungsprinzip, das die deutsche Rechtszivilisation von der Moral auf das Recht umgemünzt hat. Ausgeprägt hat es im Anklang an den subjektiven Höchstwert der Menschenwürde auch die Reihe der bekannten großen „Grundwerte“.

So hat das *Bundesverfassungsgericht* 2009 in seinem Lissabon-Urteil für die Strafe auch das „Schuldprinzip“, eine besondere Ausformung der Gerechtigkeit, aufrechterhalten wollen. Es hat das Schuldprinzip zum nationalen Kulturgut erhoben und sich dazu auf das europäische Subsidiaritätsprinzip berufen, weil die Europäische Grundrechtecharta nur vom Verbot einer unverhältnismäßigen Strafe spricht und deshalb nur die Idee der Verhältnismäßigkeit berücksichtigt. Sie spricht nicht ausdrücklich von einer der Schuld angemessenen Strafe. Das deutsche Schuldprinzip gebietet aber eine Strafe, die vor allem an dem Maß der Schuld ausgerichtet ist. Diese Höhe der Schuld hat die Strafe dann auszugleichen, § 46 StGB. Dabei wird die Schuld im Kern von dem abstrakten Gewicht des Wertes des „Rechtsgutes“ bestimmt (etwa Leben, Leib, Freiheit, Vermögen, Ehre), und zwar so, wie auch der Täter es als Rechtsläie kennen und gewichten konnte, und zudem nach dem Ausmaß der konkreten Beeinträchtigung dieses Gutes.

Verfassungsrechtlich abzuleiten, ist das Schuldprinzip dabei im Wesentlichen aus der Menschenwürde des Art. 1 I GG und dessen Grundelement, der Willensfreiheit sowie aus der Idee der Autonomie

des Menschen (Art. 2 I GG) und eben auch aus dem Rechtsstaatsprinzip, Art. 20 III GG.⁹²³

Die Idee der Gleichheit, hinter der die Idee der Gerechtigkeit steht, führt, zur allgemeinen Maxime erhoben, zur Idee des allgemeingültigen Gesetzes. Das deutsche Recht hat sich aber nicht mit einzelnen Gesetzen begnügt. Es hat vielmehr große und bibel-ähnliche Gesetzeswerke entwickelt, die es zudem ständig reformiert. Ferner werden diese Normsysteme mithilfe von schriftgelehrten Juristen konkretisiert und der Wirklichkeit angepasst. Das Recht besitzt im deutschen Kulturkreis ein derartiges Eigengewicht, dass der Staat sich gelegentlich zum semi-religiösen „Rechts-Staat“ wandelt und derzeit zumindest als „Verfassungs-Rechts-Staat“ geheiligt wird, der dann seinen Bürgern auch einen dazu passenden „Verfassungspatriotismus“ abverlangt.

Die Macht des exekutiven Staates wird dabei durch das Recht und also durch die Idee der Gleichheit begrenzt und geordnet. Will das „Recht“ aber von „Markt“ und „Politik“ unabhängig sein, dann muss es sich von den Akteuren, den freien Individuen und der Staatsführung unabhängig machen. Das Rechtssystem muss sein Recht „entpersonalisieren“ und „entdemokratisieren“, „verobjektivieren“ und „systematisieren“. So wird es eben an Stelle politischer Dekrete Gesetze fordern. An Stelle einzelner Rechtsakte, die eine gewählte Regierung innerhalb einer Legislaturperiode mit ihren Mehrheiten durchs Parlament bringt, wird es auf das Eigengewicht über Jahrzehnte langsam gewachsener Gesetzessysteme setzen. Außerdem wird es alle Hoheitsakte fest an die „objektiven Grund-Rechtswerte“ der Verfassung binden.

Von der Wirtschaft macht sich das Recht zudem dadurch unabhängig, dass es in ähnlicher Weise vorgeht und das bürgerliche Recht, und selbst die Vertragstypen, kodifiziert. An Stelle der Akteure auf dem Markt, die dort ihren Vorteil suchen, setzt das Recht dann die entpersonalisierte Idee des „Vertrages“.

Solidarität und Politik. Dagegen steht beim zivilen französischen Glaubensbekenntnis die Idee der (empathischen) „Solidarität der Teilhabenden“ im Mittelpunkt. Das Gewicht liegt auf der „Wir-Person“. Diese Idee führt zu einer Vorherrschaft der hochkommunika-

⁹²³ Lissabon-Entscheidung des BVerfG, 2 BvE 2/08 vom 30.6.2009, Absatz-Nr. (1-421), Absatz-Nr. u. a. 364; vgl. auch: BVerfGE 45, 187 ff., 227.

tiven „Politik“. Der exekutive Staat wird von der Politik und dem Teilhabe-Denken geprägt. Er begreift sich vor allem als „Politikeinheit“.

Die nationale konkrete Zivilreligion bildet jeweils eine „nationale Philosophie“, die die Ethiken der Wirtschaft, des Rechts und der Politik überwölbt und durchdringt. Dabei genügt es schon, die Gewichtung von Freiheit (Wirtschaft), Gleichheit (Recht) und Solidarität (Politik) zu verändern. Wer, wie in Frankreich der Fachethik der Politik und allgemeinen Rhetorik ein größeres Gewicht einräumt, der färbt damit auch die „Freiheit“ ein (hin zur Teilhabe). Auch formt er die Gleichheit (das Recht) hin zum allgemeinen Willen aus, der sich in großen Gesetzbüchern niederschlägt, aber im Konkreten mit dem politischen Gedanken der Staatsraison gehandhabt wird.

Umgekehrt führen auch die Fachethiken ihr Eigenleben und balancieren die jeweilige Hauptkultur und deren besondere Akzentuierungen aus. So beruht der deutsche Ansatz auf einer besonderen Gewichtung der Gleichheit (des Rechts) im Verein mit der Verrechtlichung der Menschenwürde.

Dementsprechend müsste eigentlich jeder Täter als würdiger Mensch nach dem Gewicht seiner höchstpersönlichen Schuld bestraft werden. Aber auch das *Bundesverfassungsgericht*⁹²⁴ beschränkt sich nicht auf diese Leitidee des vor allem deutschen Schuldprinzips, sondern fügt zusätzlich *Gefährlichkeitserwägungen* hinzu, die es mit dem *Verhältnismäßigkeitsprinzip* verbindet. Gefährlichkeitsgründe beinhalteten aber *Solidaropfer*.

Dadurch darf auch die Sicherungsverwahrung nach verbüßter Strafe angeordnet werden. Die Unschuldsumutung ist damit aufgehoben. Die bloße hohe Rückfallgefahr genügt schon. Das bedeutet aus statistischer Sicht aber immer auch, dass einige Verwahrte in Wirklichkeit inzwischen tatsächlich völlig *ungefährlich* sind.

Kulturphilosophische Betrachtung. Für das Eigenleben jeder pluralistischen offenen Gesellschaft erweisen sich somit *komplementäre* Ideen als unabdingbar. Anderenfalls würde ein Staats-Fundamentalismus entstehen. Dabei spiegeln die großen nationalen Subkulturen häufig,

⁹²⁴ BVerfG, Beschluss vom 26.2.2008 - 2 BvR 392/07, BVerfGE 120, 224 ff.; vgl.: BVerfGE 90, 145, 172; siehe auch: BVerfGE 27, 18, 27; 39, 1, 46; 88, 203, 257.

wie in dem einfachen westlichen *Trinitätsmodell*, die großen der beiden anderen Leitkulturen. Auf diese Weise helfen die jeweiligen Subkulturen einerseits, die nationalen Kulturgrenzen niedrig zu halten. Andererseits können sie von ihrer dortigen Kraft und Übermacht zehren. Ferner kann EU-Europa, zumindest solange es jedenfalls vorrangig supranational konstruiert ist, mit guter Aussicht auf Erfolg versuchen, alle drei westlichen Staatskonzepte auf höherer Ebene zu vereinen.

Doch selbst eine übernationale wissenschaftliche, gleichsam objektive Vernunftlehre ist in der Selbst-Pflicht, alle drei Grundmodelle zu bedenken. Dazu können sich die Vernünftigen am besten in die (grammatikalischen) Rollen aller drei (Binnen-) Personen versetzen.

Die zusätzliche Universalisierung der „Wir-Personen“ über die nationale Ebene hinaus auf alle Menschen führt dann dazu, die allgemeinen Menschenrechte als Nächstenrechte zu verstehen und für sie die Wir-Gemeinschaft der Freien (Ich-Personen) und der Gleichen (Du-Personen) auszuprägen. Aber diese supranationale Universalisierung fordert dann auch, alle drei großen Ausrichtungen zu vereinen, die Philosophien der Wirtschaft, des Rechts und der Politik. Sie bilden dann erst das, was hier als „Demokratischer Rechts-Humanismus“ bezeichnet wurde.

Aus der supranationalen (westlichen) Sicht stellen also alle drei Ansätze – überzeichnende – „Subkulturen“ dar. Das Selbstverständnis, das die (deutsche) Rechtsphilosophie mit *Radbruch* als eine „Kulturphilosophie“ offenbart, erweist sich also auch aus dieser supranationalen Sicht, kurz der der Menschenrechte, als berechtigt. Den Oberbegriff bildet dann die „Kulturphilosophie“, und zwar vor allem die Kultur im Sinne der „Zivilisation“.

Die „Rechtsphilosophie“ muss sich dementsprechend das Feld mit der (materialistischen) „Wirtschaftsphilosophie“, der „Philosophie der Gesellschaft und derjenigen der (Staats-) Politik“ teilen. Welche philosophischen Vereinigungsmodelle es dann geben mag, wird zum einen die „Philosophie“, als Mutterwissenschaft verstanden, zu beantworten haben. Sie kann sich dazu an die Sichtweisen von *Platon* und *Aristoteles* anlehnen. Auch die „vergleichende Kulturwissenschaft“ schlägt eine Brücke. Zudem haben sich auch einzelne interdisziplinäre Brückenwissenschaften entwickelt.

Einen solchen philosophischen Brückenschlag bietet auch der sogenannte „Gerechtigkeitsutilitarismus“. Und soweit der Utilitarismus das „Gemeinwohl“ betont, eröffnet er selbst schon die Brücke zur kollektivistischen Idee der Solidarität.

2. Argumentive Abwägung und berufsethisches Selbstbild, „Leben gegen Leben“

Das Glück möglichst vieler Einzelner besteht – bei einem entsprechenden Maßstab für den Nutzen – immerhin darin, dass möglichst viele Einzelne möglichst viel „persönliche Freiheit“ erlangen. Diese Freiheitsrechte, als Mehrheitsrechte fast schon „als solche“ zu lesen, sind insofern gegen Missbrauch durch die Gemeinschaft, konkret also durch den Staat, zu schützen. So verstanden sind Rechtseinrichtungen wie Verfassung, Grundrechte oder Gewaltenteilung selbst mit Hilfe des Utilitarismus begründbar. Mehr noch: Jede menschliche Gemeinschaft setzt sich aus Individuen zusammen. Ohne Mitglieder, seien sie nun unmittelbare politische Akteure oder untergeordnete mittelbare Mitglieder, vermag keine Gesellschaft zu existieren. Folglich muss jede Gesellschaft, auch ein totalitäre, um ihrer selbst willen auch deren Schutz, zumindest mittelbar und als Gruppenschutz, gewährleisten. Die unmittelbaren Mitglieder, die realen Eliten und in den Demokratien dann idealiter alle Demokraten streben in aller Regel nach den Vorzügen der Gemeinschaft. Die mittelbaren Mitglieder suchen die alltäglichen Vorteile der Kooperation zunächst in ihrer Untergruppe der Nächsten, und zwar durchweg friedlich (zumindest) nach dem Tauschprinzip des „Freiheitsergewinns durch Freiheitsverzicht“.

Überdies ist jeder einzelne Mensch, zumal innerhalb der demokratischen Zivilgesellschaft, in vielfacher Weise gezwungen, Güterabwägungen vorzunehmen.⁹²⁵ Die Regelung des rechtfertigenden Notstandes (§ 34 StGB), die ihrerseits nichts weiter ist als die Regelung einer Güter- oder Interessenabwägung, lautet deshalb auch:

„Wer in einer gegenwärtigen, nicht anders abwendbaren Gefahr für Leben, Leib, Freiheit, Ehre, Eigentum oder ein anderes Rechtsgut eine Tat begeht, um die Gefahr von sich oder einem anderen abzuwenden, handelt nicht rechtswidrig, wenn bei Abwägung der streitenden Interessen, namentlich der betroffenen Rechtsgüter und des Grades der

⁹²⁵ Vgl. aus strafrechtlicher Sicht § 34 sowie §§ 35, 157, 193, 218 a StGB, §§ 228, 904 BGB.

ihnen drohenden Gefahren, das geschützte Interesse das beeinträchtigte wesentlich überwiegt. Dies gilt jedoch nur, soweit die Tat ein angemessenes Mittel ist, die Gefahr abzuwenden.“

Dabei sieht das Gesetz zudem formal eine zweistufige Abwägung vor. Es beginnt mit der der konkret betroffenen Güter und den ihnen konkret drohenden Gefahren. Eine abstrahierende Korrektur bietet dann der zweite Satz an. Denn die „Sozialethik“, also der Gemeinwohlgedanke gilt als Maßstab für die „Angemessenheit“ des Mittels.⁹²⁶ An einem Beispiel ist die Komplexität aufzuzeigen. So soll niemand von Rechts wegen zur Blutspende für einen Schwerstkranken gezwungen werden. Denn verallgemeinert und zur Regel erhoben würde in der Demokratie die Freiheit der Mitmenschen in unerträglicher Weise eingeschränkt, weil sie andernfalls zu lebenden Blutbanken degradiert würden. Der Patient wird also sterben müssen. Die Freiheit aller steht danach im deutschen Rechtssystem zumindest nicht wesentlich niedriger als das Leben eines einzelnen Menschen.

Zudem sind Steuern (notfalls zwangsweise) zu leisten, und es ist der Wehrpflicht nachzukommen. Dass Gesetze dafür erforderlich sind, ändert nichts daran, dass es kein grundsätzlich „überwiegendes Interesse“ gibt, sich dem zu entziehen, etwa, weil man sich um große Teile seines Vermögens oder um sein Leben sorgt. Dafür handelt man sich die Vorzüge des Lebens in einer Staatsgesellschaft ein. Es erweist sich also, so die Idee dieser Abwägungsnorm, als nützlicher, diese Opfer zu erbringen, als darauf zu verzichten.

Die Chance, am Glück möglichst vieler in einer utilitaristischen Gemeinschaft teilhaben zu können, ist aus der Sicht des Einzelnen, so wie es das Gesetz sieht, „wesentlich“ gewichtiger, als in einer Gemeinschaft zu leben, die diese Chancen nicht bietet. Derart gelesen stellt sich der klassische Utilitarismus als eine Form des „Individualismus“ der „Glückchancen“ dar. „*Pursuit of happiness*“ nennt es die US-amerikanische Verfassung.

Bei näherem Hinsehen ist auch zu bezweifeln, dass die individuelle ethischen Wertelehren viel bessere Ergebnisse liefern, auch wenn sie philosophisch anspruchsvoller sein dürften, weil sie zumindest breiter argumentiert. Was „gut“ ist, ist auch nach sorgfältiger Diskussion nur

⁹²⁶ Siehe statt vieler: Hirsch, in: Leipziger Kommentar, StGB, 2006, § 34, Rn. 78; Peron, in: Schönke/Schröder, StGB, 2014, § 34, Rn. 46, jeweils m.w.N.

schwierig zu bestimmen, weil auch die Werte, die man gegeneinander abwägt, sich dann plötzlich als relativ erweisen.

So bleibt in Streitfällen nur die „diskursive Vernunft“, die kollidierende Ideale bedenkt, die Gefahren, die ihnen jeweils drohen, gewichtet und die betroffenen Personen als Subjekte achtet.

Die *Diskurs-* oder *Konsensethik*, hinter der auch eine Theorie der Wahrheit steckt, beruht auf der Verallgemeinerung der alten und einfachen Form des *Dialoges*, der zur dreistufigen *Dialektik* wird. Er wird auf dem *politischen Forum* praktiziert und nunmehr zur idealen Diskursethik (von *Apel*, *Habermas* und anderen) „demokratisch“ verdichtet.⁹²⁷ Vereinfacht wird das *Verfahren* idealisiert und mit Teilnehmern bestückt⁹²⁸, die sich selbst zu Vernünftigen sublimieren müssen, so dass sie keines schlichtenden Mediators mehr bedürfen.

Die beiden soziobiologischen Fragen, die sich dabei aufdrängen, lauten (positiv): Schlägt womöglich nach dem Prinzip der zunehmenden Komplexität und Lebensdauer von sozialen Systemen nicht die Quantität der individuellen Sichtweisen, die es zu harmonisieren oder auszuhalten gilt, typischer Weise auch in höhere metasystemische Qualität um? und (negativ): Wieviel blinde „Schwarmintelligenz“ steckt eigentlich im idealen Teilnehmer? Dieser Teilnehmer erweist sich einerseits als ein würdiger Mensch, der aber wiederum auch seine Würde sozial ableitet und daraus bezieht, mit anderen gemeinsam komplexe geistige Strukturen entwickeln zu können, die einer Sache, einem Menschen oder auch der Wirklichkeit insgesamt (mehr und mehr) gerecht werden können. Aber vereinfacht wäre er ohne die Kommunikation kein Teilnehmer und ohne Konsens und Kooperation könnte er nichts. Diese Sicht reduziert den Menschen vor allem zum Teilhaber und zum sozialen Wesen und erlaubt wenig eigenes Denken. *Apel* und *Habermas* haben zwar gewissen Nutzen aus der großen westlichen philosophischen Tradition und den gegenwärtigen Diskussionen gezogen, aber die *Individualität* und die „*Autonomie*“ ihrer Sichtweisen heben sie heraus.

⁹²⁷ Dazu ausführlicher Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2015, 265 ff. („*Drei Wahrheitslehren*“).

⁹²⁸ Siehe erneut: Saliger, Menschenwürde, 2013, 265 ff. , 267 ff. (zur Verortung in der Diskursethik und zur Trennung der Ansätze von *Apel* und *Habermas*).

Am Ende und bei streitigen Entscheidungen beugt sich ein deutsches Gericht dann bei der Auslegung zwar argumentativ und in den Grenzen des Nachvollziehbaren anscheinend doch dem größeren „logischen Nutzen“ für eine bestimmte Idee, aber es weiß auch um die *Subjektivität* seiner Überzeugung. Es *konkretisiert* in Wirklichkeit die *abstrakten Normen* und passt sie auf diesen individuellen Fall an. Dabei spielen die Ausgestaltung des *professionellen Selbstbildes* der Richter und sein Grundbewusstsein, als ein autonomer *würdiger Mensch* diese Richterrolle auszufüllen, eine nicht unbeachtliche Rolle. Die ähnliche Frage nach der eigenen *Amtsethik* gilt es später noch einmal für die Amtsträger, die die Entscheidungen umsetzen, zu betrachten.

Aus der Sicht der Revision und auch des *Bundesverfassungsgerichts* gilt dann etwa für Strafsachen und das öffentliche Recht, dass das Ergebnis nur „*vertretbar*“ zu sein hat. Bewegt es sich noch innerhalb des Rechtsrahmens, aber erscheint es doch offenbar willkürlich oder grob unverhältnismäßig, so ist die Entscheidung verfassungswidrig. Und je grenzwertiger die Entscheidung erscheint, desto sorgfältiger und umfassender muss das Gericht die Alternativen *argumentativ* bedenken.

Aber es bleibt auch dabei, dass das deutsche *Gesetzesrecht*, das die Gerichte später konkretisieren, zunächst, wie seine Verfassung belegt, auf Werte setzt, die es weitgehend absolut setzt. Dazu verwendet es das „*Regel-Ausnahme-Prinzip*.“ Jenes sorgt unter anderem dafür, dass die *argumentative Beweislast* für die Abweichungen vom Schutz der Grundwerte ansteigt. Außerdem setzt bei Grundwertekollisionen die Suche nach der „*praktischen Konkordanz*“⁹²⁹ ein. Das *Bundesverfassungsgericht* verlangt immer eine situationsabhängige Güterabwägung, die Abwägung „*aller Umstände des Einzelfalles*“.⁹³⁰ Gemeint ist das Prinzip des „*schonendsten Ausgleichs*“.⁹³¹

Das entscheidende Dilemma einer jeden *Sozialethik* ist die Vorstufe des strafrechtlichen: Darf die Gemeinschaft einen Menschen opfern, um das Leben vieler zu retten?

⁹²⁹ Kunig in: Münch, I./Kunig, Grundgesetz, 2012, Vorbem. Art. 1-20, Rn. 47.

⁹³⁰ So etwa schon: BVerfGE 30, 173 ff., 195 („Mephisto“); BVerfGE 35, 202 ff., 225 („Lebach“).

⁹³¹ BVerfGE 39, 1 ff., 43 (Fristenlösung); Kunig. in: Münch, I./Kunig, Grundgesetz, 2012, Vorbem. Art. 1-20, Rn. 47.

Autoren der anglo-amerikanischen Literatur lösen es anhand eines Falles der Lynchjustiz: Diese sei ausnahmsweise gerechtfertigt, wenn der (weiße) Pöbel anderenfalls eine größere Zahl Unschuldiger (Schwarzer) umbrächte und keine anderen Maßnahmen zur Verfügung stehen.⁹³²

Die deutsche Strafrechtswissenschaft kleidet dasselbe Problem in den Weichensteller-Fall: Um hundert Fahrgäste zu retten, die ihrem Tode auf dem Hauptgleis entgegenrollen, lenkt der Weichensteller den Zug auf ein Nebengleis, wo er einen Menschen überfahren wird, den der Weichensteller nicht mehr warnen kann.⁹³³

Verwandt ist diese Frage zudem mit der nach der Rechtfertigung des Tyrannenmordes. Doch treten bei dieser Lage notwehrähnliche Erwägungen hinzu. Als Notwehr ist auch die Abwendung unmittelbarer Gefahren für andere Personen anzusehen und durch nichts zu rechtfertigender Willkürmaßnahmen, die der Tyrann persönlich zu verantworten hat.

Den klassischen Grundfall des „Leben gegen Leben“ beschreibt das „*Brett des Karneades*“⁹³⁴: Zwei Personen drohen zu ertrinken. Die eine kann sich aber auf ein nur einem Platz bietendes Brett retten. Sofern der eine dem anderen das Brett wegnimmt, um nicht selbst zu ertrinken, gilt er als „entschuldigt“ und geht deshalb straflos aus. Dem Besitzer des Brettes und jedem Dritten bleibt aber das Recht zur Notwehr.

Das deutsche Strafrecht erlaubt es, zumindest dem Einzelnen nach überaus herrschender Meinung, nicht, den sicheren Tod auch nur eines Menschen zur Rettung vieler in Kauf zu nehmen.⁹³⁵ Es billigt ihm stattdessen einen Entschuldigungsgrund und damit Straffreiheit zu (§

⁹³² Zu diesem Problem der Lynchjustiz, siehe: Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 206 f., u. Hinw. auf: Kliemt, E./Kliemt H., Schutz, 1981, 171 ff.; vgl. auch: Hauptmann, Psychologie, 1993, 66; sowie die etwas harmloseren Beispiele bei: Hoerster, N., Ethik, 1977, 21 ff.; sowie: Hassemer, Prävention, 1987, 257 ff., 271. Als Paradoxon und zu dessen „Metakritik“: Bung, Brett, 2008, 72 ff., 72 ff.

⁹³³ Vgl.: Roxin, Strafrecht AT I, 2006, § 16, Rn. 30, m.w.N.

⁹³⁴ Dazu: Küpper, Strafen, 2003, 53 ff., 67; Koriath, Brett, 1998, 250 ff.; Schild, Lehre, 1989, 146 ff.

⁹³⁵ Vgl.: OGHSt 1, 321 ff.; 2, 117 ff.; sowie zusammenfassend: Küpper, Grundfragen, 1979, 48, 121; zum „Weichenstellerfall“: Roxin, Strafrecht AT I, 2006, § 16, Rn. 30, m.w.N.

35 StGB), wenn er handelt, um sich oder Angehörige zu retten. Rettet der Weichensteller fremde Menschen, kann er sich auf einen „außergesetzlichen“ Entschuldigungsgrund berufen, der sich an den entschuldigenden Notstand des § 35 StGB anlehnt.⁹³⁶

Selbst wer die Annahme eines außergesetzlichen Entschuldigungsgrundes in einem solchen Fall ablehnt, wird nur auf Totschlag in einem minder schweren Fall erkennen. Dessen Mindeststrafe von sechs Monaten wird dann vermutlich noch einmal wegen des vermeidbaren Verbotsirrtums zu mildern sein (§§ 213, 17, 49 StGB). Die auszusprechende Strafe dürfte allenfalls eine zur Bewährung auszusetzende Freiheitsstrafe sein, weil der Täter selten noch einmal in eine solche Extremsituation geraten wird und sich fremdnützig und mutmaßlich auch „rechtstreu“ verhalten wollte.

Jedenfalls aber ist eine solche Rettungstat nach strafrechtlichen Maßstäben rechtswidrig. Jeder andere und auch das Opfer selbst dürften gegen sie Notwehr üben. Sie ist ein rechtswidriger Angriff auf das Leben des Geopferten.

Letztlich ist es die feinsinnige deutsche Trennung zwischen Rechtfertigungs- und bloßen Entschuldigungsgründen, die diese differenzierte Antwort erlaubt. Wer über sie nicht verfügt oder nicht verfügen will,⁹³⁷ kommt zu einem „non liquet“. Es öffnet sich eine Art (straf-) „rechtsfreier Raum“⁹³⁸.

Generell ist es dem Einzelnen und im Prinzip auch dem Staat verboten, eine Güterabwägung nach der Zahl der zu rettenden Menschenleben vorzunehmen. Insofern ist „das Leben“ eines jeden Menschen „unantastbar“, weil es die physische Grundlage seiner Menschenwürde bildet. Doch bedeutet diese Bewertung des Lebens bei näherem Hinsehen nicht einmal, dass der Utilitarismus mit den deutschen Rechtsvorstellungen unvereinbar ist. Vielmehr ließe sich auch das

⁹³⁶ Siehe den Katzenkönig-Fall, BGHSt 35, 347 ff.

⁹³⁷ Zu den Problemen, die eine Unterscheidung von Rechtfertigungs- und Entschuldigungsgründen mit sich bringt, siehe: Hassemer, Rechtfertigung, 1987, 175 ff.; Küper, Differenzierung, 1987, 315 ff.; Günther, Strafrechtswidrigkeit, 1983; Schünemann, Funktion, 1984, 153 ff. (m.w.N.); Luzón Peña, Beziehung, 1995, 97 ff.; Romano, Strafwürdigkeit, 1995, 107 ff.; Da Costa Andrade, Strafwürdigkeit, 1995, 121 ff.; sowie: Rosa, M., Funktion, 1995, 183 ff., Muñoz Conde, Putativnotwehr, 1995, 213 ff.

⁹³⁸ Kaufmann, A., Raum, 1972, 327 ff.

Prinzip des größtmöglichen Glücks aller Menschen zur Rechtfertigung des Ergebnisses heranziehen: Die Unantastbarkeit des abstrakten Rechtsgutes Leben lässt sich nur aufrechterhalten, wenn kein Einzelner für eine Vielzahl geopfert werden darf. Andernfalls würde der Wert des Lebens aller relativiert. Es würde die Möglichkeit eröffnet, zwischen höher- und minderwertigem Leben zu unterscheiden und dies zu missbrauchen. Die Angst vor dem Missbrauch einer solchen Güterabwägung (etwa mit dem Ziel der Euthanasie, der Schaffung einer reinen Rasse) ist gewichtig. Dies könnte dazu führen, dann doch das Leben vieler zu opfern. Es wird also ein Handlungsverbot ausgesprochen. Das „Schicksal“ soll seinen Lauf nehmen.

Andererseits aber ist es einem Retter in Deutschland immerhin erlaubt, einen Schwerverletzten mit überhöhter Geschwindigkeit ins Krankenhaus zu fahren. Unbeteiligte Menschen darf er also latent (abstrakt) gefährden, um die akute Gefahr für den Einen zu beseitigen (§ 34 StGB).⁹³⁹ Der Grad der individuellen Gefährdung ist ein anerkannter Maßstab und die abstrakte Gefährdung von Menschenleben ein Risiko, das wir hinzunehmen bereit sind. Realisiert es sich einmal, bleibt es bei der Rechtfertigung der gefährlichen Handlung und der Täter straffrei. Ein unbeteiligter Verkehrsteilnehmer ist schicksalhaft geopfert, um dem schwerkranken Patienten das Leben zu erhalten.

Wer von einem rein individualethischen Ansatz ausgeht, kann zu keinem anderen Ergebnis kommen als dem, dass – jedenfalls grundsätzlich – das Leben einer größeren Zahl nicht gegen das des Einzelnen aufgerechnet werden darf. Für große Notlagen, wie der Quarantäne bei Seuchen oder in Kriegszeiten, werden dann Sonderregelungen zu treffen sein, die diese Prinzipien aber als Regel erhalten und möglichst auch noch einer entsprechenden verfassungsrechtlichen Grundlage bedürfen.

Die offene Aufrechnung und die aktive Aufopferung „des Lebens einiger Menschen gegen das Leben vieler“ sind am Ende nur dem Utilitaristen möglich. Die Individualethik, die den Menschen als höchsten Wert begreift, steht vor einem „non liquet“ (Es fließt nicht.). So soll nicht der Mensch, der eine solche Macht auch missbrauchen könnte, entscheiden, sondern das Schicksal.

⁹³⁹ Lenckner, in: Schönke/Schröder, StGB, 2010, § 34, Rn. 28, unter Hinweis auf: OLG Düsseldorf VRS 30, 444 und OLG Schleswig VRS 30, 463.

Dennoch regiert der Utilitarismus zumindest dort nicht allein, wo fundamentale Grundwerte als absolut angesehen und damit auf der weltlichen Ebene geheiligt werden. Denn einig ist sich der Utilitarismus mit den Werte-Ethiken schon einmal darin, dass er sich auf die „Menschen“ und die Gemeinschaften, die sie bilden, beschränken will. Die Präambel-Bekennnisse dienen insofern vor allem der Aufgabe, einer beliebig missbrauchbare reinen Zwecklehre entgegenzuwirken. Aus der Sicht des Utilitarismus beantworten die Präambeln die Frage nach der Art des „Glücks“. Sie erklären das Ziel des „Nutzens“ und definieren das „Gemeinwohl“ näher. Gemeinsam ist ihnen die Reduktion auf den Humanismus.

Die eine Art offene, pantheistische Höchstwertefamilie darstellenden, absoluten Werte lauten: „Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Mitmenschlichkeit“ oder als Dreiklang des vernünftigen Subjektivismus: individuelle Freiheit, gerechte Gleichheit und empathische Solidarität. Den monistischen Oberbegriff bietet nach allem die vage Idee des „demokratischen Humanismus“.

So setzt die „Zivilreligion“ dogmatisch höchste Werte und Prinzipien zumindest für den Menschen fest und legt ihm dafür die Pflicht zur Selbstbeherrschung auf. Der Utilitarismus bildet aus der Sicht der Vernunft vor allem eine der (rationalen) Methoden, um die rationale Seite der Feinarbeit der Abwägung zu leisten.

3. Handlungs- und Regelutilitarismus und das Übel der Strafe

Im Konkreten beweisen muss sich der Utilitarismus, wenn er nicht nur für das Glück möglichst vieler sorgen, sondern stattdessen die Zufügung von Übel begründen will. Den Modellfall bietet dafür die Rechtfertigung der Strafe.

Strafe ist nach *Bentham*⁹⁴⁰ als und weil ein Übel überhaupt nur dann zuzulassen, wenn sie geeignet ist, ein größeres Übel zu vereiteln:⁹⁴¹

⁹⁴⁰ Bentham, *Principien*, 1780/1976, 83

⁹⁴¹ So ausdrücklich: Kargl, *Friedenssicherung*, 1996, 485 ff. Dies sei das „Credo“ der teleologisch orientierten Aufklärungsphilosophie von Bentham über Beccaria bis Feuerbach, *Lehrbuch*, 1840, 37, und Liszt, *Zweckgedanke*, 1883, 1 ff., 146.

„Die Gesetzgebung kann geradezu auf die Handlungsweise der Menschen nur durch Strafen wirken; nun sind diese Strafen ebenso viele Übel, die nur insofern zu rechtfertigen sind, als daraus eine größere Summe von Wohl hervorgeht.“

Bentham nimmt also eine Güterabwägung vor und bietet dafür die formale Logik einer schlichten Funktion, die allerdings bei näherem Hinsehen etliche Unbekannte enthält. Was allerdings ein kleineres oder größeres Übel ist, bestimmt er nicht. Ist also die Todesstrafe ein geringeres Übel als der durch sie verhinderbare nächste Mord? Oder gilt es, neben dem nächsten Mord auch noch weitere Morde zu verhindern, also ein einziges Menschenleben zu opfern, um zwei oder drei andere Leben möglicherweise zu retten? Wie ist zu entscheiden, wenn davon auszugehen ist, dass eine nächste Tat allenfalls wahrscheinlich, aber nicht mit Sicherheit anzunehmen ist, also nur eine mehr oder weniger große Todesgefahr besteht? Oder ist vielleicht die Rechtsordnung als Friedensordnung das höchste Gut, weil anderenfalls andere ohne sie blinde Selbstjustiz üben oder selbst zu eigenen Zwecken morden würden?

In Bezug auf die Idee der Wiedervergeltung, die im Kern und zu seiner Zeit also die Körper- und Todesstrafen betrifft, fügt der Sozialreformer *Bentham* sogleich einsichtig an:

„In vielen Fällen aber, in denen man eine moralische Vorschrift durch eine Strafe verstärken wollte, würde das Übel des Vergehens geringer sein als das der Strafe: Die notwendigen Mittel zur Vollziehung des Gesetzes würden von der Natur sein, dass sie in der Gesellschaft einen Schrecken verbreiteten, welcher schädlicher wirken würde, als das Übel, das man verhüten wollte.“

Gegenüber der moralischen, weil ethisch absolut begründeten, vergeltenden Todesstrafe erweist sich der Nützlichkeitsmaßstab also als differenzierter und im Ergebnis als in der Regel humanistischer, weil milder. Insgesamt handelt es sich um eine Zweckstrafe. Die Theorie des psychischen Zwangs durch ein Strafgesetz, das die Tat vorher klar bestimmt, hat *Feuerbach* zu Beginn des 19. Jahrhunderts im deutschen Bayern aufgestellt. Sie spiegelt sich in diesem Ansatz ebenfalls

wider. Dabei lehnt sie sich an die zivilisierende Seite des naturrechtlichen Gedankens der Verbindung von terror und poena an.⁹⁴²

Bentham schränkt aber auch ein, zu strafen sei uneffektiv, wenn es, wie bei Minderjährigen, Geisteskranken oder Menschen im Rauschzustand, die künftige (individuelle) Handlung nicht beeinflussen kann. Er vertritt insofern sogar einen individualpräventiven Ansatz.⁹⁴³ Er verlangt mit dem Akteur als einem frei Handelnden der Sache nach auch die Motivierbarkeit des Täters und steht damit auch der Ansicht derer nicht fern, die eine Verantwortlichkeit des Täters verlangen. Auch trägt jener als „Mitglied“ den Charakter eines aktiven Bürgers.

Von dieser Sicht ist es dann auch nicht weit zu einem „Schuldstrafrecht“, das dem Freien seine freie Entscheidung für das Unrecht vorwirft. Die Strafe muss dann so hoch sein, dass sich die Begehung der Tat nicht auszahlt. Muss der Täter zumindest dasselbe Übel erleiden wie sein Opfer, so wird er aus seiner Tat keinen Freiheitsgewinn ziehen können. Die „erforderliche“ Strafe deckt sich dann im Ergebnis mit der vergeltenden, weil die Schuld ausgleichenden Strafe. Dieselbe Strafe lässt sich sowohl präventiv, als auch restaurativ begründen. Zwei große Strafbegründungen führen also im Groben zum selben Ergebnis.

*Hart*⁹⁴⁴ und mit ihm auch die deutschen Strafrechtler *Schöneborn*⁹⁴⁵ und *Burkhardt*⁹⁴⁶ setzen *Bentham* insoweit das Argument entgegen, die tatsächliche Bestrafung auch unverantwortlich handelnder Personen könne bei anderen Mitbürgern doch ein erhöhtes Maß an Gesetzestreue bewirken und damit dem Gemeinwohl dienen. *Roxin* antwortet, solche Auswirkungen auf die Allgemeinheit würden allenfalls

⁹⁴² Feuerbach, Revisionen, 1801, Sp. 255 ff., 257, 258; Feuerbach, Revision, 1799, 43 ff. Siehe auch: Hippel, Strafrecht I, 1925-1930, 248 f.; Naucke, Kant, 1962, 12 ff.; Schreiber, Gesetz, 1976, 103 f.; Regge, Kriminalstrafe, 1989, 227 ff., 236; sowie: Bohnert, Feuerbach, 1982, 11 ff.

⁹⁴³ Zu dieser Einschätzung, siehe auch: Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 196, u. Hinw. auf: Noll, Schuld, 1966, 219 ff., 220; Roxin, Diskussion, 1979, 279 ff., 297; Jakobs, Schuld, 1976, 79 ff., 9; Lüderssen, Funktion, 1979, 54 ff.

⁹⁴⁴ Hart, Recht, 1971, 76 f.

⁹⁴⁵ Schöneborn, Schuldprinzip, 1976, 349 ff., 358.

⁹⁴⁶ Burkhardt, Zweckmoment, 1976, 321 ff., 336 f.

vermutet. Über ein entsprechendes empirisches Wissen verfügten wir nicht, so dass ein Strafrecht mit Verantwortungsprinzip näherliege.⁹⁴⁷

Der Streit, ob das Strafrecht auf verantwortliche Personen zu beschränken ist, betrifft aber nur eine Randfrage. Die übergroße Mehrheit der Erwachsenen ist oder gilt zumindest als motivierbar. Kinder, Geisteskranke und Menschen im Rauschzustand bestimmen nicht das soziale Leben. Allerdings werden wir dennoch Geisteskranke oder berauschte Personen, die gefährlich erscheinen, ebenso wie Kinder, die bereits schwerste Straftaten begangen haben, auf Abstand halten. Sind es Personen unseres Umfeldes, werden wir uns vor ihnen vorsehen. Sind sie allgemeingefährlich, werden wir nicht umhinkommen, sie nach den Unterbringungsrechten der Bundesländer oder nach §§ 63 ff. StGB in geschlossene Einrichtungen zu geben.

Der Haupteinwand gegen jegliche Form der Prävention, sei es in Form der Generalprävention, sei es in Form der Spezialprävention, trifft den Utilitaristen auf den zweiten Blick nicht. Denn werfen wir ihm vor, er erniedrige den Straftäter damit zum Objekt, so wird er uns antworten, insoweit gehe das Interesse der Allgemeinheit der Freien dem des einzelnen Freien vor. Um den Missbrauch zu verhindern, seien mit der Entstehung der staatlichen Strafe stets auch das Recht sichernde Strafverfahrensnormen entwickelt worden. Anders als im Fall der drohenden Lynchjustiz stehe beim generellen Verzicht auf Strafe die Gesamtordnung als Friedensordnung der Gemeinschaft in Frage. Zwar sei es in Einzelfällen möglich, auf die Verhängung oder die Vollstreckung der Strafe zu verzichten, doch müsse zumindest die Strafe als Regelsanktion gewährleistet bleiben. Es müsse versucht werden, die meisten der Straftäter zu verurteilen und die meisten der Sanktionen zu vollstrecken.

Der Einzelne ist also zu opfern, falls die Existenz der Gemeinschaft gefährdet ist oder die Existenz der Vielen nur auf Kosten der sozialen Existenz Einzelner zu sichern ist. Strafen mittels des Utilitarismus zu begründen, bereitet somit keine Mühe.

Zwei Formen des Utilitarismus haben sich inzwischen herausgebildet: der strenge Handlungs- und der gemäßigte Regelutilitarismus⁹⁴⁸.

⁹⁴⁷ Roxin, Diskussion, 1979, 279 ff., 300; ähnlich: Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 201.

Während der Handlungsutilitarismus für jede einzelne Handlung, also auch für jede Strafe, verlangt, dass sie die gesellschaftliche Gesamtnutzensumme maximiere, genügt es dem Regelutilitaristen, wenn die durchgängige Einhaltung allgemeiner Regeln, Prinzipien, Maximen oder Normen den höchstmöglichen Nutzen erbringt.⁹⁴⁹ Mit dem Regelutilitarismus ist damit aus der deutschen Sicht schon wieder eine große formale Annäherung an den (Grund-)Werte-Idealismus gegeben.

Die strengen Anforderungen des Handlungsutilitarismus scheitern, jedenfalls für die Praxis, jedoch daran, dass der gesamtgesellschaftliche Nutzen in vielen Fällen nicht zu erkennen oder nicht hinreichend abzuschätzen ist. Mehr noch liegt häufig darin ein Nutzen, dass verschiedene Personen in der gleichen Situation verschiedene Wege gehen. Wir schätzen Individualität und Pluralität. So wäre es denn auch nur auf den ersten Blick gesamtwirtschaftlich wünschenswert, wenn alle Autofahrer denselben Wagentyp bevorzugen würden und sich bei der Neuanschaffung an die Produktionsmöglichkeiten der Werke hielten, um Lagerbestände zu vermeiden.

Die Grenzen des strengen Handlungsutilitarismus zeigen sich zudem bei einigen Notwehrlagen: Wer vermag zu erklären, ob die Abwehr eines Angriffs den höchstmöglichen Nutzen erbringt, wenn sich der Angreifer selbst irrtümlich für vom Verteidiger angegriffen hält und meint sich selbst nur zu verteidigen oder ein schuldunfähiges Kleinkind einen Lebensgefährten bedroht? Gemeint sind Lagen, die wir eher als tragisch begreifen. Zu ihnen dürfte auch der obige Fall der Lynchjustiz gehören.

Wird im Übrigen mit der öffentlichen Aburteilung von Verbrechen die Rechtstreue der Allgemeinheit bekräftigt, so kann sogar ihre allerdings

⁹⁴⁸ Zu dieser Differenzierung, siehe: Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 203, u. Hinw. auf: Smart, Utilitarismus, 1975, 121 ff.; siehe überdies: Rawls, Regelbegriffe, 1992, 96 ff.; Mackie, Ethik, 1983, 173.

⁹⁴⁹ So versteht auch Joerden, § 34 Satz 2 StGB, 1991, 411 ff., die Angemessenheitsklausel des Satzes 2 des rechtfertigenden Notstandes in § 34 StGB als ein regelutilitaristisches Korrektiv. In der Tat verstehen wir, wie oben dargelegt, diesen Satz zumeist formal als Rückausnahme, bei den allgemeinen „sozialethischen Wertungen die konkrete Güterabwägung umzustoßen vermögen. Siehe auch: Lübbe, W., „Das Aggregationsproblem: Grundlagentheoretische Überlegungen zur Güterabwägung in Notstandslagen“ im Sammelband „Solidarität im Strafrecht“ 2013, 201 ff.

seltene Begehung einen gesamtwirtschaftlichen oder sonstigen Nutzen für die Allgemeinheit bedeuten. Andere Personen werden von Straftaten oder gefährlicher Selbstjustiz gegenüber Tatverdächtigen abgehalten. Gemeint ist die Trennung von unmittelbarem und mittelbarem Nutzen, beziehungsweise Schaden, von individueller und sozialer Nah- und Fernsicht.

Damit ist das weitere Dilemma verknüpft, vielfach nicht eindeutig klären zu können, was denn noch alles zu einer Handlung gehört. Insbesondere bei Dauer- oder Unterlassungsdelikten, wie etwa der Freiheitsberaubung oder der Tötung durch Unterlassen, stellt sich diese Frage. Eigentlich ist etwa auch der Diebstahl, der die Sache dauerhaft dem Eigentümer entzieht, eine Art der andauernden Rechts- und damit Freiheitsentziehung. Insgesamt handelt es sich insoweit aber nur um das bekannte Problem der Tatidentität im materiellen und auch im formellen Strafrecht. Es stellt sich bei der Bestimmung der Tat nicht anders als bei jeder begrifflichen Abstraktion oder Definition. Der Haupteinwand ist derjenige der Unbestimmbarkeit.

Zu überlegen ist deshalb, ob nicht für bestimmte kritische Handlungen Regeln mit bestimmten Ausnahmen aufzustellen sind. Wer elementare Werte unmittelbar gefährdet, handelt in der Regel nicht nützlich. Ausnahmsweise aber kann sein Verhalten gerechtfertigt sein, zum Beispiel, wenn er in Notwehr handelt. Nach diesem Regel-Ausnahme-Prinzip haben die Autoren der modernen westlichen Strafgesetzbücher gearbeitet.

Im Übrigen zeigt die Praxis der Großstaaten, dass es ausreicht, allgemeine, also abstrakte, unterschiedlich gewichtete Normen aufzustellen, die zumindest „in der Regel“ zu befolgen sind. Dieses Verfahren bringt den höchstmöglichen Nutzen. Die Alternative stark hierarchisch strukturierter, militärisch organisierter Großgemeinschaften hat sich für Friedenszeiten zumindest derzeit nicht als besser erwiesen.

Die starre Einhaltung von Normen widerspricht den Vorzügen, die mit der menschlichen Individualität und Kreativität verbunden sind.

Schließlich bleibt die Frage zu beantworten, was denn der höchstmögliche Nutzen für eine Gemeinschaft darstellt. Der Nutzen dürfte je nach den äußeren und inneren Gegebenheiten der Gemeinschaft variieren. Auch deshalb ist keine starre Normbefolgung zu wünschen.

Für das Strafrecht bedeutet der Regelutilitarismus, dass die Pflicht zur Strafverfolgung auch bei Schwerstkriminalität einschränkbar ist, insbesondere dann, wenn irgendein Gemeinwohl, zum Beispiel außenpolitische Rücksicht, innenpolitische Opportunität, die Rettung einer Geisel oder die andernfalls nicht mehr vertretbaren Strafverfolgungskosten, dies erfordert. Auch für den Einzelnen gilt: Nicht mit jeder Handlung muss er das Glück aller fördern, er muss es nur in der Regel tun. Aus allem folgt, dass negativ abweichendes Verhalten durchaus einmal unverfolgt bleiben kann. Sollte aber die Gefahr bestehen, dass es zur Regel wird, lassen wir es nicht durchgehen. Diese Gefahr besteht insbesondere bei eigensüchtigem Verhalten. Bei altruistischem Verhalten oder sozialnützlichen Risiken bedarf es einer gesonderten Abwägung. Sie sind in weitgehendem Maße hinzunehmen.

Gerechtigkeit gibt es in dieser pragmatischen Variante des Utilitarismus nur als Regel, und zwar sowohl, was die Handlungen des Einzelnen anbetrifft, als auch die Reaktionen auf Verstöße gegen die Rechtsordnung. Vonnöten ist nur die Aufrechterhaltung bestimmter Strukturen. Insofern ist von einer bloßen Strukturgleichheit zu sprechen. Wen die steuernden Maßnahmen treffen, ist nebensächlich. Er ist exemplarisch betroffen.

Damit ist das Kapitel „*Ethisches: Utilitarismus einschließlich des Gerechtigkeitsutilitarismus*“ abzuschließen mit der Erinnerung daran, dass die Hauptausführungen zur Gerechtigkeit schon gemeinsam mit dem Recht an anderer Stelle abzuhandeln waren. Die Gerechtigkeit bildet eben die Brücke zwischen der Philosophie und dem Recht.

II. Ausgewählte deutsche „alternative“ Ethiken

1. Einleitung

Nachfolgend und zum Schluss ist eine bunte Auswahl einzelner deutscher Rechtsethiken zu umreißen, die zumeist auch den rationalen und funktionalen Utilitarismus mit einbeziehen. Dieser Überblick soll dabei helfen, mithilfe einzelner deutscher Alternativen den hier entwickelten Ansatz zum einen von außen zu beleuchten und zum anderen auch weiter abzurunden. Der Idee der Zivilreligion liegt eine eher idealistische und individualistische, eine humanistische und ganzheitliche Vernunft-, Seelen- und Menschenwürdelehre zugrunde. Mit dem

Worte und dem Fundamentalismus einer „Zivilreligion“ entfernt sie sich dazu passend von der reinen Rationalität. So will sie mit ihrem Dreifaltigkeitsmodell auch das Natürliche miteinfassen, das „den Menschen“ sowohl in seinem inneren seelischen Wesen mitbestimmt, als sich auch in seinem Handeln offenbart.

Zunächst gilt es, Mischkonzepte zu betrachten. Sie enthalten, wie im Übrigen auch die klassischen Gerechtigkeitslehren, jeweils eine Zusammensetzung von *sozialethischen* und *individualethischen* Bausteinen. Eng verwandt mit den Lehren des Gerechtigkeitsutilitarismus sind einige deutsche „rechtstheoretische“ Sichtweisen, die in Anlehnung an *Hegel* auf die bürgerliche „Person“ und die Idee der Anerkennung abstellen. Auch wandeln sich bei den Autoren, etwa bei *Jakobs* mit seiner berühmten These vom „*Feindstrafrecht*“ gelegentlich die Sichtweisen. Insofern ist ein bunter besonderer Teil anzubieten, in dem Lehren vorgestellt werden, die sich an formale, blind funktionale oder rechtslogische Aspekte binden. Etliche wählen das Strafrecht zum Prüfstein. Dessen dreifache Aufgabe ist es in der Tat, zunächst das schwerste Unrecht (in einer bestimmten Kultur) zu beschreiben, dem dann kollektiv eine gerechte und humane Reaktion entgegenzusetzen und auf diese Weise am Ende Rechtsfrieden schaffen.

Zu versuchen, aus jeder der Lehren nur deren Leitlinien herauszudestillieren, nähme den hoch individuellen Lehren die besondere Überzeugungskraft, die ein jedes fein in sich abgestimmte Gesamtbild beinhaltet. Es ist zu vermitteln, wobei aber stets die typischen Klippen aufzuzeigen sind, an denen diese Gedankenschiffe zu scheitern drohen. Dies ist der erste Grund dafür, sie etwas ausführlicher vorzustellen. Der zweite besteht darin, soweit möglich einen Überblick über das heutige, insbesondere deutschsprachige sozialethische Angebot zu geben. Insbesondere neuere Thesen mögen dabei sogar noch fehlen. Stets werden jedoch mutmaßlich einengende weltanschauliche Axiome deutlich, die zeigen, dass Menschenrechte in der Tat nur im Prinzip, also „in der Regel“ und als Regel, Gültigkeit besitzen und offenbar auch nur besitzen sollen.

Zu behandeln sind:

- (1) *Baurmanns* großes Konzept der Zweckrationalität,
- (2) *Fikentschers* soziale Wirtschaftsethik,

- (3) *Weinbergers* rechtstheoretische Handlungsethik,
- (4) *Arthur Kaufmanns* Ansatz, wenigstens einen negativen Utilitarismus aus alten und gegenwärtigen Ethiken herauszukristallisieren,
- (5) *Jakobs*, „Vorüberlegungen“, die möglicherweise in eine Art „idealisierten Persönlichkeitsutilitarismus“ einmünden und zuletzt ist
- (6) ein kurzer Blick auf die rechtstheoretischen Anerkennungslernen im Geiste *Fichtes* und *Hegels* zu werfen.⁹⁵⁰

2. *Baurmanns* Zweckrationalität

*Baurmann*⁹⁵¹ versucht, den Utilitarismus neu zu formulieren und außerdem auf das Problem von Strafe und Schuld zu übertragen. Er beschäftigt sich einerseits mit *Bentham*, andererseits mit *Habermas*, *Rawls* und *Hart*. Seine Sicht ist, weil so fein gesponnen, zunächst einmal vorzustellen:

Baurmann will im ersten Schritt metaphysische Ansätze im Sinne *Kants* ausklammern.⁹⁵²

Unter Hinweis auf *Rorty*⁹⁵³ kritisiert er die Zwei-Welten-Lehre und das dualistische Menschenbild: *Descartes* Unterscheidung zwischen dem Mentalen und dem Physischen, der Moralität, Autonomie etc. einerseits und der Heteronomie in der Sinnenwelt, die unter die Naturgesetze falle,⁹⁵⁴ die auch *Kant* aufgegriffen habe, andererseits, sei ein erkenntnistheoretischer Sündenfall. Es entstehe damit das Bild vom Bewusstsein als einem großen Spiegel, der die traditionelle Philosophie beherrsche und beschränke.

In der deutschen Strafrechtswissenschaft zeige die Metapher von den zwei Welten, in denen sich der Mensch bewege, immer noch ungebro-

⁹⁵⁰ Die Texte zum Utilitarismus habe ich in die Schrift, „Menschenwürde-Idee und Liberalismus – zwei westliche Glaubensrichtungen, 2016, übernommen.

⁹⁵¹ *Baurmann*, Zweckrationalität, 1987; vgl. auch: *Baurmann*, Folgenorientierung, 1981.

⁹⁵² *Baurmann*, Zweckrationalität, 1987, 33 ff., 42 ff.

⁹⁵³ *Rorty*, Spiegel, 1979/1981, u.a. 45 f.

⁹⁵⁴ *Baurmann*, Zweckrationalität, 1987, 35.

chene Wirkung.⁹⁵⁵ Scheinbar griffig sprächen die Finalisten wie etwa der Strafrechtler *Welzel* in der Nachfolge des Philosophen *Hartmann* von der „Überdetermination“ kausaler Prozesse, von der „Ablenkung“ der Ursache-Wirkungs-Kette durch finale Determination eines freien Ichs.⁹⁵⁶ Doch führe gerade diese „epigonale“ Variante der Zwei-Welten-Lehre zu offensichtlichen, begrifflichen und theoretischen Schwierigkeiten.⁹⁵⁷

In der Tat wird derjenige, der sich wie *Welzel* mit der Frage beschäftigt, was denn die Handlung ist, derentwegen wir den Täter gegebenenfalls bestrafen, eine finale Handlungslehre entwickeln. Sie gestattet es zum Beispiel, den Vorsatz und das Bewusstsein des Täters vom Unrecht der Tat zu trennen. Sie unterscheidet also den Gegenstand der vorsätzlichen Handlung von ihrer Vorwerfbarkeit (der Schuld im engeren Sinne). Zentrales Element und Voraussetzung der Vorwerfbarkeit ist das Bewusstsein des Unrechts. Die finale Handlungslehre verwirft die „klassische“, „kausale“ Handlungslehre. Jene erklärt, wesentliche Elemente des Vorsatzes und des Unrechtsbewusstseins seien untrennbar. Doch hat sich de facto eine funktionale Handlungslehre durchgesetzt, die wie es die „soziale Handlungslehre“ vorschlägt, Vorsatz und Unrechtsbewusstsein sowohl trennt, als auch bei Bedarf vereint, und zwar bei der analogen Anwendung der Vorsatzregel des § 16 StGB auf den Irrtum über die tatsächlichen Voraussetzungen eines Rechtfertigungsgrundes.⁹⁵⁸ Das Problem, einerseits zwischen Sein und Sollen trennen zu müssen, es aber andererseits nicht stets und rein zu können, zeigt sich also auch hier.

Aber auch in *Habermas* Theorie⁹⁵⁹ des kommunikativen Handelns finde sich, so *Baurmann* weiter, der Zwei-Welten-Ansatz: Neben der objektiven Welt der existierenden Sachverhalte, den ontologischen Voraussetzungen, auf die sich der Akteur einlasse, gebe es die soziale Welt. Ihr gehörten der Handelnde und die übrigen Akteure als rollenspielende Subjekte an. Alle nähmen untereinander normativ geregelte Aktionen vor. Hinzu käme die persönliche, subjektive Welt des Han-

⁹⁵⁵ Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 46.

⁹⁵⁶ Als Beispiel nennt er Hassemer, Einführung, 1990, 229 ff.

⁹⁵⁷ U. Hinw. auf die Analyse der Widersprüche bei N. Hartmann und Welzel durch Pothast, Unzulänglichkeit, 1987, 315 ff.

⁹⁵⁸ Zum gegenwärtigen Stand der Handlungslehren samt dem Problem, Vorsatz und Unrechtsbewusstsein einander zuzuordnen, vgl. etwa: Jescheck/Weigend, Strafrecht AT, 1996, 209 ff.; Roxin, Strafrecht AT I, 2006, § 8, Rn. 7 ff., 180 ff.

⁹⁵⁹ Habermas, Theorie, 1981, Bd. 1, 129 ff., vgl. 126, 35, 105, 394, 434.

delnden. Insgesamt gebe es also drei Bereiche: den objektiven, den sozialen und den subjektiven.⁹⁶⁰ Näher läge es dann allerdings, den Monismus aufzugeben und einen durchaus vertretbaren Drei-Welten-Ansatz zugrunde zu legen.

*Baurmann*⁹⁶¹ will stattdessen mit *Mackie*⁹⁶² die Menschen nehmen, wie sie sind, und moralische Normen entwickeln, die durchführbar erscheinen.

Er nimmt zwar das Gegenargument ernst, nur eine konsequente Ethik auf Grundlage der *kantschen* Tradition, also das klare Menschenbild der verantwortungsfähigen und autonomen Persönlichkeit, helfe, den scheinbar übermächtigen faktischen Entwicklungen in der Gesellschaft entgegenzutreten.⁹⁶³ Deshalb müsse man auch nach der Verabschiedung des dualistischen Menschenbildes Kriterien besitzen, nach denen zwischen der „*Anerkennung einer Person als autonomem und zurechnungsfähigen Interaktionspartner und ihrer Behandlung als bloßes Objekt*“ (im Sinne interpersonalen statt manipulatorischen Verhaltens) zu unterscheiden sei.⁹⁶⁴ Es gebe ein solches nicht-dualistisches Abgrenzungskriterium: „*Eine die Selbstbestimmung beeinträchtigende Fremdbestimmung eines Menschen wird dadurch bewirkt, dass man ihm Wissen vorenthält, und zwar Wissen sowohl über sich selbst als auch über die Welt, in der er lebt und handelt*“. Manipulatives Handeln liege dann vor, „*wenn eine Person mit ihrer Handlung intendiert, auf die Willensbildung einer anderen Person einzuwirken, indem sie eine asymmetrische Wissenssituation ausnutzt oder ein durchschlagendes Mittel verwendet*“.⁹⁶⁵ So gesehen sei der Mensch nur als Teil der empirischen Welt begreifbar.⁹⁶⁶ Damit jedoch gesteht *Baurmann* ein, dass Menschen fähig sind, sich aufgrund ihres Wissens selbst zu leiten. Sie sind es, die Kenntnisse bewerten und umsetzen.

⁹⁶⁰ Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 142.

⁹⁶¹ Baurmann, Zweckrationalität, 1987, u.a. 17.

⁹⁶² Mackie, Ethik, 1983, 169.

⁹⁶³ Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 47 f.

⁹⁶⁴ Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 47, 71 ff., 89 ff.

⁹⁶⁵ Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 117.

⁹⁶⁶ Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 127.

Auch sei die Autonomie einer Person mit dem Gedanken der Motivierbarkeit⁹⁶⁷ im Rahmen interpersonalen Handelns vereinbar. Bei einer symmetrischen Wissenssituation bleibe es dem Einzelnen überlassen, ob er die gewünschte Handlung unter den gegebenen Bedingungen ausführen wolle oder nicht. Der Adressat komme zu einer „freien Willensbildung“.⁹⁶⁸ Insoweit seien auch therapeutische Modelle möglich, die nicht auf Manipulation hinausliefen.⁹⁶⁹ So könne der Laie seine Entscheidung eventuell an Experten delegieren, die als seine Stellvertreter fungierten.⁹⁷⁰ Dagegen stünden manipulative „durchschlagende Methoden“⁹⁷¹ (Kastration, stereotaktische Eingriffe) in einer völlig anderen Beziehung zum Willensbildungsprozess einer Person: Man mache sich die natürliche Funktion des psychischen Systems und der Willensbildung gerade nicht zunutze; man umgehe sie. Man manipulierte unter Bruch des Interpersonalitätsprinzips. „Zurechnungsfähig“ sei eine Person, wenn sie im Rahmen des interpersonalen Handelns motivierbar ist.⁹⁷² Verantwortlich sei die zurechnungsfähige Person, wenn sie im Rahmen interpersonalen Handelns zu einer Wiederholung oder Unterlassung des betreffenden Handlungstyps motivierbar ist.⁹⁷³

*Baurmann*⁹⁷⁴ will mit Hilfe einer „minimalen“ Sozialvertragstheorie, die im Übrigen ebenfalls autonome Vertragspartner voraussetzt, zur „Priorität des individuellen Nutzens“ kommen.

Er sieht, dass er damit den Blick von der Gesellschaft und dem Gesamtnutzen weg auf den Einzelnen lenkt. Dazu erklärt er mit *Rawls*⁹⁷⁵, Ungerechtigkeit bestehe einfach in Ungleichheiten, die nicht jedem Nutzen bringen, wenn ihre Verschlechterung das Los der am stärksten Benachteiligten verbessern würde.

Baurmann meint in Anlehnung an *Mackie*, es sei möglich, das utilitaristische Nutzensummenprinzip mit „Gleichheitsbedingungen,

⁹⁶⁷ Zum Begriff der Motivierbarkeit als einem eher deterministischen Ansatz, vgl.: Baurmann, Zweckrationalität, 1987, u.a. 133.

⁹⁶⁸ Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 130.

⁹⁶⁹ Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 133.

⁹⁷⁰ Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 122.

⁹⁷¹ Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 133.

⁹⁷² Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 141.

⁹⁷³ Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 141.

⁹⁷⁴ Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 232.

⁹⁷⁵ Rawls, Theorie, 1993, 83, 99.

Verteilungsmaximen und Fairnesspostulaten“ zu ergänzen.⁹⁷⁶ *Hart* sei dagegen nicht von einer Verbindung, sondern nur von einer Konkurrenz von Gerechtigkeit und Nützlichkeitsabwägungen ausgegangen.⁹⁷⁷ Ihm zufolge sei die Beschränkung strafrechtlicher Sanktionen auf selbstbestimmtes Handeln (des Täters) dadurch geprägt, dass es zugleich als Bestandteil des „*choosing systems*“ zu verstehen sei. Innerhalb des Zivilrechts könne jeder Normadressat seine Handlungsentscheidungen in Kenntnis der jeweiligen Folgen frei treffen. Dagegen würde die strafrechtliche Erfolgshaftung auch durch Zufälligkeiten die Möglichkeiten des Einzelnen einschränken, sich für straftatfreies Verhalten zu entscheiden und seine Zukunft verlässlich zu planen.⁹⁷⁸

Baurmann kritisiert, *Harts* Überlegungen ergänzten und überlagerten den Utilitarismus, weil sie Prävention nur insoweit zuließen, als sie die Handlungsfreiheit nicht beeinträchtigt.⁹⁷⁹ *Hart* begründe diese Rangordnung nicht weiter, er setze sie schlicht voraus. Doch gebe es Ausnahmen vom Verantwortungsprinzip, die Fälle der schlichten Erfolgshaftung. Mit *Sprigge*⁹⁸⁰ sei festzustellen, dass auch die Möglichkeit einer Person, „*ihre Zukunft zu planen, ein großes utilitaristisches Gut sei*“.

Baurmanns eigene „Minimalversion“ besteht zum einen gleichfalls in einem Differenzprinzip: Eine ungleiche Verteilung gesellschaftlicher Vor- und Nachteile sei genau dann gerechtfertigt, wenn die am wenigsten bevorzugten Gesellschaftsmitglieder diese anerkennen. Hinzu käme das Zustimmungsprinzip: Eine Gesellschaft sei genau dann gerechtfertigt, wenn sie von den „*zustimmungsrelevanten*“ Gesellschaftsmitgliedern anerkannt werde.

Doch schränkt *Baurmann* ein: Nur in außergewöhnlichen Fällen sei die letzte Abwägung empirisch falsch. Daher sei auch ein Strafrecht ohne Verantwortungsprinzip legitim. Außerdem müsse er die Begründung des Differenzprinzips, dem *Rawls* selbst einen nicht unbeträcht-

⁹⁷⁶ Baurmann, Zweckrationalität, 1987; vgl. auch: Baurmann, Folgenorientierung, 1981.

⁹⁷⁷ Zu den Bemühungen, den Utilitarismus durch Fairness-Argumente zu modifizieren, vgl.: Lyons, Grenzen, 1975, 163 ff.

⁹⁷⁸ Vgl.: Hart, Recht, 1971, 44 ff., 82; Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 225.

⁹⁷⁹ Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 227; mit ähnlichem Ansatz versucht Trapp, Utilitarismus, 1988, insbes. 27 ff., 54 ff., 296 ff., einen „Gerechtigkeits“-Utilitarismus zu entwickeln.

⁹⁸⁰ Sprigge, Reply, 1965, 264 ff., 282.

lichen Teil seiner Gerechtigkeitstheorie gewidmet hat, letztlich offenlassen. Trotzdem sei die Verantwortung auch ohne das Schuldvergeltungsprinzip an ein „*ethisch vertretbares Maßnahmerecht*“ gebunden. Damit ist zugleich der erste Schritt zu einem tatbezogenen Maßnahmerecht getan.⁹⁸¹

Zur Bestimmung der Höhe der Strafe, genauer: der Maßnahme, will auch *Baurmann*⁹⁸² auf das Verhältnismäßigkeitsprinzip abstellen. Allerdings erkennt er selbst, dass mit diesem das Problem verbunden ist, eine Bezugsgröße angeben zu müssen, nach der sich die Verhältnismäßigkeit richtet.

Baurmann analysiert das Schuldprinzip und kommt anders als es seine Wissensthese nahe legt zu dem Schluss, es habe keinen eigenen Gehalt. Erst unter Verwendung kriminalpolitischer Gesichtspunkte werde es zu einem verwendbaren Prinzip formbar.⁹⁸³

Insofern kommt *Baurmann* mit seinen utilitaristischen Erwägungen zu ähnlichen Ergebnissen wie *Jakobs* vor seinem soziologischen Hintergrund. Utilitarismus und Systemtheorie gehen erkennbar ineinander über. Wer insofern erneut nach dem Nutzen der Trennung zwischen Rechtswissenschaft, Kriminologie als Form der Soziologie und Philosophie fragt, wird sich am ehesten mit der Antwort begnügen, dass die Autoren, die sich in diesen Grenzbereich wagen, entsprechende Schwerpunkte setzen. Keiner behandelt alle Blickwinkel gleichgewichtig. Seine Sprache, und gröber noch, die vom ihm zitierte Literatur zeigen, welches Umfeld er gewählt hat.

*Baurmann*⁹⁸⁴ gelangt vom Rechtsgüterschutz zur Sozialschädlichkeit. Er weist darauf hin, dass die Schwere der Schuld nach dem Wert des Rechtsgutes bemessen wird. Dieser wiederum bestimme sich nach rechtspolitischen Gesichtspunkten.⁹⁸⁵

⁹⁸¹ Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 248 f.

⁹⁸² Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 253 ff.

⁹⁸³ Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 262 f.

⁹⁸⁴ Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 265.

⁹⁸⁵ Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 270, verweist u.a. auf: Noll, Schuld, 1966, 219 ff., 230: Die Höhe der Strafandrohung werden in erster Linie durch die Stärke des Interesses an der Verhinderung der betreffenden Rechtsgutverletzung und damit durch dessen Wert vorgenommen. Schuldangemessen bedeute, daß die Strafe – volle Zurech-

Doch erkennt er auch die Berechtigung der Hinweise von *Stratenwerth*⁹⁸⁶ und *Roxin*⁹⁸⁷ an, fahrlässiges Verhalten (etwa im Straßenverkehr) müsste ohne das Schuldprinzip mit weit härteren Maßnahmen geahndet werden.⁹⁸⁸ Er will deshalb die Sozialschädlichkeit der einzelnen Handlung bemessen. Der Einzelne müsse sein Leben weitgehend autonom planen können (Verantwortungsprinzip). Das bedeute, dass sein Verhalten nicht mit den Konsequenzen belastet werden dürfe, die sich erst aus dem Verhalten anderer ergeben.⁹⁸⁹

Dem Einwand *Roxins*, ohne die Limitierung durch das Schuldprinzip sei der Abschreckungsprävention Tür und Tor geöffnet,⁹⁹⁰ hält *Baurmann* das utilitaristische Argument nach *Kliemt/ Kliemt*⁹⁹¹ entgegen, dass in die Berechnung des Nutzens auch der potentielle Straftäter mit einbezogen werde. Bei der Fahrlässigkeitstat sei der „*Grad der Gefährlichkeit*“ (gemeint ist offenbar bei Begehung der Tat und nicht als zukünftige Gefährlichkeit)⁹⁹² ein geringerer.

Mit dem Gedanken der Tatbezogenheit der Maßnahme will *Baurmann* das Gegenargument entkräften, ein Präventionsstrafrecht führe zur Auflösung des herkömmlichen Strafrechts (Art. 103 II GG). An die Stelle rechtsstaatlich festumrissener Sachverhalte, den einzelnen Tatbeständen, träten bloße Gefährlichkeitsprognosen.

Baurmanns Ergebnis, die „*folgenorientierte Rechtfertigung des Verantwortungsprinzips*“, lautet: „*Strafe ist genau dann gerechtfertigt, wenn sie die erwünschte Wirkung hat.*

- *Eine Wirkung wird von den am meisten benachteiligten Betroffenen genau dann akzeptiert, wenn sie ihre individuelle Nutzerwartung verbessert.*

nungsfähigkeit vorausgesetzt – dem Wert des Rechtsguts und der Schwere der vorsätzlichen Verletzung entsprechen muss.

⁹⁸⁶ Stratenwerth, Stellungnahme, 1976, 21 f., 22.

⁹⁸⁷ Roxin, Überlegungen, 1973, 316 ff., 318.

⁹⁸⁸ Zur Notwendigkeit, den Begriff der Schuld für die Strafzumessung anders zu fassen, als auf den Schuldspruch und die Sozialschädlichkeit oder einen ähnlichen Gedanken abzustellen, siehe auch: Montenbruck, Abwägung, 1989, 78 f.

⁹⁸⁹ Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 271 f.

⁹⁹⁰ Roxin, Diskussion, 1979, 279 ff., 306.

⁹⁹¹ Kliemt, E./Kliemt H., Schutz, 1981, 171 ff., 177 f.

⁹⁹² Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 279, u. Hinw. auf: Hassemer, Einführung, 1990, 209 f.

- Die bei einem Strafrecht ohne Verantwortungsprinzip am meisten Betroffenen sind die Bestraften, die für eine strafbare Handlung nicht verantwortlich sind.

- Der individuelle Schaden, der durch die Strafe für den Bestraften verursacht wird, wenn der Bestrafte für eine strafbare Handlung nicht verantwortlich ist, ist größer als der individuelle Nutzen, der für den Bestraften durch ein Strafrecht ohne Verantwortungsprinzip verursacht wird.“

Daraus folgt als Fazit aber auch nur: Strafe ist nur dann gerechtfertigt, wenn der Bestrafte für eine strafbare Handlung verantwortlich ist.

Die Einwände gegen *Baurmanns* Thesen liegen insofern auf der Hand, als er einen sozial-deterministischen Ansatz vertritt, der dennoch nicht ohne das Bild vom Menschen als Wissenswesen auskommt, er einen Utilitarismus verfolgt, der zu einem Maßregelrecht führt und der Gefahr des Machtmissbrauchs und dem Einwand der Beliebigkeit ausgesetzt ist, und er folgerichtig das gehaltlose Verhältnismäßigkeitsprinzip bemüht. Das Schuldprinzip will er durch den Gedanken der Motivierbarkeit ersetzen, hinter dem sich doch wieder Reste des Verantwortungsprinzips verbergen, es sei denn Kinder, Geisteskranke und Volltrunkene gelten ebenfalls als motivierbar, was sie selbstverständlich auch sind. Die Verwandtschaft zur militärisch-medizinischen Lehre von der sozialen Verteidigung ist unverkennbar. Der systemtheoretisch-generalpräventive Ansatz ist, jedenfalls soweit es sich um den Gedanken des intersubjektiven Konsenses handelt, ebenso beliebig ausgerichtet. Zu allem drängen sich also die oben schon mehrfach aufgeführten Bedenken auf. Hinzu treten folgende:

Baurmann will die Menschen mit *Mackie* nehmen, wie sie sind, und Normen entwickeln, die durchführbar erscheinen.

Dazu gehört dann eigentlich auch seine schon einmal angemerkte These von den psychischen Prozessen, die sekundär die dispositionelle Normbindung über das Mitleiden mit den Opfern der Normverletzung verstärkt.⁹⁹³ Da aber „Empathie“ ihrerseits gerade nicht disponibel ist, sondern ein starkes Gefühl darstellt, stellt er dem rationalen homo oeconomicus den teildeterministischen und sozialen homo empathicus an die Seite.

⁹⁹³ Baurmann, Vorüberlegungen, 1994, 368 ff.

Doch begreifen, wie die Menschen sind, kann er nur, wenn er sie von einem Standpunkt „außerhalb des Menschen“ betrachtet, falls *Baurmann* nicht meinen sollte, man solle auf diesen Versuch verzichten und sich „blind“ stellen. Der oder zumindest ein Weg, diesen Standpunkt zu finden, ist es, die Menschen als Bestandteil der Natur, vorrangig der belebten Natur zu begreifen. Allerdings bleibt dann das Problem zu lösen, wie „Natur“ zu verstehen ist.

Mackies Satz ist überdies nur ein Glaubenssatz. Ohne ein Axiom, ohne Metaphysik auszukommen, erscheint nicht denkbar. *Baurmann* bemerkt zu Recht die politische Gefahr des Verzichtes auf ein Menschenbild: Dieses stärke die Position des Einzelnen gegenüber der starken staatlichen Gemeinschaft. Außerdem ist seine „*Anerkennung der Person als autonomer und zurechnungsfähiger Interaktionspartner*“ selbst durchaus ein in *kantscher* Tradition stehender Glaubenssatz.

Zudem stellt *Baurmann* auf die Symmetrie des Wissens ab. Dieser Gedanke stimmt mit der These vom Herrschaftswissen überein. „Wissen ist Macht“. Nach *Baurmann* ist also derjenige Mensch für sein Verhalten verantwortlich, der mit „symmetrischem“ Wissen im Rahmen interpersonalen Handelns zu einer Wiederholung oder Unterlassung des betreffenden Handlungstyps motivierbar ist. Diese Art von Verantwortlichkeit passt jedoch auf jedes lernfähige Wesen: Auch der dressierte Hund „weiß“, dass er ohne Aufforderung niemanden beißen darf. Er wäre demgemäß also „verantwortlich“, wenn er einen Passanten angreift. In diesem Sinne ist auch er zu einem entsprechenden Unterlassen motivierbar.

Zu bezweifeln ist ferner *Baurmanns* These, das therapeutische Modell widerspräche dann nicht der „Willensbildung“, wenn der Betroffene über das entsprechende Wissen verfüge und die Therapie deshalb selbst nur an Experten delegiere. Zunächst einmal müsste dem Patienten das elementare Wissen über Art und Möglichkeit der Behandlung vermittelt werden. Dies kann und wird in aller Regel erst geschehen, wenn die „Krankheit“ erkannt, die Therapie also angezeigt ist. Auf das Strafrecht bezogen bedeutet dies, dass eine solche Beratung, etwa im Sinne einer „ärztlichen“ Aufklärungspflicht, erst nach der festgestellten Tat in der Vollzugsanstalt einsetzen könnte. Dieses Bild aber wirft etliche bekannte Fragen auf: Wie ist zum Beispiel mit dem Täter zu verfahren, der sich gegen die Therapie entscheidet? Soll er dann, obwohl ihn die Experten für gut therapierbar hielten, weiterhin als gefährlicher Straftäter in Haft bleiben? Ist dem Gefangenen diese

Konsequenz bekannt, so werden wir seine Entscheidung für die Therapie wohl kaum als wirklich freiwillig ansehen können. Zuvor werden wir fragen müssen, ob die Beratung über mögliche Therapieformen selbst nur freiwillig oder vielleicht doch als eine Art Zwangsberatung stattzufinden hat. Gerade in Vollzugsanstalten dürfte das Vertrauen in solche Art der Beratung nicht ohne weiteres dem bei freier Therapeutenwahl entsprechen.

Was *Baurmann* schließlich nicht hinreichend behandelt, ist der Umstand, dass er zur „Folgenorientierung“ in die Zukunft blicken müsste. Insofern reicht es nicht aus, allein auf die Motivierbarkeit durch eine vergangene Tat abzustellen.

Dennoch handelt es sich bei *Baurmanns* Ansatz insgesamt um ein großes „Zweck-Konzept“. Aus Sicht der Individualethik bietet es in dienender Form die Rationalität an, mit der die Zwecke zu bedenken sind.

3. *Fikentschers* Wirtschaftsethik

Fikentscher kommt über wirtschaftsethische Erwägungen zu einem ähnlichen Ansatz, auch wenn er sich noch näher an klassische Gerechtigkeitslehren bindet: Er erinnert an die Bienenfabel von *Bernard de Mandeville* (1670-1733): Ein Bienenvolk bestehe aus lauter bestechlichen, egoistischen und gewinnsüchtigen Individuen. Doch eben, weil jeder seinem eigenen Vorteil nachstrebe, sei der Bienenstock ein blühendes Gemeinwesen. Nun aber trete ein zugereister Moralprediger auf den Plan. Er bringe den Bienen Anstand, Ehrlichkeit und Gemeinsinn bei. Zur allgemeinen Überraschung verarme der Bienenstock. Wohlstand und Luxus schwänden dahin. Viele wanderten aus. Übrig bleibe eine Kultur auf „*Subsistenzniveau*“, ohne Glanz und Zivilisation.⁹⁹⁴

Richte man sich stattdessen nach der „*Ethik des Bedarfs*“, so sei der Markt entscheidend. Über ihn dienten die vielen Egoismen dem all-

⁹⁹⁴ Fikentscher, *Oikos*, 1993, 71 ff., 75, u. Hinw. auf: Schulze, *Gemeinnutz*, 1987, der seinerseits auf Fronsberger, *Lob*, 1564, hinweist.

Fikentscher, *Oikos*, 1993, 71 ff., 75 verweist zudem auf: Goldbach, *Bienenfabel*, 1886; Sakmann, *Mandeville*, 1897; Stammler, *Bienenfabel*, 1918; Deckelmann, *Untersuchungen*, 1933; Hübner, W., *Mandeville*, 1941, 275 ff.; Maxwell, *Ethics*, 1951, 242 ff.; Preu, *Vices*, 1963, 553 ff.; Rosenberg, *Mandeville*, 1963, 183 ff.

gemeinen Nutzen. Allerdings sei mit *Smith* für das „*kooperative Spiel*“⁹⁹⁵ die „*Einheit ethischer Regeln*“, ein funktionierendes Recht sowie ein Wettbewerbssystem (mit *Smith*: Abwesenheit von Monopolen) zu verlangen. Es gehe eben um eine „*soziale Marktwirtschaft*“. Erst die Einhaltung sozialer Rahmenbedingungen ermögliche und garantiere die Mehrung des Gemeinwohls durch Eigennutz. *Fikentscher* betont, auch die *aristotelische* Gerechtigkeitslehre beruhe auf dem Bilde des Marktes. *Fikentscher* fügt also das hoheitlich-distributive Rahmenmodell hinzu. Die Einzelaktionen sind die fairen der Marktteilnehmer. Für Notlagen ist vorgesorgt, ansonsten regiert das „*Do ut des*“. Allerdings setzt dieses Modell hinreichenden Wohlstand und seltene Notlagen voraus.

Fikentschers Ziel ist es, Gemeinnutz und Eigennutz in einen Zustand gerechten Ausgleichs zu bringen, um den sich schon *Thukydides* und *Perikles* bemüht hätten.⁹⁹⁶ Die folgenden Güter setzten Rahmenbedingungen für die Verwirklichung der Werte des Marktes: „*Gesundheit, Sympathie, moralische Integrität, Beständigkeit des Rechts, Lebensumfeld und historische Anbindung*“.

Mit der Gesundheit aber setzt *Fikentscher* die Existenz eines Marktteilnehmers bereits voraus, mit Sympathie und moralischer Integrität eine Ethik, mit der Beständigkeit des Rechtes ein Recht und auch Rechtssicherheit usw. Auch sein Blickwinkel ist somit derjenige eines „*Gerechtigkeitsutilitarismus*“. Will er mit Hilfe des Ausgleichs von Gemeinnutz und Eigennutz auf dem Markt das Problem der Lynchjustiz lösen (womöglich einen Unschuldigen zu opfern, um das Leben vieler anderer zu retten), so hilft kein Mehr oder Weniger, sondern nur ein Entweder-Oder. Es handelt sich um eine Friedens- und Wohlstandsethik.

*Fikentscher*⁹⁹⁷ meint zu Recht, das Problem des Verhältnisses von Gemein- und Eigennutz scheine zwar gegenwärtig aus der Mode gekommen zu sein, doch werde übersehen, dass sich dieses alte Di-

⁹⁹⁵ Fikentscher, *Oikos*, 1993, 71 ff., 78, u. Hinw. auf: *Smith, Inquiry*, 1976, Vol. II, Book IV, Chapter II, 34-36.

⁹⁹⁶ Vgl.: Fikentscher, *Oikos*, 1993, 71 ff., 80 sowie 74.

⁹⁹⁷ Fikentscher, *Oikos*, 1993, 71 ff.

lemma unter anderen Überschriften verberge, etwa der der „sozialen Marktwirtschaft“.⁹⁹⁸

Er setzt nach, es gebe nur zwei Wirtschaftsethiken, diejenige des „Aufwands“ und diejenige des „Bedarfs“. Die erste entspricht dem Sozialismus. Danach hat jeder Anspruch auf Entlohnung nach dem jeweiligen Aufwand, gleich ob das Produzierte dem Bedarf entspricht oder nicht. Die Orientierung am Bedarf hingegen ist diejenige des Marktes, der ein „Dialog über Werte“ sei⁹⁹⁹. Die vielen Egoismen dienen dann im Endeffekt dem allgemeinen Nutzen. Für die Wirtschaft passt eine solche Differenzierung insoweit, als es um den schlichten Austausch von Gütern geht.

Die soziale Marktwirtschaft bezieht zwar den Gedanken der Solidarität mit ein. Sie muss dafür aber allen Marktteilnehmern etwas abverlangen, freiwillig im Sinne einer privaten Versicherung oder zwangsweise und hoheitlich im Sinne von durch Steuern gespeister Sozialhilfe. Offen bleibt stets, wie mit Schädigern zu verfahren ist. Schlichte Nichtkooperation genügt jedenfalls dann nicht, wenn jene bereit sind, Gewalt einzusetzen. Wirtschaftsethiken beleuchten wie auf der anderen Seite die Staatslehren nur einen Teilbereich sozialen Handelns.

Fikentschers Lehre von den Rahmenbedingungen entspringt den liberalen Staatslehren des 19. Jahrhunderts. Sie teilt mit ihnen die Vorstellung, dass im Streite die Sicherung der Rahmenbedingungen vorgeht. Die Nähe zu *Rawls* pragmatischem Gerechtigkeitsutilitarismus ist offenkundig. Es sind immer dieselben Erwägungen. Sie leuchten für den Alltag der am Markt teilnehmenden Staatsbürger ein. Doch ist im Konfliktfall der Markt und nicht der Mensch der Maßstab für den Eingriff.

⁹⁹⁸ Fikentscher, *Oikos*, 1993, 71 ff., u. Hinw. auf: Kaufmann, A., *Wandel*, 1984, 207 ff., 280 f.; Messner, *Gemeinwohl*, 1961, 189 ff., 214 ff.; Henkel, *Einführung*, 1977, § 33 III 3 b; Arrow, *Utilities*, 1958, 1 ff., 26; sowie zur historischen Entwicklung des Verhältnisses von Gemeinnutz und Eigennutz: Schulze, *Gemeinnutz*, 1987.

Fikentscher beschränkt sich auf den griechisch-jüdisch-christlichen Kulturkreis, also auf unsere abendländischen Wurzeln. In Hinduismus, Islam, Buddhismus, Konfuzianismus und in den Stammeskulturen lägen die Dinge erheblich anders, u. Hinw. auf: Fikentscher, *Methoden*, 1975, 149 ff., 269 ff.

⁹⁹⁹ Fikentscher, *Oikos*, 1993, 71 ff., 77; sowie: Fikentscher, *Marktwirtschaft*, 1991, 4 ff.

4. Weinbergers Handlungsethik

Weinberger¹⁰⁰⁰ entwickelt eine Handlungsmoral, die an *Kant* anknüpft. Sie hat den Begriff der „Handlung“ zum Gegenstand und ist ebenfalls darauf ausgerichtet, Individualethik mit sozialetischen Wertungen zu vereinigen. Ein auf die Tat, also die Handlung ausgerichtetes modernes Strafrecht wird sie deshalb begierig betrachten.

Seine Beschreibung der Grundlagen gibt offen die Axiome der westlichen Welt wieder: Autonomie sei wenigstens seit *Kant* ein konstitutives Begriffsmerkmal der Moral. Doch gebe es auch andere Moraltheorien, die von einem fremdbestimmten Sollen ausgehen: aus religiösen Glauben abgeleitete Morallehren und Normen als Imperative, etwa im Sinne der Spätlehre *Kelsens*¹⁰⁰¹.

Anthropologische Grundlage der Autonomie sei die Willensfreiheit des Menschen. Auch *Weinberger* behauptet, ohne auf den ewigen Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus einzugehen, Handlungsfreiheit könne als „*empirisches Faktum der inneren sowie der Fremdbeobachtung gelten*“. Ich weiß eben, dass ich verschieden handeln kann, je nachdem, wie ich mich entscheide, und sehe es auch bei anderen. Zu handeln sei überhaupt nur unter der Voraussetzung der Willensfreiheit begrifflich möglich.¹⁰⁰²

Dementsprechend charakterisiert *Weinberger* Handlungen wie folgt:

Handlungen seien einem Träger, dem Handlungssubjekt, zuzuordnen. Sei Handlungssubjekt eine „*psychophysische Person*“, habe sie von Natur aus die Fähigkeit, sich aktiv auf Zwecke auszurichten und aufgrund von Präferenzen eine Wahl zu treffen. Im Laufe eines Lebens komme es gleichsam zu einem Lebensbaum mit verschiedenen Gabelungen. Der Handelnde entscheide sich aufgrund eines „*Informationsverarbeitungsprozesses*“, also insofern willentlich.

Zwei Arten von Informationen bestimmten sein Handeln: erstens Tatsacheninformationen über die Situation, über die Kausalbeziehung

¹⁰⁰⁰ Weinberger, *Moral*, 1993, 243 ff.

¹⁰⁰¹ Weinberger, *Moral*, 1993, 243 ff., 244, unter Hinweis auf: Kelsen, *Theorie*, 1979: „*Das moralische Gebot ist rezipiert aus der Lehre der Religionsschöpfer; es ist aufgrund dieser Rezeption ein Imperativ des Egos an das Alter-Ego, an das handelnde Subjekt*“.

¹⁰⁰² Weinberger, *Moral*, 1993, 243 ff., 245.

und über Programme, mit denen bestimmte Ziele zu erreichen seien und zweitens Informationen über Zweckbestimmungen, Präferenzen und Normen, die für die Wahl seiner Einstellung maßgeblich seien.

Aus strafrechtlichem Blickwinkel trennt *Weinberger* also Wissen und Wollen. Die Kausalität im Sinne (vergänger) Erfahrungen ist für ihn wichtig, um gewählte (zukünftige) Ziele zu erreichen.

Doch erfolge die konkrete Handlung nicht nur durch eine individuelle Wahl, sondern auch motiviert durch „*verhaltensbestimmende Normen*“. So könne zur individuellen Selbstbindung an ein langfristigeres Ziel auch eine autonome Setzung mit dem Inhalt erfolgen, eine gesellschaftliche Ein- oder Unterordnung anzustreben. Denn der Mensch sei eben auch ein „Gemeinschaftswesen“¹⁰⁰³. So wirkten bei der Bestimmung unserer Handlungen zwei Arten von Normen mit: autonome und heteronome.

Autonom sei der Mensch in zwei Bereichen, bei der Befolgung „*moralischer Sollregeln*“ und bei der Bestimmung „*moralischer Prinzipien*“. Für ihren Inhalt sei er verantwortlich. Er sei ihr Schöpfer, wenigstens aber „*ihr Mitgestalter in der Gemeinschaft*“.

Insoweit sei der Handelnde für sich selbst verantwortlich. Gegenstand moralischer Wertungen könnten nur Verhaltensweisen sein, die durch unser Wollen, Tun oder Unterlassen gestaltet werden. Ererbte Eigenschaften oder Positionen, in die uns das Schicksal gestellt hätte, seien uns nicht zurechenbar. Allerdings sieht *Weinberger* auch, dass wir bei kollektiven Verhaltensweisen wie Kriegen eine kollektive Schuld übernehmen müssten, das bedeutet also, dass wir, ohne persönlich schuldig zu sein, die Folgen einer solchen Schuld zu übernehmen hätten.¹⁰⁰⁴

Wer *Weinbergers* Maßstäbe auf das Strafrecht anwendet, wird sich an die Zweiteilung zwischen Schuldstrafe (als Regelfall) und schlichter „Haftung“ für unverschuldete, schicksalsbedingte Gegebenheiten (wie Geisteskrankheit oder Jugendlichkeit) erinnern. Der Zivilrechtler unterscheidet Verschuldens- und bloße Gefährdungshaftung. Letztere bedeutet, dass der Betroffene für etwas „einzustehen“ hat, aus dem er auch Vorteile ziehen könnte (ein Gebäude, § 836, ein Luxustier, § 833 BGB oder ähnliches).

¹⁰⁰³ Weinberger, *Moral*, 1993, 243 ff., 247.

¹⁰⁰⁴ Weinberger, *Moral*, 1993, 243 ff., 249.

Weinbergers Festlegung auf die Willensfreiheit als Grundlage seiner Handlungstheorie hat also ihren Preis. Sie verlangt nach Ausnahmen vom reinen Indeterminismus. Ein solchermaßen eingeschränkter Indeterminismus könnte ebenso gut eingeschränkter Determinismus genannt werden.

Die Frage, wie sich denn eine „*autonome Moral*“ überhaupt entwickeln kann, beantwortet Weinberger wie folgt:

Der Mensch als Gemeinschaftswesen habe eine „*immanente Tendenz*“; neben subjektiven Nützlichkeitsabwägungen könnten wir auch in moralischen Perspektiven denken. Solche seien die Ideen der „*Universalität und Gerechtigkeit*“ und die Vorstellung von „*Gemeinschaftlichkeit und Solidarität*“¹⁰⁰⁵. Moralische Entscheidungen seien aus der Verantwortung gegenüber dem eigenen Gewissen zu treffen oder religiös gefasst: aus der moralischen Verantwortung vor Gott¹⁰⁰⁶. Ein solches schlechtes Gewissen berge die Gefahr, die „*Seele krank zu machen und den nötigen Lebensoptimismus zu verderben*“.

Der Schuldstrafrechtler wird seinen Thesen beipflichten. Es bedarf einer „Schuldverarbeitung“. Eine Sühne im Sinne einer äußerlichen „Buße“ führt zur Aufhebung des inneren Leidens durch ein begrenztes äußeres. Der Kriminologe kennt allerdings auch Auswege: So kann man die eigene Schuld verdrängen, indem man einen „Sündenbock“ findet oder durch „Neutralisierungstechniken“ wie der „Dehumanisierung“ des Opfers seine Handlung vor dem eigenen Gewissen „rechtfertigt“¹⁰⁰⁷.

Doch gebe es auch, so Weinberger weiter, einen „*gemeinschaftlichen Aspekt der Moral*“: Sie diene auch der „*Gestaltung der Beziehung zum Mitmenschen, zur Gemeinschaft und ihren Institutionen*“¹⁰⁰⁸. Ebenso wie ich auch moralische Ansprüche an meinen Partner stellen könne und dessen Verhalten moralisch werte, gebe es eine „*überpersonale Erwartung*“. Sie sei ebenso an den Grundsätzen der

¹⁰⁰⁵ Weinberger, *Moral*, 1993, 243 ff., 250 f., mit dem erneuten Hinweis darauf, dass es sich um eine „immanent anthropologische“ Eigenheit des Menschen handle.

¹⁰⁰⁶ Weinberger, *Moral*, 1993, 243 ff., 252.

¹⁰⁰⁷ Zur Dehumanisierung, siehe zunächst: Jäger, *Makrokriminalität*, 1989, 194; Sykes/Matza, *Techniken*, 1979, 360 ff.; und Hassemer, *Einführung*, 1990, 36 ff.; sowie zum Aspekt des „Sündenbocks“: Montenbruck, *Strafrechtsphilosophie*, 2010, 89 ff.

¹⁰⁰⁸ Weinberger, *Moral*, 1993, 243 ff., 255 ff.

„*Universalisierbarkeit*“ und der „*Gegenseitigkeit*“ ausgerichtet wie an der anthropologisch gegebenen „*Solidaritätseinstellung*“. Der Herstellung einer solchen Konformität innerhalb der modernen Gesellschaft diene insbesondere das Erziehungswesen. So entwickelten sich entsprechende soziale Rollen. Doch sieht *Weinberger* selbst die Gefahr, dass bei Sozialisierungsmängeln dann die Erziehenden und ihre Gemeinschaft für das Handeln des Einzelnen verantwortlich wären.

Es gebe aber insgesamt nicht zweierlei Moralbegriffe, sondern eine Moral mit einem „*Doppelantlitz*“¹⁰⁰⁹. Die persönlichen moralischen Wertungen der „*philosophierenden Persönlichkeit*“ bezögen sich zwar auf die Gemeinschaft und die allgemeinen Wertvorstellungen, sie führten jedoch zu einer „autonomen“ Stellungnahme. Diese Sicht herrscht zwar für das westliche Menschenbild vor, insofern spricht *Weinberger* nur aus, was Grundlage unserer Hochkultur ist. Aber dass der Einzelne über die Ausprägungen dessen herrschen kann, was ihn zu dem, der er auch ist, erzogen hat, ist ein Widerspruch in sich. Nur als langwieriger Prozess umsetzbar ist das Verfahren einer neuen Sozialisation, die mit einer gleichzeitigen Entsozialisation verbunden ist. Begreifen wir das Heranwachsen eines Menschen aber auch als Einbindung in eine Gemeinschaft, die nicht zuletzt eine Kommunikations- und damit auch Sprachgemeinschaft ist, dann heißt erwachsen zu sein, auch nur noch beschränkt prägbar zu sein.

Weinberger selbst führt die Möglichkeiten und Grenzen der individuellen Ethik vor: Sie unterstelle die Selbstbestimmung (Autonomie) des Einzelnen und führe zu einer Handlungstheorie, die von Willen und Selbstverantwortung geprägt ist. Doch nötige die „Wirklichkeit“ den Moralisten dazu, deterministische Einschränkungen über das „Schicksal“ und die Gemeinschaftsgebundenheit des Einzelnen vorzunehmen.

Die feinsinnige Unterscheidung, es gebe zwar nicht „*zweierlei Moralbegriffe*“, aber ein „*Doppelantlitz*“ der Moral, führt zu einer vom Einzelnen „frei“ gedachten und gegebenenfalls übernommenen „gesellschaftliche Moral“. Doch weiß die Ethik auch um allgemeine Grundsätze, die dem Einzelnen helfen können: Gegenseitigkeit, Verallgemeinerbarkeit (als eine Form der Gleichheit) und Solidarität im Sinne von Nächstenliebe.

Sollen und Sein, Kultur und Natur bestimmen den Menschen also. Insofern erweist sich die Metapher vom Doppelantlitz als etwas über-

¹⁰⁰⁹ *Weinberger, Moral*, 1993, 243 ff., 257 f.

zeugender als die Trennung in zwei „Welten“, in denen derselbe Mensch sich dann sein Leben lang gleichzeitig aufzuhalten hat. Es bleibt aber der Widerspruch von Selbst- und Fremdbestimmung, von Verantwortung und schicksalsartiger Haftung. Ihn zu verbergen oder mit Fiktionen zu überdecken, hilft in einer rationalen Gemeinschaft und zumal dann nicht weiter, wenn Menschen aus diesen Axiomen nicht Vorteile erwachsen, wie Bürger- und Menschenrechte, sondern wie beim Mörder das Gegenteil erlaubt sein soll: Der faktische Ausschluss aus der Gemeinschaft der angeblich Autonomen.

5. Negativer Utilitarismus (*Arthur Kaufmann*), Utilitarismus der Rechtspersonen

Arthur Kaufmann stützt seine Grundidee, die des bescheideneren negativen Utilitarismus, zu Recht auf eine lange Tradition ähnlicher Erwägungen: Ansätze zu einem solchen negativen Utilitarismus gibt es etwa bei *Tammelo*¹⁰¹⁰, wenn er schreibt, das höchste Gut der Gerechtigkeitsordnung bestehe in der „*Abschaffung oder der größtmöglichen Verminderung des Elends*“. Ohnehin existiert das negative Prinzip in der Philosophie. So erklärt auch *Reininger*¹⁰¹¹, „*jeder Versuch, das Absolute durch positive Aussagen zu bestimmen, führt zu Aporien und Paradoxien*“. Ähnliche Vorstellungen hat auch schon *Thomas von Aquin* vertreten, wenn er in seiner Gotteslehre erklärt, wir könnten nicht wissen, was Gott ist, sondern höchstens, was er nicht ist,¹⁰¹² oder *Nikolaus von Kues*, der eine „*Docta ignorantia*“ entwickelt hat. Ferner ist das *Rawlssche* Differenzprinzip, wonach die Schlechterstellung entscheidend sei, die Prioritätsregel des negativen Utilitarismus.¹⁰¹³

Zudem könnte *Kaufmann* auf *Mill* verweisen. Jener erklärt, physische Gewalt in Form gesetzlicher Strafen oder moralischen Zwanges der öffentlichen Meinung dürfe im Verhältnis von Gesellschaft und Indi-

¹⁰¹⁰ Kaufmann, A., *Utilitarismus*, 1994, 476 ff., 478; Tammelo, *Ungerechtigkeit*, 1980, 30 ff., 35, sowie: Tammelo, *Philosophie*, 1982, 127 ff.

¹⁰¹¹ Kaufmann, A., *Utilitarismus*, 1994, 476 ff., 479; Reininger, *Metaphysik*, 1984, 179 f.

¹⁰¹² Kaufmann, A., *Utilitarismus*, 1994, 476 ff.; Aquin, *Summa theologica*, 1273/1953, 3; Kues, *ignorantia*, 1440 / 1932, 1. Buch, Kapitel 1: Das Wissen als Nichtwissen; Kapitel 16: Die negative Theologie.

¹⁰¹³ Kaufmann, A., *Utilitarismus*, 1994, 476 ff., 487, u. Hinw. auf: Rawls, *Theorie*, 1993, 5.

viduum nur zu einem einzigen Zweck angewendet werden, dem, „eine Schädigung anderer zu verhindern“.¹⁰¹⁴

Kaufmann sieht den Kern des negativen Utilitarismus der Sache nach in der alten Regel: „Schade niemandem!“. Er trennt von ihm aber den ersten positiven Teil „Jedem das Seine!“ ab. Wer soweit möglich menschliches Elend vermeidet oder mindert, räumt den anderen damit die Möglichkeit ein, sich freier als bislang zu entfalten und besser zu leben. Sind andere schlechter gestellt als der Handelnde und gilt die Prioritätsregel, so werden sie soweit möglich bessergestellt, bis sie „gleich“ sind. Wer den an sich nächsten Schritt geht und fragt, weshalb diese Prioritätsregel gelten soll, stößt vermutlich auf die Antwort, die Schwächeren hätten einen „Anspruch“ darauf. Dann aber ist es nicht mehr weit zu einem Recht im Sinne: „Jedem das ihm zustehende, das Seine!“ nach den Grundsätzen von Gleichheit und Gegenseitigkeit. Auch der negative Utilitarismus *Kaufmanns* ist also ein Gerechtigkeitsutilitarismus. Für eine Mangelwirtschaft zuende gedacht, führt er aber entweder zum Kommunismus oder zur These, die Ungleichheit der Trennung von Reichen und hungernden Armen sei damit zu rechtfertigen, dass anderenfalls noch mehr Arme existierten und dem Hungertod preisgegeben seien, also der These vom Glück möglichst vieler.

In *Kaufmanns* Maxime steckt das uralte Toleranzgebot. Dieses enthält allerdings nicht nur eine Pflicht, sondern auch ein Recht, das Recht auf die Toleranz anderer im Sinne des „Do ut des“. In einem derart gedeuteten „negativen Utilitarismus“ steckt also stets zugleich eine positive Seite.

Der Wert der Handlungsmaxime, möglichst niemandem zu schaden, ist unbestreitbar. Dies auch deshalb, weil sie ehrlich und weltoffen ausgerichtet anerkennt, dass wir manchmal nicht umhinkönnen, anderen zu schaden. Dann jedenfalls sollte der Schaden so gering wie möglich ausfallen.

An dieser Stelle eröffnet sich das Problem eines jeden Utilitarismus: Ist der geringstmögliche Schaden derjenige, das Leben einiger zu opfern, um das Leben vieler zu erhalten, so muss diese Entscheidung nach den Grundsätzen des Utilitarismus als „gerecht“ oder gar, wenn wir sie als Ethik begreifen, als „gut“ erscheinen. Auf das Strafrecht übertragen: Unterstellt, eine langfristige oder gar die lebenslange

¹⁰¹⁴ Mill, Freiheit, 1859/1987.

Freiheitsstrafe sei, aus welchen Gründen auch immer, erforderlich, wäre sie „nützlich“ im Sinne des Utilitarismus. Sie wäre gewiss gut für das „Gemeinwohl“. Für den Mörder ist und bleibt sie aber ein Übel.

*Kaufmann*¹⁰¹⁵ meint, seine Ausgestaltung eines negativen Utilitarismus entginge den Mängeln, unter denen der positive Utilitarismus leide: Dessen Interesse gelte nur der Mehrheit.

Ihm gehe es nur um das Gemeinwohl, das er kollektiv und nicht distributiv versteht. Deshalb gebe es auch keine Prioritätsregeln für dessen Zuteilung. Das Gemeinwohl definiert *Kaufmann* also, ohne sich genötigt zu sehen, das Gemeine, dem es eigen sein müsste, näher zu bestimmen. Kollektiv vorhanden statt hoheitlich zugeteilt, heißt offenbar, dass das Glück eines jeden Einzelnen erfasst werden soll, also auch gegenläufige Interessen, wie das Glück zu nehmen und das Glück zu geben.

Dem entspricht auch seine individualistische Begründung: Schließlich lasse sich das Glück nicht universalisieren, es sei denn, man fasse es inhaltsleer. Damit allerdings weist er den Gemeinsamkeiten aller Menschen im Kernbereich der natürlichen Bedürfnisse keinen eigenen Rang zu. Auch die höchst individuelle Menschenwürde, die wirklich als Kollektiv, weil unantastbar begriffen wird, kann er danach nicht erklären.

Wichtiger als das wie auch immer verstandene Glück zu fördern, sei es, dem Unglück zu wehren. Wovon die Menschen verschont bleiben wollen, lasse sich konkret benennen: „*Krankheit, Siechtum, Seuchen, Schmerzen, Armut, Unfreiheit, Hunger, Obdachlosigkeit und existentielle Bedrohung*“¹⁰¹⁶.

Diese negativen Interessen bilden jedoch (1) die Umkehrung der Rechtsgüter: Leben und Leib. Hinzu treten die (2) sozialetischen und hoheitlich zuteilend zu gewährleistenden Grundbedürfnisse des Menschen. Sie sollen keine existenzielle Not erleiden.

Gemeinwohlgerechtigkeit ist nach *Arthur Kaufmann* mit folgendem Imperativ anzustreben:

¹⁰¹⁵ Kaufmann, A., *Utilitarismus*, 1994, 476 ff., insbes. 485 ff.

¹⁰¹⁶ Kaufmann, A., *Utilitarismus*, 1994, 476 ff., 486.

„Handele so, dass die Folgen Deiner Handlung mit der größtmöglichen Vermeidung oder Verminderung menschlichen Elends verträglich sind!“¹⁰¹⁷

Eine solche Art des negativen Utilitarismus wird damit insbesondere auch den Minderheiten gerecht.

Erkennbar fehlt dennoch wie bei fast jedem Nutzendenken eine absolute Grenze. Das eigene Handeln darf bei anderen also Elend bewirken, und die „größtmögliche Vermeidung des Elends anderer“ verlangt zum Egoismus des Handelnden dennoch einen Maßstab. Unter welchen Voraussetzungen Menschen auf die eigenen Interessen zu verzichten haben, bleibt undeutlich.

Anzufügen ist das denkbare religiöse Element eines solchen Maßstabes. Etwas, das gut für eine höhere Idee sein soll, darf trotz der Verelendung der anderen erstrebt werden. Zugespitzt ist ferner die Verelendung selbst religiös undefinierbar: Diejenigen, die das Paradies eröffnet sehen, dürften es in ihre Abwägungen mit einbeziehen.

Die Mängel dieses Ansatzes sind offenkundig. Aber er bezeugt das Ausmaß der Probleme, die der Gedanke der irrealen Universalisierung aufwirft und zugleich die Sorge vor den Folgerungen der Alternative des herkömmlichen Utilitarismus.

Diese Denkweise ist Teil einer gesamten Ideenfamilie. Sie versucht, den Idealismus der absoluten Werte mit dem politischen Pragmatismus des relativierenden Abwägungsprinzips im Sinne eines sozial-ethischen Utilitarismus zu verbinden.

Der angloamerikanische Gerechtigkeitsutilitarismus bezieht die Ideen von Freiheit und Gleichheit mit ein. Der Träger dieser Werte ist die Person. Freiheit ist eine wechselseitige. Sie beruht also auf der Anerkennung des Anderen. Deshalb führt jeder Gerechtigkeitsutilitarismus zwangsläufig auch zu einem „Personalitätsutilitarismus“. Die entweder intersubjektiv oder verobjektiviert gedachte normative Person, nicht also der konkrete Mensch steht in seinem Mittelpunkt: Die Freiheit wird jeweils absolut gesetzt. Diese Sicht greift auf den deutschen Idealismus (*Kant, Hegel, Fichte*) zurück. Gemeinwohl und Personalität gehören im Guten zusammen. Insofern rüstet sich der

¹⁰¹⁷ Kaufmann, A., *Utilitarismus*, 1994, 476 ff.. 476 ff.

funktionale und kalte Utilitarismus mit einer warmen Individualethik auf.

Diese Ethik vermag das Wirtschaftsleben idealisierend nach dem Grundmodell der freien Vertragspartner zu konstruieren. Auch kleine disponible „Freiheiten“ kann sie „zivilrechtlich“ nehmen und auch öffentlich-rechtlich distributiv geben.

Der Freiheitsutilitarismus taugt für den Alltag in einem Gemeinwesen, in dem Notlagen selten sind. Dort sind seine Handlungsanweisungen „weise“. Greifen Menschen aber existentiell in das Leben anderer Menschen ein, so versagt er nicht nur, sondern birgt die Gefahren der Rechtfertigung und des Missbrauchs mit dem schlichten Satz von der „ultima ratio“ als dem Entscheidungsgrund.

Der „Personalitätsutilitarismus“ besitzt den makabren, aber logischen Vorzug, aufzuzeigen, dass nicht etwa nur abstrakte „Freiheiten“ genommen werden können. Er zeigt auch an, dass stets in die „Personalität“ des Einzelnen eingegriffen und sie ihm im Extremfalle, jedenfalls materiell, genommen werden darf, weil er sich auf die entsprechenden Bedingungen eingelassen hat. In dieser existentiellen Weise entpersonalisiert ist der Einzelne seiner Rolle als „Freier“, als „Bürger“, als „Rechtsperson“ entkleidet. Der Mensch kann danach in der Demokratie über die allgemeinen Gesetze nicht nur über einfache disponible Güter, sondern auch über seinen sozialen Tod frei verfügen. Er kann über die Bedingungen bestimmen, die ihn der Freiheitsstrafe zuführen, aber folgerichtig auch die persönliche Versklavung frei vereinbaren. Die Todesstrafe zu verbieten, verstößt gegen dieses Prinzip: Bei einem Konflikt zwischen Mensch und Freiheit wird zugunsten der Freiheit entschieden. Freiheit und Menschsein sind nicht mehr vereinbar. Die kontinentaleuropäische Idee der natürlichen Menschenrechte ist in diesem Bereich mit der Vorstellung von der absoluten Freiheit unvereinbar. Aus Sicht der Freiheitslehren ist zu antworten, dass die Autonomie des Menschen, als dasjenige, das den Menschen gegenüber der Natur auszeichnen sollte, falls es mit den Grundbedingungen der Natur, existieren zu dürfen, kollidiert, selbstverständlich geopfert werden können muss.

Die Trennung von Natur und Freiheitsethik wird offenkundig. Sie erscheint bis auf weiteres nicht überbrückbar. Aber es ist zu fordern, dass die Konsequenzen offengelegt werden. Menschen müssen ausdrücklich im Namen der Freiheitsethik bereit sein, andere Menschen zu opfern. Der Zwischenschritt, sie ihrer persönlichen Schuld wegen

zu bestrafen, genügt nicht. Sie sind im *hegelschen* Sinne als Freie zu ehren. Das Postulat der Willensfreiheit ist offen zu legen.

Die Kälte des Utilitarismus, die er in existentiellen Konfliktfällen verbreitet, offenbart das Fehlen einer anderen, ebenfalls als urmenschlich gepriesen Eigenschaft des Menschen, die viele Religionen einfordern: Die *Empathie* (-fähigkeit) des Menschen, die den Humanismus im Sinne der Barmherzigkeit als ethische Idee hervorgebracht und die den Eingang in die politische Forderung nach der brüderlichen Solidarität gefunden hat.

Freiheit und Humanismus sind in diesem Bereich nicht mehr miteinander zu vereinbaren.

Zudem bleibt die Frage, was also nicht nur normativ, sondern real mit diesem zu bestrafenden Menschen geschieht, nach dem Zwei-Welten-Modell von Sollen und Sein seltsam unbeantwortet. Die Gemeinschaft, die nicht nur normativ und kommunizierend einem ihrer Mitglieder seine Persönlichkeit nimmt, sondern auch real und gewaltsam seine Freiheit, in der Gemeinschaft zu leben, muss auf die Seinsebene des alten und rational kalten Utilitarismus umsteigen: Die Not der Anderen führt zur gewaltsamen Ausstoßung oder Isolierung des Gefährlichen, und zwar deshalb, weil er für die Gemeinschaft und die Persönlichkeit ihrer Mitglieder existenzgefährdend erscheint.

Der Rechtsbruch betrifft in einer Gemeinschaft, die durch Beziehungen gegründet ist, auch die Grundlagen der Gruppe und die Definition der sozialen Person. Soll er durch Strafe geheilt werden, unterscheidet sich das kaum von vorsäkularen Sühnehandlungen im Sinne der Versöhnung mit Gott durch Reinigungsrituale, in denen ein Mensch, ein Tier oder sonst irgendetwas geopfert wird. Auf dem Altar des verweltlichten Gruppengeistes ist also ein Opfer zu bringen, um die beschädigte Gemeinschaft rituell und auch kulturell-religiös wiederherzustellen. Damit ist die religiöse und am Ende auch animistische Welt wieder in die Moderne hineingeholt. Religare bedeutet zurückbinden, also eine Beziehung, durchgeistigt zu allem Lebenden in der Welt. Der alten und dennoch nicht veralteten Vorstellung von der Heiligkeit der Gemeinschaft steht dann aber und zudem auf derselben Glaubensebene das Bild von der unantastbaren Menschenwürde gegenüber. Es hat die Bürger- und Menschenrechte hervorgebracht und wendet sich gegen alles Übermächtige. Beide „Religionen“, die der Gemeinschaft und die des Einzelnen lassen sich in einer Demokratie zwar weitgehend vereinigen. In Zweifelsfällen aber, wie demjeni-

gen der Aufhebung der sozialen oder der Vernichtung der physischen Existenz eines anerkannten Mitgliedes der Gemeinschaft, bleibt der Zwang bestehen, sich entscheiden zu müssen. Zumindest für den Betroffenen einsichtig müsste jede Entscheidung begründet werden, die ihm sein soziales Leben nimmt. Sein Blickwinkel ist jedenfalls gleichwertig mitzudenken.

Am Ende bleibt die Entscheidung des richtenden Dritten, dass zugunsten der Andern der Eine zu opfern ist, und zwar als „gefährlich“. Selbst als schuldlos handelnder Geisteskranker wäre er einzusperren. Als verantwortlicher Täter, dem seine Willensfreiheit mit der Personalität zugeschrieben wurde, könnte er sich sogar vor seinem eigenen moralischen „Über-Ich“ selbst opfern. Will er dies nicht, wird er gleichwohl in die Quarantäne gezwungen. Gefährlich ist er nunmehr auch deshalb, weil er das Unrecht einer solchen Tat nicht freiwillig und selbstverantwortlich sühnen, also offenbar auch nicht wirklich einsehen will.

Geopfert wird der „Gerechtigkeit“ oder der Idee der Personalität als solcher, also einer absolut gesetzten Idee, deren Aufgabe es ist, Menschen miteinander zu verbinden. Widerspruchsfrei ist eine solche Opferung aber nur möglich, wenn und weil das Opfer weder Rechte noch Persönlichkeit besitzt. Er muss von der „Gerechtigkeit“ oder von denjenigen, die die Personalität verleihen, zuvor zu einem „Ding“ erklärt worden sein. So kann ihm zur Erhaltung der Gerechtigkeit mehr der Mensch oder die Idee der Autonomie als „Symbol“ gelten.

Deshalb bietet der Utilitarismus als Ethik, also im Kleid des Gerechtigkeits- oder des Personalitätsutilitarismus, in den existentiellen Entscheidungen eine Gewalt- und eine Opferethik.

Die Grundhaltung der Empathie, die aus der Opferethik spricht, ist zwar ihrerseits eine humane und ethische. Sie darf aber nicht einseitig geübt werden. Sie darf zudem nicht in einer demokratischen Gemeinschaft, die in der Metaebene auf die Autonomie aller setzt, zur Verantwortungslosigkeit der Strafenden führen. Demokraten sind Subjekte, sie strafen eigenverantwortlich, wenngleich auch aus ihrer Sicht im Interesse der Opfer. Sie und nicht der Strafgefangene selbst üben bei der Durchsetzung des Freiheitsentzugs außerordentlichen und andauernden Zwang aus. Sogar wenn die Opferseite selbst den Täter bestrafen würde und also Privatstrafe üben dürfte, wäre es die demokratische Gemeinschaft, die verantwortlich dafür bleibt, die Gewaltakte

des Strafens in ihrer Mitte als Teil ihres Selbstverständnisses zu akzeptieren.

Der Verweis auf die Autonomie des Verurteilten im Schuldspruch befreit die Allgemeinheit nicht davon, die Maßstäbe für ihre eigenen autonomen Entscheidungen offen zu legen. Sie könnte entweder die Autonomie für sich verabsolutieren oder zwar Vergeltung üben, aber auch humane Einschränkungen auf der Ebene der Sozialethik einfordern und zum Beispiel die Todesstrafe abschaffen. Die Idee der formalen Gerechtigkeit kennt folgerichtig beide Elemente: die Vergeltung und die Zuteilung von Wohltaten im eigenen Interesse der Allgemeinheit.

Der reine Utilitarismus ist ehrlicher und bescheidener, weil er keine kategorische Rechtsethik, sondern am Ende nur eine Formel mit einer Konstanten anbietet: Im Notfalle geht das Gemeinwohl dem Wohl des Einzelnen vor. Die Formel enthält mit der Gemeinschaft nur eine feste Größe. Das Wohl des Einzelnen ist nicht absolut zu setzen. Welche Art von Gemeinschaft welche Art von Wohl besitzt und dann auch zwangsläufig als Gemeinschaft notfalls gegenüber ihren Mitgliedern durchsetzen darf, bleibt offen.

6. Jakobs: Vorüberlegungen zu „Norm, Person, Gesellschaft“

Günther Jakobs errichtet in seiner Schrift „*Norm, Person, Gesellschaft. Vorüberlegungen zu einer Rechtsphilosophie*“ einen von seiner systemtheoretischen Straftheorie nahezu unabhängigen Unterbau für Vorstellungen von Gesellschaft, Zurechnung und Sanktion.

Stützte er sich in seiner generalpräventiven Deutung des Strafens auf *Luhmanns* Systemtheorie, die ihrerseits eine Wurzel in der *hegelschen* Philosophie hat, so geht er nunmehr direkt auf *Hegel* zurück. Das geistige Umfeld seiner Philosophie kennzeichnen die Philosophen, mit deren Lehre er sich auseinandersetzt:¹⁰¹⁸ *Rousseau, Hobbes, Spinoza, Fichte, Kant* und *Locke*.

Wer Weltbilder an Namen festmacht, wird *Darwin* und *Freud* vermischen. In der Tat blendet *Jakobs* den gesamten Bereich der naturwissenschaftlich gegründeten Anthropologie aus, auch wenn er kurz auf das Menschenbild *Gehlens* hinweist, von Lust und Unlust spricht und

¹⁰¹⁸ Jakobs, Norm, 1997, 108.

auch die Arbeiten des Biologen *Vogel* mit einbezieht. Was ebenso fehlt, ist die Gedankenwelt des Utilitarismus, festzumachen an den Namen *Bentham* und *Mill*. Nützlichkeitsabwägungen fließen mit ein, aber eher im individualistischen Sinne.¹⁰¹⁹ Seine neue Sicht ist weniger funktionalistisch als objektivistisch.

In von ihm selbst komprimierter Form lauten seine Thesen:¹⁰²⁰

„Menschliche Individuen folgen dem Schema von Lust und Unlust, Personen demjenigen von Sollen und Freiraum. Das normative Schema kann nicht durch Vertrag der Individuen etabliert werden, da diese ihr eigenes Schema (Lust und Unlust) nicht übersteigen können. Das normative Schema folgt vielmehr aus den Bedingungen des Bestands einer Gruppe; die Grundform der Norm ist die Pflicht, etwas für die Gruppe zu leisten. Die psychische Realisation der Entgegensetzung der beiden Schemata ermöglicht Selbstbewusstsein (Subjektivität). Gesellschaft besteht als Beziehung zwischen Personen, findet also im Bereich des individuellen Deutungsschemas nicht statt. Soweit die Norm die Kommunikation leitet, also das maßgebliche Interpretationsmuster liefert, wird Gesellschaft wirklich; die Wirklichkeit setzt praktisch voraus, dass die Individuen auch in der personalen Welt, also in der Gesellschaft, ihr Auskommen finden, dies zwar nicht in jedem Einzelfall, aber im Großen und Ganzen.

Zurechnung trennt also Handlung von Natur und Schuldzurechnung korrespondiert mit erwarteter Selbststeuerung. Nur Personen können Normen brechen, nicht ‚andere‘, ‚Feinde‘; freilich verhält sich der Normbrecher als nur formelle Person. Die Reaktion auf den Normbruch stellt fest, dass durch ihn die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht verändert wurde.

¹⁰¹⁹ Jakobs, Norm, 1997, u.a. 23.

¹⁰²⁰ Jakobs, Norm, 1997. Dies ist nicht die ausführliche Form am Ende seiner Schrift (125 f.), sondern die Zusammenfassung des Werbeblattes des Verlages, deshalb hier bis auf die auf die Unterkapitel hinweisenden Klammerzusätze wörtlich aufgenommen.

Die Axiome kritisch betrachtend: Kargl, Recht, 1999, 53 ff. (55 f.: Rechtsphilosophie jenseits von Natur und Individualität; 56 f.: keine normative Bindung aus Vertrag oder Gewalt; 58 f.: Konstituierung der Person und der Sollensordnung aus der Gruppenaufgabe; 61 ff.: Primat der Gesellschaft; 66: als Haupteinwand: Entdifferenzierung durch Gleichsetzung von Gesellschaft und Staat).

In der bürgerlichen Gesellschaft ist die staatliche Definition der Person von einem Bündel von Pflichten und Rechten, also von einem Status, zu einer negativen Beziehung verdünnt worden: Person ist, dessen Eigentum (im weiten Sinne) nicht verletzt werden darf und wer das Eigentum anderer nicht verletzt. Die positive Beziehung wird von der Wirtschaft geleistet: Person ist, wer produziert.

Die Wirklichkeit einer Gesellschaft entsteht in der Konkurrenz von Gruppen untereinander. Einer einzigen Universalgruppe würde dieses Moment der Bewährung fehlen.“

Jakobs trennt also zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft. Sein Zwei-Welten-Ansatz ist derjenige von der sozialen Welt der normativen Strukturen und den natürlichen Einzelwesen.

Seine Begriffe umreißt *Jakobs* scharf:

Als bloßes „*Individuum*“ stellt er sich zunächst den völlig einsam lebenden Menschen vor. Jener könne nicht zwischen sich und seiner Umwelt trennen. Selbstbewusstsein sei ausgeschlossen.¹⁰²¹ *Jakobs* greift der Sache nach das Monaden-Denkmodell des Existentialismus auf. Ausdrücklich lehnt er sich insoweit an *Rousseau* an.¹⁰²²

Jakobs betrachtet im nächsten Schritt das Verhältnis zweier solcher Individuen, also Monaden, nebeneinander.¹⁰²³

Beide Individuen lebten rein utilitaristisch „*ohne Freundschaft und ohne Feindschaft*“ miteinander, ohne das Verlangen, dem anderen zu nutzen oder zu schaden, es sei denn, zum eigenen Nutzen.¹⁰²⁴ Als geeignet kann die Vernichtung des anderen erscheinen, aber auch die Kooperation mit ihm. Mit rein faktisch verstandener Gewalt werde dem anderen Individuum beigebracht, dass die Erwartungen des einen bei der Nutzenkalkulation des anderen in Rechnung zu stellen ist.¹⁰²⁵ Sanktionen hätten insofern die Aufgabe, zu demonstrieren, wie teuer ihn zukünftig „erwartungswidriges Verhalten“ komme.

¹⁰²¹ Siehe insoweit: *Jakobs*, Norm, 1997, 9 und etwa die Thesen, 125.

¹⁰²² *Jakobs*, Norm, 1997, 17 ff.

¹⁰²³ *Jakobs*, Norm, 1997, 13 ff.

¹⁰²⁴ *Jakobs*, Norm, 1997, 23

¹⁰²⁵ *Jakobs*, Norm, 1997, 22 f.

Im dritten Schritt lässt *Jakobs* mehrere Individuen aufeinandertreffen. Ihr Nebeneinanderleben sei dann dasjenige in einer unspezifisch gemeinten „Gruppe“¹⁰²⁶. Gewalt sei zu etablieren, um die Risiken von Begegnungen mit anderen auf ein „praktisch erträgliches Maß“ zu reduzieren. Für die Errichtung von Gewalt sei es gleichgültig, wie sie entstanden sei, ob gleichsam wie bei einem wilden Tier, dem ein Maulkorb umgelegt wird, ob durch Zwang, List, Schmeichelei oder „Einwilligung“¹⁰²⁷.

Jakobs hätte seine Sicht an dieser Stelle aber auch mit naturwissenschaftlichen Erwägungen untermauern können. Es handelt sich um die Welt des Seins, in der die Naturgesetze des „Jeder gegen jeden“ ebenso Gültigkeit besitzen wie die Nützlichkeit der Kooperation.

Das Verhältnis von Gruppe und Individuum beschreibt *Jakobs* unter Hinweis auf *Hobbes*. Ihre Macht und damit die jedes „kognitiven Systems“, also jedes Zwangssystems, ende spätestens, wenn es um das Leben geht. Dann sei die Alternative zum Gehorsam Bürgerkrieg als ein „Elend“, was im Übrigen früher die Bedeutung von „Ausland“ hatte.¹⁰²⁸ Nahezu sozialdarwinistisch würden sich die Gruppen auf Dauer als überlebensfähig herauskristallisieren, die in der Lage sind, die besten Leistungen für ihren Erhalt zu erzielen. Es seien diejenigen, die aus solchen Mitgliedern bestehen, die Leistungen für die Gruppe erbringen können und wollen, seien es Leistungen nach außen (Verteidigungsbereitschaft) oder Leistungen nach innen (Vermeidung von Destruktion).

Für die Gruppe als künstliche Gattung gelte dasselbe wie für die natürliche: Sie erhalte sich oder gehe unter.¹⁰²⁹ Im Sinne der Systemtheorie sollte *Jakobs* die Idee vom schlichten Sozialdarwinismus, dem Überleben der besseren Gruppe, allerdings relativieren. Jede einzelne Gruppe wirkt als Umwelt auch auf die anderen, insbesondere Nachbargruppen ein. Verbessert oder verschlechtert sie sich, so verändert sie damit die Bedeutung der nach außen und die der nach innen wirkenden Kräfte der anderen Gruppe und umgekehrt. Auch fehlt der Hinweis auf die Bedeutung der kulturellen Eigenheit von Gruppen.

¹⁰²⁶ *Jakobs*, Norm, 1997, 24 ff.

¹⁰²⁷ *Jakobs*, Norm, 1997, 25, u. Hinw. auf: Spinoza, Tractatus, 1979, 475 ff.

¹⁰²⁸ *Jakobs*, Norm, 1997, 31 f., u. Hinw. auf: Hobbes (Flathman / Johnston, /Norton), Leviathan, 1651/1997, 163 ff., 170, 171.

¹⁰²⁹ *Jakobs*, Norm, 1997, 32.

Daneben können Gruppen sich nicht nur stetig verändern oder untergehen. Ihre Mitglieder können in der anderen Gruppe weiterleben oder mit anderen Mitgliedern neue Gruppen bilden. Ist also, so ist zu fragen, das Individuum selbst, beziehungsweise als Person von entscheidender Bedeutung oder aber die Gruppe, deren Mitglied es ist.

Weiter erklärt *Jakobs*, „Personen“ seien die Inhaber der zu etablierenden Gewalt, sie seien also Gewalthaber und Vertreter des Gruppeninteresses. Dabei gehe es nicht um physische Kontinuität; die physischen Mitglieder könnten wechseln. Die Gruppe müsse nur in ihrer Verfassung identisch und wirklich bleiben.¹⁰³⁰ Personen würden nach dem Ordnungsschema gebildet „*Rollenkonstanz/ Ungebundenheit*“, was gleichbedeutend sei mit „*Sollen/ Freiraum*“. Dabei sei die Binnenperspektive unbeachtlich.

Allerdings schränkt *Jakobs* ein, despotische Ordnungen seien nicht als Normenordnung, sondern als bloße Gewaltregime zu begreifen.¹⁰³¹ Sie seien „*Instrumente der herrschenden Individuen*“. Dasselbe gelte in Fällen, in denen die Ordnung unerträgliche Ich-Identitäten zur Personenwerdung anbiete.¹⁰³² Mit anderen Worten, bestimmte Individuen, und zwar nach Maßgabe der jeweiligen modernen Gesellschaftsbilder diskriminierte Menschen, können wählen, ob sie Personen sein wollen, nicht aber etwa der zur langjährigen Freiheitsstrafe verurteilte Mensch. Wählt er, so hat er diese eine kulturelle Gemeinschaftsform, in die er hineingeworfen ist, zu wählen oder abzulehnen. Änderungen kann er nur über die Mitwirkung an kulturellen Neuprägungen der jeweils geltenden Gesellschaftsbilder erreichen. Im Übrigen aber bleibt ihm nur die Entscheidung, die Personalität in ihrer jeweiligen sozialen Form, dann aber doch auch wieder als eigene und offenbar auch nicht widerrufbare anzunehmen.

Entspreche die Binnenperspektive des Individuums der Person, entstehe ein „*Subjekt*“ mit dem Ordnungsschema von „*Pflicht/ Willkür*“.¹⁰³³ Insofern gehe es also um zumindest zwei Schemata, die der Mensch in sich trage, als Individuum Lust und Unlust und als Subjekt Sollen und Freiraum, beziehungsweise Pflicht und Willkür. Selbstbe-

¹⁰³⁰ *Jakobs*, Norm, 1997, 33.

¹⁰³¹ *Jakobs*, Norm, 1997, 54; *Kaiser*, Widerspruch, 1999, 19.

¹⁰³² *Jakobs*, Norm, 1997, 46 ff., 88 ff.; siehe auch: *Kaiser*, Widerspruch, 1999, 19, mit dem Beispiel der Strafbarkeit der Homosexualität.

¹⁰³³ *Jakobs*, Norm, 1997, 34 ff.

wusstsein setze das Bewusstsein der Differenz zwischen eigener Pflicht und Lust voraus.¹⁰³⁴

Damit muss sich *Jakobs* mit der Frage der wechselseitigen Anerkennung auseinandersetzen. Mit *Hegel* verwendet er das Bild vom Kampfe zweier Menschen um Anerkennung, die mit dem Verhältnis von Herr und Knecht endet, wobei Knecht jedoch immer bedeutet, etwas zu sein und nicht nur Sklave, Tier oder Ding.¹⁰³⁵ Anerkennung sei mehr als wechselbezügliche Leistung zweier oder mehrerer, ebenso wenig wie zwei Schiffe aneinander ankern könnten. Sie bedürften eines Ankergrundes. Es sei das „*Verbundensein von Personen durch eine sie konstituierende Norm*“, die Zuordnung von Rollen. Dabei sei der Vorgang so zu begreifen, dass sich ein Subjekt konstituiere.¹⁰³⁶ Der einzelne Mensch wird danach erst durch einen anderen zu einer Person und damit, was einleuchtet, zu einem sozialen Wesen.

Im Ergebnis, so ist anzufügen, belässt der Kampf dem Unterlegenen seine Person. Nur Ungleichheit in ihrer „Anerkennung“ ist die Folge. Auch kann der Unterlegene die Rolle des Knechts abzuschütteln versuchen. Der Kampf ruht also nur; der „Frieden“ ist nur ein bedingter.

Der Tod des einen Herren oder Sklaven würde dem anderen seinen sozialen Bezug nehmen. Unterlegen meint also nicht nur seine soziale Existenz, sondern es ist ihm grundsätzlich auch die Aussicht auf die Übernahme der Herrenrolle eröffnet.

Betont werden sollte aber auch, dass nicht nur theoretisch die Möglichkeit des Waffenstillstandes beider Kämpfer und die Anerkennung als Gleiche besteht. Die Forderung nach „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ legt diese Lösung sogar als ideale nahe. Neben *Hobbes* sollte *Jakobs* deshalb auch *Locke* in sein Modell mit einbeziehen. Der Friede erlaubt auch die Kooperation, und Kooperation setzt mit dem Austausch wechselseitiger Abhängigkeiten Fähigkeiten und sonstige Möglichkeiten des Anderen voraus. Kooperationen intendieren die „Gleichheit der Besonderen“. Das Herr-und-Knecht-Modell beginnt dagegen mit der bloßen Abstraktion von Macht und der Aner-

¹⁰³⁴ Jakobs, Norm, 1997, 34, u. Hinw. auf die Verknüpfung von Subjektivität und Pflicht bei Fichte, Grundlage, 1796 / 1971, 1 ff., 52.

¹⁰³⁵ Jakobs, Norm, 1997, 35.

¹⁰³⁶ Jakobs, Norm, 1997, 37.

kennung. Es beruht auf sozialer Vertypungen und verdrängt die Individualität.

Damit hat *Jakobs* den Begriff der Person sozial definiert: Noch einmal: Personen seien durch ihre Rollen bestimmt. Eine einzige Person sei ein Widerspruch in sich.¹⁰³⁷ Andererseits sei scharf zwischen der Person und dem Individuum zu trennen. Und er setzt folgerichtig nach: Es sei die Trennung zwischen Sein und Sollen. Das Sollen beschreibe eine Modellwelt, von der aus die Welt der Individuen kritisierbar, aber nicht ableitbar sei. Es gelte die Formulierung von *Kelsen*, „das daraus, dass etwas ist, nicht folgen kann, dass etwas sein soll, so wie daraus, dass etwas sein soll, nicht folgen kann, dass etwas ist“.¹⁰³⁸

Damit steht *Jakobs* trotz seines Hinweises auf das „*Auskommen*“ des Menschen erneut vor dem Problem des Verhältnisses von „*Person und Leib*“. Er löst es, indem er die Person vom Körper befreit: Jedes Individuum könne mehrere Personen im Sinne von Rollen ausfüllen.¹⁰³⁹ Es ginge um zwei nicht ineinander auflösbare Deutungsschemata der Welt und in diesem Sinne um zwei Welten.¹⁰⁴⁰ *Jakobs* sieht und zieht die Grenzlinie zwischen Person und Subjekt. Er erkennt folgerichtig, dass es somit ein Dilemma bei der Harmonisierung der Ansprüche und der Richtung eines „gemeinsamen Minimums“, also eines „Ichs als durchgehende Linie“¹⁰⁴¹ gibt.

So muss auch er resignieren: Im Ergebnis entstünde eine mehrfache „*Gemengelage*“. Teils gebe es „*individuelle Kalkulationen*“ als Maßstab für die Regeln des Umganges, teils Normen. Es sei wie bei einer Mischung von Öl und Wasser. Das Bild weitergeführt, meint dann aber offenbar eine Emulsion, als eine Mischung von eigenständigem Wert. Das Dilemma der Zwei-Welten-Lehre hat damit wie mit dem besseren Bild vom Doppelantlitz eine weitere bildhafte Umschreibung erfahren. Nur ist für *Jakobs* das Recht zwangsläufig vorrangig ein Teil der normativen Welt, der es auch herkömmlicher Weise zugeschrieben wird. Aber seine Umsetzung ist bekanntlich, wenn sie nicht einverständlich erfolgt, eine zwangsläufig reale und schmerzliche. Sie ist,

¹⁰³⁷ *Jakobs*, Norm, 1997, 38.

¹⁰³⁸ *Jakobs*, Norm, 1997, 39; *Kelsen*, Rechtslehre, 1960, 5.

¹⁰³⁹ *Jakobs*, Norm, 1997, 43 ff.

¹⁰⁴⁰ So noch einmal nachdrücklich: *Jakobs*, Norm, 1997, 49

¹⁰⁴¹ *Jakobs*, Norm, 1997, 62.

gerade wenn und weil gewaltsam, zugleich auch in der Welt des Seins anzusiedeln.

Die Trennung von Mensch und Person und die Definition der Person als Rechtssubjekt, also Träger von Rechten und Pflichten, kennt das Recht vor dem Hintergrund der „juristischen Person“. Wir gehen davon aus, dass jeder Mensch Person ist, beide Begriffe also Identisches meinen (vgl. auch § 1 BGB). Radbruch¹⁰⁴² zum Beispiel sieht den Personenbegriff als Gleichheitsbegriff an: In der Beschreibung des Menschen als Person würden „*der Mächtige und der Machtlose, der Besitzende und der Nichtbesitzende, die schwache Einzelperson und die mammutstarke Verbandsperson miteinander gleichgesetzt*“.

Würde Jakobs also hinzufügen, dass jedes Individuum zwar mehrere Personen sein könne, aber eigene unveräußerliche im Wortsinne Grundrechte besitze, entspräche seine Definition der herkömmlichen der Person als Träger von Rechten und Pflichten.

„Gesellschaft“, so folgert Jakobs einerseits richtig weiter, sei „normative“ Verständigung.¹⁰⁴³ Allerdings setzt er sich dann nicht mit dem Gewaltproblem bis hin zum staatlichen Gewaltmonopol auseinander, das sich stellt, wenn die Verständigung nicht mit allen zu erreichen ist oder Verträge gebrochen werden. Dabei bezöge sich Verständigung, also Festlegung der Kommunikation, so räumt er faktisch ein, nicht nur auf Normen, sondern auch auf die nicht kognitive Welt. Umweltphänomene könne man nicht durch Kommunikation als nicht vorhanden deuten.¹⁰⁴⁴ Die Regeln der kognitiven Welt seien gleichsam durch die Gefahr einer „*poena naturalis*“ gesichert. Jakobs kommt also erneut nicht umhin, auch das Sein mit einzubeziehen.

Der Person als Außensicht stehe als Innensicht das Subjekt gegenüber. Die Gruppe erwarte die Subjektivität als Annehmen des Personseins und damit der dazugehörigen Pflichten. Das ist einsichtig vor dem Hintergrund des autonom gedachten erwachsenen Menschen. Die Idee weigert sich aber auch hier wieder, den zwanghaften Teil aufzunehmen, hier denjenigen, der in der nicht autonomen Sozialisierung von Kindern, Jugendlichen und auch noch der Erwachsenen selbst liegt. Auch das Annehmen als Person ist zwar im *hegelschen* Sinne, der

¹⁰⁴² Radbruch, Rechtsphilosophie, 1932/2003, 229 ff.; vgl. auch: Rilinger, Recht, 1997, 418 ff.

¹⁰⁴³ Jakobs, Norm, 1997, 63 ff.

¹⁰⁴⁴ Jakobs, Norm, 1997, 64.

durch ein solches Angebot den Verbrecher durch die Strafe als Menschen geehrt sehen will, eine beeindruckende, aber doch auch nur idealistisch-utopische Vorstellung. Die Alternativen pflegen dem Annehmenden in aller Regel zu fehlen. Aber sie erst erheben das Annehmen zu einem freiwilligen Akt. Letztlich bietet *Jakobs* die alte, stets als fiktiv gerügte, aber doch als Modell unübertroffene Vorstellung vom Sozialvertrag an.

Damit, so meint *Jakobs* weiter und verabsolutierend, sei die Gruppe in einem säkularisierten Sinne zum „*Schöpfer des Geistes ihrer Mitglieder*“ aufgewertet und Fragen des Glaubens entsprechend abgewertet,¹⁰⁴⁵ womit der verobjektivierte Geist in die Rolle des vorsäkularen Gottesbildes einrückt. Allerdings, so ist anzumerken, gilt auch, dass es dazu zunächst der Idee vom Sozialvertrag zwischen den „selbstherrlichen“ Individuen bedarf.

Jakobs folgert zu Recht aus seinem Ansatz, dass damit neben dem Deutungsschema der Kausalität dasjenige der Zurechnung stünde.¹⁰⁴⁶ Zugerechnet werde der Person. Handele es sich um einen Normverstoß, so sei es eine tadelnde Zurechnung wegen eines Ereignisses. Bei ihr fehle die Wirklichkeit der Person.

Erneut bezieht er die Not mit ein. Allerdings sei die Personalität auf den Bereich des „*Zumutbaren*“ zu begrenzen, was er am Beispielsfall des *Karneades*¹⁰⁴⁷ verdeutlicht. Wer bei einem Schiffsbruch einen anderen Schiffbrüchigen von der allein rettenden Planke verdränge, übe gleichsam ein Notrecht aus.¹⁰⁴⁸ Es ist der Fall der Unzumutbarkeit normgemäßen Verhaltens. Wird die Person erst durch Beziehungen konstituiert, so hat sie nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten und Verantwortlichkeiten, die auf dem Wege der Zuschreibung zustande kommen.

Auch *Jakobs* weitere Folgerung ist schlüssig: Es läge zwar nahe, dem Normbrecher als Reaktion auf Normbrüche seine Personalität abzuerkennen.¹⁰⁴⁹ Er hat die Erwartung nicht erfüllt. Mit *Fichte* sei er eine

¹⁰⁴⁵ *Jakobs*, Norm, 1997, 79, siehe auch: 77.

¹⁰⁴⁶ *Jakobs*, Norm, 1997, 80 f.

¹⁰⁴⁷ *Jakobs*, Norm, 1997, 89, u. Hinw. auf: Kant, Grundlegung, 1785, AA, IV, ff., 343; sowie: *Fichte*, Grundlage, 1796 / 1971, 1 ff., 252 f.

¹⁰⁴⁸ *Jakobs*, Norm, 1997, 89, u. Hinw. auf: *Fichte*, Grundlage, 1796 / 1971, 1 ff., 253.

¹⁰⁴⁹ *Jakobs*, Norm, 1997, 100.

Sache, ein Stück Vieh.¹⁰⁵⁰ Doch bleibe der Normbrecher seines Erachtens nach Person. Ihm fehle nur die „*materiale Personalität*“, was im Übrigen die Möglichkeit der Notwehr gegen ihn begründet.¹⁰⁵¹

Dem Normbrecher werde „*wegen seiner Tat die Möglichkeit leiblichen Verhaltens als die der Gesellschaft allein greifbare Bedingung der Gemeinsamkeit mit ihm genommen; er wird mehr oder weniger radikal seiner Interaktionsmittel entledigt*“.

Dies sei die Strafe, von der „*in jedem Schuldspruch enthaltenen Feststellung, ein bestätigender Ausschluss an sein Verhalten sei fehlerhaft, über Geldstrafe und Freiheitsstrafe bis hin zur Todesstrafe*“.¹⁰⁵² Die Wegnahme der Interaktionsmittel des Normbrechers erfolgt mit Gewalt. Da jener selbst nicht nur behauptet, fremdes Leben sei nicht zu achten, sondern er es auch tatsächlich vernichtet oder dazu angesetzt hat, genüge auch nicht eine bloß symbolische Reaktion. Ebenso wie die Tat „*die äußere Welt der Personen endgültig gestaltet (oder dazu ansetzt)*“, müsse auch die Reaktion auf die Tat die äußere Welt „*endgültig gestalten, was heißt, Anschluss effektiv unmöglich machen*“.

Diese Sicht habe mit Abschreckung, Erziehung oder Sicherung des Normbrechers oder anderer Personen nichts zu tun. Es ginge allein darum, die Wirklichkeit der „*nur formellen Person*“ in der Tat, also dem Normbruch „*materiell personale Verhältnisse gegenüberzustellen*“, also die Wirklichkeit der Norm. *Jakobs* sieht dies stellvertretend für jeden, dem der Personenbegriff ähnlich erscheint wie derjenige der Menschenwürde.

Dementsprechend sei das Maß der Strafe auch nach dem Maß der „*objektivierten Leugnung von Personalität*“ zu richten. Insofern diene die Sanktion auch keinem Zweck, sondern sei selbst „*Zweckerreichung*“ im Sinne der Feststellung der unveränderten Wirklichkeit der Gesellschaft.¹⁰⁵³

Soweit aber Strafe die „*normative Identität einer Gruppe*“ bestätige, liege es auf der Hand, dass nur ein „*Gruppenmitglied*“ zu bestrafen sei. Feinde seien keine Normbrecher. Nur Mitglieder könnten Norm-

¹⁰⁵⁰ Fichte, Grundlage, 1796 / 1971, 1 ff., 278 f.

¹⁰⁵¹ Jakobs, Norm, 1997, 102.

¹⁰⁵² Jakobs, Norm, 1997, 104.

¹⁰⁵³ Jakobs, Norm, 1997, 106.

brecher sein. Wer allerdings Mitglied sei, lege die Gruppe selbst fest.¹⁰⁵⁴

Im Sinne einer negativen Gerechtigkeitslehre definiert er die Person im staatlichen Sinne als diejenige, die nicht verletzt werden dürfe. Positiv sei die Person im Sinne der Wirtschaft diejenige, die produziere.¹⁰⁵⁵

Jakobs Strafgrund bildet kurzgefasst die Erhaltung der Gruppe und ihres Normgefüges. Das Recht, ohne das eine Gruppe zerfallen würde, steht über dem monadenhaften Individuum. Ihm fügt *Jakobs*, wie die deutsche Verfassung dem Bürger in Art. 1 GG die Menschenwürde, personale Rollen und Subjektivität hinzu.

Strafe zu begründen, bereitet dann keine Mühe. Der leibliche Kern im Sinne von „Vieh“ oder „Ding“ tritt in der Rolle und Subjektivität im Sinne von Selbstbewusstsein zurück. Es ist die Idee der Aberkennung oder die des Selbstausschlusses.

Der Ausgeschlossene vegetiert trotz theoretischer Personalität faktisch in der Welt der Dinge. Die anderen brauchen ihn nicht, weil sie ihre Anerkennung durch die übrigen erfahren. Vorüberlegungen führen zurück zu *Hegel*.

Wenn *Jakobs* erklärt, Strafe diene nicht Erziehung oder Besserung und Sicherung, so begründet er sie mit Blick auf die Gesellschaft, und zwar nunmehr von ihrer normativen Seite.

Gibt es aber eine empirische Seite, also zum Beispiel tatgeneigte Gruppenmitglieder, die abgehalten werden sollen, Straftaten zu begehen, oder gibt es die empirische Rückfallgefahr des Täters, so muss die Gesellschaft für sich und auch für die bedrohten Einzelnen darauf reagieren. Man kann zwar sagen, Besserung und Sicherung als Maßnahmen der Gefahrenabwehr seien eine solche Reaktionen der Gesellschaft. Der Sache nach aber erfüllen alle Sanktionen womöglich beide Aufgaben, die der quasi religiösen Normbruchheilung und die des natürlichen Ab- und Aussonderns gefährlicher Mitglieder.

¹⁰⁵⁴ *Jakobs*, Norm, 1997, 109.

¹⁰⁵⁵ *Jakobs*, Norm, 1997, 112 ff.

Jakobs könnte seiner rein normativen Sicht der Strafe also eine zweite seinsbezogene Begründung an die Seite stellen. Sie läge in der Logik seiner Ausführungen. Die Konsequenz wäre dann, dass die den Normbruch heilende Strafe neben der Gefahrenabwehr oder Sanktion zur Erhaltung der Rechtstreue der Allgemeinheit stünde.

Der *Jakobs*-Schüler *Hanno Kaiser* erklärt in ähnlichem Sinne konsequent, insbesondere die Verfahrensrechte ergäben sich aus der Personalität des Täters. Dieser habe deshalb auch das Recht, im Vollzug Bürger und Person zu bleiben, aber auch die Pflicht, die Strafe auf sich zu nehmen. Ein Recht zum Ausbruch gebe es selbst im Fall des Justizirrtums nicht. Das Gefängnis sei „*ein rechtlicher Raum und kein Kräftemessen im Naturzustand*“¹⁰⁵⁶.

Mit *Jakobs*, und dem ist insoweit uneingeschränkt zuzustimmen, muss die Strafe im *kantischen* Sinne auch gegenüber dem Täter legitimiert werden.¹⁰⁵⁷ Aber dann fügt *Kaiser* mit *Jakobs* an, werde „*der Hinzu-richtende (...) eben hingerichtet, ohne dass erwartet würde, er begreife die Duldung als seine Pflicht*“. Damit gäbe die Ordnung ihren Anspruch auf, eine Ordnung für Personen zu sein.¹⁰⁵⁸

Die Idee, aus den Menschenrechten Menschenpflichten herzuleiten, scheidet in denjenigen Fällen, in denen die Pflichten dazu führen, dem Täter faktisch seine soziale Existenz zu nehmen. Das Recht zur Gefangenhaltung eines Menschen wird dann aus den Menschenrechten abgeleitet. Dahinter verbirgt sich aber nicht einmal mehr die Idee von der Autonomie des Täters, sondern die *hegelsche* Idee von der Göttlichkeit des Rechts und der Unterworfenheit des Menschen unter beides, alles gebende Rechte und alles nehmende Pflichten.

Die bloße Erwartung der Allgemeinheit, den eigenen (sozialen) Tod als Pflicht zu dulden, ist maßgebend. Damit vermag sie sich zwar zu beruhigen, zu fragen ist aber, wie sie darauf antwortet, wenn der Täter auf die Menschenrechte oder auch auf seine ihm zugeschriebene Personalität verzichtet. Erklärt sie, dann werde sie ihn eben, so wie er es will, also wie ein entmenschetes wildes Tier behandeln, so ist die Folgerung nicht nur schlüssig, sondern offenbart, dass erstens die Personalität doch nach Belieben aufhebbar ist und dass zweitens der

¹⁰⁵⁶ Kaiser, Widerspruch, 1999, 12.

¹⁰⁵⁷ Zur Legitimierung zu Recht u. Hinw. auf die anglo-amerikanische Kant-Forschung: Kaiser, Widerspruch, 1999, 16.

¹⁰⁵⁸ Jakobs, Norm, 1997, 93; Kaiser, Widerspruch, 1999, 16.

eigentliche Grund, dennoch Sanktionen zu verhängen, die Gefährlichkeit des Täters als eines „Feindes“ ist. Wäre der Sexualmörder also zwischenzeitlich gelähmt und stumm, so wäre jede Sanktion überflüssig. Ungefährliche Nachbarn sind keine Feinde.

Deshalb lautet die eigentliche Ansprache, im Sinne einer Ordnung, an den Täter, entweder nimm deinen sozialen Tod als Mensch auf dich, oder du stirbst als wildes Tier.¹⁰⁵⁹ Was ihm das *hegelsche* Modell verweigert, ist also sowohl der Nachweis, nunmehr und künftig nicht mehr gefährlich, als auch, und damit zusammenhängend, ein durch Einsicht und fremde Hilfe besseres Wesen geworden zu sein. So betrachtet hat der moderne Strafvollzug, der positiv gewendet Resozialisierung betreibt, negativ betrachtet die mutmaßliche Gefährlichkeit des Täters in seinen Mittelpunkt stellt, dieses neoklassische Denkmotiv bereits widerlegt: Er bietet beides, Humanität soweit möglich und Einsperrung soweit nötig, und zwar aufgrund der Alternativität zweier Modelle.

Entscheidend ist also, dass die Welt der Norm und die des Seins zwar getrennt betrachtet werden können, dann aber auch Modelle für beide Welten zu entwickeln sind: eins für die empirische, vorrangig an ihrer Selbstverwaltung interessierte *persona vera* und erst nachfolgend eines für die normative *persona ficta*¹⁰⁶⁰.

Mord meint aber nicht nur einen schweren Normwiderspruch, sondern auch den realen Tod eines Mitmenschen durch einen Mitmenschen.¹⁰⁶¹ Ohne reale Menschen gäbe es auch keine Welt der Normen. Insofern ist selbst der Schutz der Menschen zugleich Schutz des Rechts. Jedes Notrecht, wie insbesondere die Notwehr, zeigt ebenfalls die „normative Macht des Faktischen“, indem es die gläserne Reinheit des Satzes: „Gewalt darf nicht sein!“ ihrer Notwendigkeit wegen durchbricht und zum bloßen Prinzip zurückstuft.

¹⁰⁵⁹ So ausdrücklich an anderer Stelle: Kaiser, Widerspruch, 1999, 18, 19 („Das Subjekt hat fortan die Wahl, ob es sich als Individuum begreifen will, oder als Person“ und „Wer es vorzieht, als Tier zu leiden, kann nicht zur Personalität gezwungen werden“.).

¹⁰⁶⁰ Wie schon: Schild, Person, 1989, Sp. 322 ff., 329, aufzeigt, von Suarez in der Spätscholastik getrennt.

¹⁰⁶¹ Zum Problem der Auflösung der Person und dem der Trennung von Person und Mensch auch aus historischer Sicht und seiner Fortsetzung in der Systemtheorie zu Recht kritisch: Kirste, Dezentrierung, 2001, 319 ff., u.a. 320 ff.; zu Ladeurs postmoderner Rechtstheorie, 325 ff.

Der Haupteinwand gegen *Jakobs* Sicht lautete zuvor, dass der Einzelne überhaupt nicht in ein einsames menschliches Individuum, eine soziale Person und ein Subjekt aufzutrennen ist. Aber wer eine solchermaßen „ganzheitliche Betrachtung“ des Menschen einfordert, muss sich seinerseits mit dem Einwand auseinandersetzen, letztlich alles miteinander in Beziehung setzen zu müssen. Er wird am Ende zur Begründung der Strafe nur eine „Vereinigungstheorie“, also Gemengelagen anbieten können. Zu Ende geführt müsste er auf „rationale“, also differenzierte Begründungen überhaupt verzichten.

Vorzuziehen ist der dritte angedeutete Weg, der bescheidener ist, *neben* einem individualethisch begründeten Strafrecht auch ein naturwissenschaftlich-anthropologisches *Maßnahmesystem* zu entwickeln und danach zu überprüfen, inwieweit beide Systeme zum selben Ergebnis kommen (müssen).

Jakobs jedenfalls bietet neben seiner systemtheoretischen eine weitere überindividuelle Begründung der Strafe an. *Die Strafe heilt den Rechtsbruch durch (materielle) Ent-Personalisierung des Täters*. Das Recht als Ausprägung des *allgemeinen Geistes*, nicht der Mensch, ist *Jakobs* nunmehr der höchste gleichsam heilige Wert. *Jakobs* bietet also, wie *Hegel*, einen (säkularisierten) Rechtsidealismus an.

7. Anerkennung von Freiheitsrechten, *Hegel* und: *Seelmann*, *Wolff*, *Zaczyk*, *Herzog*, *Köhler*, *Schreiber* sowie *Honneth*

Wer sich am personalen „Recht“ ausrichtet, der setzt auf die Idee der Autonomie des Menschen. Die Idee der Gleichheit meint dann vor allem die Wechselseitigkeit. Auf die Ebene der Personen übertragen führt das Prinzip der Wechselseitigkeit dann dazu, die Rechtspersönlichkeit und Autonomie des Anderen anzuerkennen. Damit ist die Idee der angeborenen Menschenwürde weitgehend ausgeblendet, kann aber im Hintergrund noch mitgedacht werden. Aus der Sicht der Freiheitsstrafe könnte dieses Konzept zum Beispiel bedeuten, dass wenn auch nicht die Menschenwürde aberkannt werden kann und soll, so doch die Freiheit „aberkannt“ und damit die Autonomie des Strafgefangenen zumindest hoch reduziert wird. Erkennbar verbirgt sich hinter der hehren Idee der Anerkennung dann auch die Möglichkeit, mit ihr ein rollenmäßiges Verdienstprinzip oder eine statushafte Zu rechnungslehre zu entwickeln.

*Seelmann*¹⁰⁶² legitimiert die Strafe mit dem Modell des Anerkennungsverlustes aus der Sicht *Hegels*. Das Recht gilt danach als eine Anerkennungsbeziehung, das Delikt führt zu deren Störung, und die Sanktion dient der Restauration.¹⁰⁶³

In § 97 der *Hegelschen* Rechtsphilosophie heißt es:

„Die geschehene Verletzung des Rechts als Recht ist zwar eine positive, äußerliche Existenz, die aber in sich nichtig ist. Die Manifestation dieser Nichtigkeit ist die ebenso in die Existenz tretende Vernichtung jener Verletzung- die Wirklichkeit des Rechts, als seine sich mit sich durch Aufhebung seiner Verletzung vermittelnde Notwendigkeit.“

Diesen Ansatz ergänzt *Seelmann* um den autonomistischen Blickwinkel: Der Täter verletze mit der Tat zugleich das Prinzip der gegenseitigen Anerkennung und somit auch sich selbst als Rechtssubjekt. In dem Maße, in dem er sich über den Anderen aufgeschwungen habe, müsse er selbst in seinem Rechtsstatus gemindert werden. Denn nur dann sei wieder wechselseitige Anerkennung möglich.

Für den Fall des Mordes bleibt aber zu fragen, ob der Täter dann nicht zumindest seinen Rechtsstatus auf Dauer verlieren sollte. Eine Wiederaufnahme in die wechselseitige Anerkennungs-, also in die Rechtsgemeinschaft müsste ihm dann verschlossen bleiben. Auch bleibt zu fragen, ob der Täter, der sich angeblich *„über den Anderen aufgeschwungen habe“*, diesen Vorgang nicht mit der Tat beendet haben könnte. Falls *Seelmann* meint, der Unrechtszustand bleibe mit den Folgen der Gewalttat aufrechterhalten, besteht intersystematisch die Möglichkeit, dass der Täter sich jederzeit durch Widerruf seiner Tat und Normbegründung oder auch durch reale Buße von der angemessenen Position *„abschwingen“* können muss. Ebenso bietet sich die Alternative an, die Anerkennungsbeziehung vorrangig durch Ehrung und Belohnung der Opferseite wiederherzustellen. Den Vorrang für das Ziel der Restaurierung des Rechts müssen symbolische Maßnahmen besitzen,¹⁰⁶⁴ die unmittelbar auf der geistigen, also normativ-

¹⁰⁶² Seelmann, *Straftheorie*, 1979, 687 ff., 688, derart zugespitzt auch bei: Koriath, *Streit*, 2004, 49 ff., 63, der selbst dahinter nur eine Chiffre für das Rachegefühl erblickt, 64.

¹⁰⁶³ Seelmann, *Anerkennungsverlust*, 1995, siehe insbes. 67, sowie die Rezension von Jakobs, dessen *Straftheorie* ebenfalls hegelsche Elemente enthält, Jakobs, *Rezension*, 1995, 585 f., 585 f.

¹⁰⁶⁴ Kunz, *Kriminologie*, 2008, § 30, Rn. 12, Kunz, *Strafe*, 2004, 71 ff., 75 meint, es gebe Anzeichen, dass auch die Bevölkerung und sogar die

kommunikativen Ebene ansetzen. Alle realen Akte bedürfen noch einer Umsetzung in der Welt der wechselseitigen Anerkennung von Rechtspersonen.

Wolff¹⁰⁶⁵ und Zaczyk¹⁰⁶⁶ lehnen sich wie schon *Hegel* an *Fichte* an und sprechen wie dieser von einem gegenseitigen Anerkennungsverhältnis. Auch dessen Verletzung sei als ein Verbrechen anzusehen.¹⁰⁶⁷ *Herzog* bleibt ebenfalls auf der intersubjektiven Ebene: Gegenstück der „*interpersonalen Anerkennung*“ sei das Unrecht, verstanden als „*Zusammenbruch konstitutiver Annahmen einer gemeinsamen Welt in interpersonaler Begegnung*“, aus der Perspektive der Sozialität sei es die „*Dissozialität*“, aus der der Individualität die „*Depersonalisierung*“.¹⁰⁶⁸ Säge man in der Schuld Vorwurf und Verantwortung, sei dies der Ausgangspunkt für die Wiederherstellung der durch die Tat ge- oder zerstörten „*interaktiv-kommunikativen*“ Beziehung. Wer vom fiktiven Denkmodell des Sozialvertrages ausgeht, kann in der schweren Rechtsgutsbeeinträchtigung zugleich dessen faktische Aufkündigung sehen, insofern eine „*Dissozialität*“ im Sinne *Herzogs*.

Die Gemeinschaft und die ihr selbst zugeordnete Personalität führen nach diesem Ansatz ein intersubjektives Eigenleben.

Köhler liest *Hegel* archaischer und liberalistischer. Er erklärt, mit *Hegel* müsse der Täter unter sein eigenes Recht subsumiert werden. Nur so beruhe Strafe auf der Anerkennung des Täters als Rechtssubjekt.¹⁰⁶⁹

Opfer nicht vorrangig hohe Strafen und Leidzufügung verlangten, sondern vor allem auf die „*symbolische Missbilligung des Rechtsbruchs und die damit verbundene contrafaktische Bestätigung des Geltungsanspruchs der Norm Wert legen*“.

¹⁰⁶⁵ Wolff, *Abgrenzung*, 1987, 137 ff., 182 f.

¹⁰⁶⁶ Zaczyk, *Unrecht*, 1989, 161.

¹⁰⁶⁷ Zaczyk, *Unrecht*, 1989, 200 f.; vgl. auch: Köhler, M., *Fahrlässigkeit*, 1982, 325: „*So bedeutet töten als verletzen zunächst in konkreter Allgemeinheit die negierende Aufhebung des leben wollenden Daseins eines anderen selbständigen Willenssubjektes*“; aufgegriffen von: Fischer, M., *Wille*, 1983, 196 ff.

¹⁰⁶⁸ *Herzog*, F., *Prävention*, 1987, u.a. 118 ff.

¹⁰⁶⁹ Köhler, M., *Strafrecht AT*, 1997, 37 f.; 49, u. Hinw auf: *Hegel (Ilting)*, *Vorlesungen*, 1823/1974, § 199.

Der Mensch wird nach diesem Modell also in Person und Individuum geteilt. Mit der Todesstrafe allerdings hätte sich dann die Subjektstellung des Täters endgültig vergeistigt.

Schreiber betrachtet hingegen zu Recht sowohl den Einzelnen, als auch die Welt des objektiven Rechts: In diesen Fällen stünde die „*Autonomie des Gewissens*“ der „*Heteronomie des Rechts*“ gegenüber.¹⁰⁷⁰ Er überlegt, ob ein Ausgleich des Spannungsverhältnisses nicht über ein objektivierendes Verständnis der Autonomie oder über ein „*objektives Gewissen*“ im Sinne *Hegels* als wahres Gewissen möglich sei.¹⁰⁷¹ Dass er damit das Prinzip der Selbst-Bestimmung zugunsten einer höheren sozialen Idee aufgibt, ist ebenso offenkundig wie der Umstand, dass uns seit *Hegel* dieser Notbehelf nicht nur zur Verfügung steht, sondern wir uns seiner auch unbefangen bedienen.

Der Sozialphilosoph *Honneth* setzt ebenfalls bei *Hegel* an und gelangt über die Idee von der *Freiheit*, die auch er zu Recht als „reflexive Freiheit“ begreift, zur *Gerechtigkeit* und dann hin zur Wir-Idee des *Solidarischen*.

Dabei geht er für die Freiheit auch noch einen Schritt zurück und verbindet sie mit dem egoistischen Selbst, wenn er erklärt, nach der „reflexiven Freiheit“ sei

„*dasjenige Individuum frei, dem es gelingt, sich auf sich selbst in der Weise zu beziehen, dass es sich in seinem Handeln nur von eigenen Absichten leiten lässt*“.¹⁰⁷² Allerdings beziehen sich die eigenen Absichten dann offenbar doch auf das Zusammenleben.

Für die soziale Wir-Sicht erklärt er dann sogar später: „*Beide Freiheiten*“ (die moralische und die ethische) „*verhalten sich ... in gewisser*

¹⁰⁷⁰ Schreiber, *Gewissen*, 1993, 29 ff.; siehe auch: das Korreferat von Isensee, *Gewissen*, 1993, 41 ff.

¹⁰⁷¹ Siehe erneut: Schreiber, *Gewissen*, 1993, 2¹⁰⁷¹9 ff., *Hegel*, *Grundlinien* (Hoffmeister), 1820 / 1995, § 137; Klein, *Gewissensfreiheit*, 1989, 479 ff., 481; sowie BVerfGE 78, 391 ff., 395: „Die von der Verfassung gewährleistete Gewissensfreiheit umfaßt nicht nur die Frage, ein Gewissen zu haben, sondern grundsätzlich die Freiheit, von der öffentlichen Gewalt nicht verpflichtet zu werden, gegen Gebote und Verbote des Gewissens zu handeln“, dazu auch: Preuß, *Verantwortungen*, 1984, 34, 122.

¹⁰⁷² *Honneth*, *Recht*, 2011, ("Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit"), 59.

*Weise parasitär gegenüber einer sozialen Lebenspraxis, die ihnen nicht nur immer schon vorausgeht, sondern der sie überhaupt erst ihr eigentliches Existenzrecht verdanken.*¹⁰⁷³

Wer mit *Hegel* und *Honneth* bei der *staatlichen Gesellschaft* und der *sozialen Lebenspraxis* ansetzt, wird die Freiheit als parasitär bezeichnen können. Aber dasselbe gilt umgekehrt auch für den Liberalen. Für ihn gab es die wehrhafte Freiheit (fiktiv) vor (und sozialreal auch außerhalb von) Gesellschaftsverträgen und Staaten. Der Liberale wird den kollektiven Staat, der ihm Steuer und sonstige Opfer abverlangt, und erst recht den Sozialstaat als parasitär begreifen dürfen.

Die Brücke zwischen beiden bildet offenbar auch für *Honneth* die Gerechtigkeit, die allerdings eines Maßstabes für die „soziale Ordnung“ bedarf:

*„Als ‚gerecht‘ muss gelten, was den Schutz, die Förderung oder die Verwirklichung der Autonomie aller Gesellschaftsmitglieder gewährleistet. Allerdings ist mit dieser ethischen Bindung der Gerechtigkeit an ein oberstes Gut noch nicht das mindeste darüber ausgesagt, wie eine soziale Ordnung tatsächlich beschaffen sein soll, die das Prädikat ‚gerecht‘ verdient.“*¹⁰⁷⁴

Die „soziale Lebenspraxis“ würde aber eigentlich dafür sprechen, soweit als möglich nur von Fall zu Fall einen Ausgleich zwischen Freiheit und Solidarität zu schaffen und als Praxis den Dogmatismus und die Frage nach dem „höchsten Gut“ soweit als möglich auszuklammern und sie den echten Not- und Kriegslagen vorzubehalten.

Eine „soziale Ordnung“ muss allerdings immer auch sich selbst sichern und vor Zerfall schützen. Ebenso setzt die „Autonomie aller Gesellschaftsmitglieder“ die Sicherung der Existenz der Gesellschaft voraus, und zwar zudem einer solchen, die fähig und mächtig genug ist, den „Schutz, die Förderung und die Verwirklichung der Autonomie“ zu gewährleisten. Je größer die Autonomie der Mitglieder sein soll und kann, als desto komplexer gestaltet sich auch deren Gewährleistung. Die Autonomie eines Monarchen zu sichern, erweist sich dagegen als leicht.

¹⁰⁷³ Honneth, *Recht*, 2011, ("Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit"), 221.

¹⁰⁷⁴ Honneth, *Recht*, 2011, ("Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit"), 40.

Die Art von Gerechtigkeit, die aus Sicht einer sozialen Ordnung gemeint sein muss, wird dann nicht ausgehandelt, sondern offenbar durch die Gesellschaft *zuteilt*. Zudem bleibt zu fragen, wie die Gesellschaft darüber entscheidet, wer denn ein Gesellschaftsmitglied ist und ob oder wie ein solches diesen Status nicht auch verlieren kann. Diesem Dilemma eines jeden sozialen Ansatzes, letztlich die Gesellschaft absolut setzen zu müssen, entgeht die Demokratie dadurch, dass sie auch die soziale Sicht noch einmal *überwölbt* und in den Rang einer Dienerin herabstuft. Dazu fingiert die Demokratie entweder einen Urzustand der *Freien*, der in einen fiktiven *Gesellschaftsvertrag* einmündet und gibt auf diese Weise die Gesellschaft in die Hand der Freien. Sie kann aber auch davon ausgehen, dass sich der Einzelne (und damit auch seine Gesellschaft) *höchsten ethischen Ideen* oder schlicht der *Vernunft* unterwirft, die in jedem *Menschen* angelegt ist. Dabei kann man auch den *allgemeinen Willen*, der durch einen hoch kommunikativen, gebildeten Diskurs entsteht, als vernünftig begreifen und ihn als bürgerliche Höchstidee verstehen, die in jedem *Citoyen* angelegt ist.

Am einfachsten und gleichsam als Spiegelung der Schwarmvernunft erweist sich die kommunitaristische Vorstellung von der In-Group, und zwar als der wechselseitigen Anerkennung unter den Peers. Dabei sind es die Mehrzahl der Gruppen und die persönlichen Netzwerke, die dem Einzelnen Freiheit verschaffen und deren Wirken dann durch die soziale Ordnung abzusichern ist.

Die Idee der Freiheit der Anerkennung entspricht jedenfalls letztlich dem alten Freien-Modell. Es birgt -passivisch formuliert- zumindest die Gefahr, dem Anderen die personale Rolle des Freien weitgehend wieder abzuerkennen. Dann wird er weitgehend zum Rechtsfreien. Früher konnte er dann und deshalb versklavt, aber auch wieder in die Gemeinschaft der Freien aufgenommen werden.

Sinnvoll erweist sich dieser Ansatz heute vor allem in einem *gestuften Rechts-Modell*. Es beginnt mit der Basissicherung als Mensch. Die Menschenwürde und die Rechtssubjektivität als solche können dem Menschen nicht genommen werden, Art. 1 Grundrechtecharta, Art. 1 I GG. Aber darunter liegt die Ebene der *Grundfreiheiten*. Gebündelt ergeben sie die Rolle des Freien. Die einzelnen Freiheiten sind solange *disponibel*, als sie nicht den Kern der Menschenwürde betreffen. Der Inhaber der Freiheit kann über sie verfügen, aber auch die anderen können kollektiv und demokratisch in die Freiheiten ihrer Mitmen-

schen eingreifen, Art. 2, 104 GG. Dabei ist die „Fortbewegungsfreiheit“ besonders eng an die Person gebunden.

Man kann diese Ebene der Freiheiten aber noch ergänzen. Auch die Ideen der *Gleichheit und der Solidarität* gehören hinzu und schränken die Freiheiten ein. Wer sich also ungleich, lies ungerecht und unsolidarisch, also inhuman verhält, dem dürfen bestimmte Freiheiten genommen werden. Allerdings ist die Reziprozität eingeschränkt. Recht und Humanität dürfen zumindest im Interesse der demokratischen Allgemeinheit, also aus Gründen des Gemeinwohls überhaupt, nicht geopfert werden, auch nicht einer Idee wie der Goldenen Regel. Dem zu Freiheitsstrafe verurteilten Menschen ist die *Rechtsstellung* ebenso zu belassen wie die *Menschenwürde*.

Dennoch bleibt der *idealistische* Hintergrund der Anerkennungslehre von Gewicht. Die Menschenwürde selbst wird vor allem durch die Anerkennung als *Subjekt* getragen, und zwar als eines, dem die *Freiheit* eigen ist.¹⁰⁷⁵ Andererseits belegt das Strafrecht, dass und wie in sinnvoller Weise zwischen der Menschenwürde und den einzelnen Freiheiten zu trennen ist, wenn man sich auf die *pragmatische* Ebene der Menschenrechte begibt.

Damit ist der Blick auf die „alternativen“ Ethiken abgeschlossen.

¹⁰⁷⁵ Siehe zu Fichte und Hegel und zur Menschenwürde aus anerkennungstheoretischer (philosophischer) Sicht Rothhaar, *Menschenwürde*, 2015, 207 ff. Zudem: Schreiber, *Gewissen*, 1993, 29 ff.; siehe auch: das Korreferat von Isensee, *Gewissen*, 1993, 41 ff..

12. Kapitel

Rückblick und Schluss

I. Rückblick: Rechtliches und Strukturelles, Westliches und Universelles

Rechtlicher Rückblick. Zunächst ist noch einmal auf den Gerechtigkeitsutilitarismus weit zurückzublicken, der auch dem Ansatz von *Baurmann* mit zugrunde liegt.

Jeglicher Gerechtigkeitsutilitarismus hat letztlich die Vorzüge und die Nachteile einer jeden *Vereinigungstheorie*. Realistisch ist es, von der Ungleichheit der Menschen auszugehen, die Gemeinschaft in den Blick zu nehmen und nach Wegen zu suchen, die Ungerechtigkeit abzuschwächen, also das höchste Glück der größten Zahl zu suchen. Wirklich gerecht, wenngleich idealistisch ist es, jeden Einzelnen als einen freien, selbstbestimmten Menschen zu begreifen und zu behandeln. Er wird, womöglich nach einem idealen Diskurs mit den anderen, zum Pakt des wechselseitigen Freiheitsverzichts bereit sein: Jeder ist „gleich“.

Relative und absolute Gleichheit, und damit auch der Blickwinkel der Gemeinschaft und des Einzelnen, lassen sich aber nicht widerspruchsfrei miteinander verbinden. Im alltäglichen Leben wird zwar beides gut helfen, die pragmatischere Sozialethik mit den Gefahren ihres Missbrauchs und die idealistische Individualethik mit ihrem Bild vom im Willen freien Menschen. Doch geht es im Strafrecht um existentielle Eingriffe in das Leben Einzelner. Bei der langjährigen Freiheitsstrafe jedenfalls müssen wir uns entscheiden: Sollen wir einen Menschen womöglich lebenslang einsperren, wenn das Gemeinwohl es erfordert?

Wer die Entscheidungen des *Bundesverfassungsgerichts* zum Freiheitsentzug und zur Wesensgehaltsgarantie von Grundrechten wie des Freiheitsrechts liest, kann die Frage nur bejahen: Das Gemeinwohl

geht dem Einzelwohl notfalls vor. Mit den Worten des *Berliner Landesverfassungsgerichts*:

*„Die Freiheit der Person nimmt als Basis für die Entfaltungsmöglichkeit des Menschen allerdings einen hohen Rang unter den Grundrechten ein. Daher darf die Einschließung des Beschuldigten in eine Haftanstalt nur aufgrund eines Gesetzes angeordnet und nur dann aufrechterhalten werden, wenn überwiegende Belange des Gemeinwohls es zwingend gebieten.“*¹⁰⁷⁶

Es erklärt auch, was es unter Gemeinwohl versteht:

„Zu den Belangen des Gemeinwohls, ... gehören die unabweisbaren Bedürfnisse einer funktionstüchtigen und wirksamen Strafrechtspflege, ohne die Gerechtigkeit nicht durchgesetzt werden kann.“

Diese Entscheidung ist offen auf einen *Gerechtigkeitsutilitarismus* gegründet.

Aber ebenso wie die Individualethik einen auch um existentielle Konflikte bereinigten Anwendungsbereich besitzt, als Ethik des Guten, beantwortet auch der Utilitarismus einen festen Teilbereich an ethischen Fragen. Die Eingriffs-, oder nachdrücklicher Gewalt- und Opferethik dient dem Gemeinwohl. Ein Gemeinwohl setzt nicht nur bildlich, sondern zu seiner Durchsetzung auch faktisch die künstliche körperliche Verdichtung zu einer Gemeinschaft voraus. Rechtlich wird sie inzwischen auch als juristische Person begriffen, als Staat, nach außen als Völkerrechtssubjekt.

Wie auch immer die jeweilige die Menschen beherrschende Hauptgemeinschaft ausgestaltet ist, als freie Großfamilie, Clan, Stamm, Volk mit festem Territorium, als wanderndes mit festen Nutzungsrechten oder ein auf kriegerische Eroberungen ausgerichtetes. Die Hauptgemeinschaft benötigt eine Kultur, die auf der politischen Ebene eine Binnenordnung erfordert. Diese Zivilisation dient der Einbindung der

¹⁰⁷⁶ Berliner VerfG, NJW 1994, 436 ff., 439 (zur Beschwerde des 85jährigen Erich Mielke gegen die Fortdauer der Untersuchungshaft nach nicht rechtskräftiger Verurteilung wegen zweier tateinheitlich begangener vollendeter Morde und eines Mordversuchs zu einer Freiheitsstrafe (wegen des hohen Alters) von (nur) 6 Jahren). Damit war der Gegenstand der Entscheidung noch nicht die Strafe, sondern nur der Freiheitsentzug zur Sicherung der Durchführung des Strafverfahrens bis hin zum rechtskräftigen Urteil.

durchaus selbstständig lebensfähigen einzelnen Erwachsenen. Um aber gleichwohl auch deren Selbständigkeit zu wahren, um diese partielle Autonomie aus der Sicht der Gemeinschaft für deren kollektives Wohl nutzen zu können, besteht diese Ordnung nicht als feste Struktur, sondern aus Regeln, die die Binnenstruktur gleich welcher Art zumindest auf Zeit aufrechterhalten und Abweichungen jeweils neu harmonisieren sollen. Deshalb bedarf eine jede Gemeinschaft zumindest der Idee einer zeitweiligen Ausgewogenheit, als Harmonie oder Symmetrie von Grundstrukturen. Insofern wird sie, personifiziert um ihrer selbst willen, eine Strukturgleichheit einfordern. Es ist das Grundprinzip der Gerechtigkeit. Real kennt es zahlreiche Ausnahmen. Aber ideal bildet es das (politisch) Vernünftige oder die Gerechtigkeit selbst.

Bei einer Klein- oder gar einer Zweiergemeinschaft führt diese neutrale Grundgerechtigkeit zwingend zu einer Individualethik. Bei einer Großgemeinschaft führt die Forderung nach Gerechtigkeit, jedenfalls dann, wenn man sie allein betrachtet und nicht an die Idee der Freiheit des Individuums bindet, zur Gemeinwohlethik. Wer dann umgekehrt vorgeht und das Individuum oder die Gemeinschaft absolut setzt, der wird nach dem Nutzen für sie fragen. Damit befindet er sich auf dem Weg zu einem Gerechtigkeitsutilitarismus. Allerdings bleibt auch dann noch zusätzlich zu bedenken, dass die Individuen nicht ohne die für sie nützlichen Gemeinschaften auskommen und die Gemeinschaften immer aus für sie nützlichen Individuen bestehen.

Hinzu tritt eine formale normative Eigenheit. So wie sich insbesondere jede menschliche Gemeinschaft kommunikativ bildet, führt und existiert also auch die Strukturgleichheit vorrangig in einer symbolisch kommunikativen Welt. Deshalb fordert zum Beispiel auch *Kant* in seinem Inselbeispiel, real widersinnig, dass der letzte Mörder hingerichtet werden müsse, um zu erfahren, was seine Tat „wert“ sei. Die Gemeinschaft wird also die symbolische Bestrafung jedes Mörders verlangen. Als These: Gerechtigkeit ist also zunächst einmal nicht mehr und auch nicht weniger als die kommunikative Strukturgleichheit einer Gemeinschaft, einer kleinen Gruppe wie eines großen Volkes. In jeder Gemeinschaft gilt die Idee der Gerechtigkeit als „universelle Naturregel“, die sie regiert. Sie beherrscht jede soziale Form der Arbeitsteilung.

Soweit das Leben der einzelnen Menschen durch Kommunikation einschließlich des kooperativen Austausches von Waren und Dienstleistungen geprägt wird, lässt sich die utilitaristische Gemeinwohl-

ethik auch widerspruchsfrei mit der Individualethik der ideal gesehen Freien und Gleichen verbinden. Ihr gutes Verhalten dient dann ebenso der Allgemeinheit wie die Realisierung von freiwilligen „Vertragsstrafen“ im Bereich der disponiblen Güter.

Aus der Fernsicht ist Folgendes anzufügen: Es gibt ein (positives) Dreieck von „Einzelnen, Gemeinschaft und Gerechtigkeit“, indem sich die Gewichte also immer wieder anders setzen lassen, auch etwa als Gerechtigkeitsutilitarismus. Hinzu tritt auch immer das zerstörerische Elemente der Negation, das umgekehrt erst die Freiheit und auch die Eigenverantwortung des Menschen begründet. Systemisch einigermäßen und immer wieder neu austariert zeigt sich dann die normative Seite einer jeden nationalen Kultur.

Universellen“ Grundelemente. Aber die „universellen“ Grundelemente dieser weltlichen Dreifaltigkeit bleiben dieselben.

Wer dabei die Art der Universalität hinterfragt, dem ist vor allem anthropologisch und in Anlehnung an die Korrespondenztheorie zu antworten: Die dialektische Sichtweise hängt vermutlich einerseits eng mit der begrenzten Art des menschlichen Denkens zusammen. Es muss die Komplexität der wirklichen Welt für sich reduzieren und sie vor allem auf vereinfachte (offene) Dreifaltigkeits-Modelle zurückführen. Aber dieses Denken hat der homo sapiens andererseits innerhalb der Gesetze der physikalischen, der chemischen und der allgemeinbiologischen „Natur“ entwickelt. Wer religiös denkt und Gott und Natur verbindet, der kann dafür die alttestamentarische Metapher von (der schattenhaften) Ebenbildlichkeit verwenden, der imago dei.

In Sinne von *Kants* Dreifaltigkeit von „Raum, Zeit und Bewegung“, deren Elemente sich auch in der *einsteinschen* Energiegleichung widerspiegeln, kann man auch noch anfügen, dass die systemische Art der Gerechtigkeit den (Binnen) „Raum“ schafft und zusammenhält. Das Wesen einer Gemeinschaft wird durch die Idee der sozialen „Zeit“, das Werden und Vergehen von Menschen und Generationen mitgeprägt, und der einzelne Mensch sorgt als Akteur, der Energie umwandelt, indem sein Stoffwechsel Nährstoffe „verbrennt“ und der sich als Gattung zudem des Feuers bemächtigt hat, für die „Bewegung“.

Ein Ausblick auf Grenzen und Funktion der *Gerechtigkeit* ist anzuschließen.

Rechtsfreier Notstand und Gerechtigkeit. In Anlehnung an Kaufmanns These vom „rechtsfreien Raum“ bleibt ein Raum, in dem vor allem aus individualethischer Sicht die Not regiert und die autonome Gerechtigkeit zumindest in den Hintergrund drängt. Steht „Leben gegen Leben“, so erscheint selbst die Notwehr oder der Notstand erst einmal als eine zwingende „biologische“ Reaktion.

Innerlich gerät der Abwehrende in einen besonderen psychischen Erregungszustand. Jener hilft ihm nicht nur, rasch und kräftig zu handeln, sondern auch das Menschsein des Angreifers zu verdrängen. Dieser existentiellen Reaktion mag das Recht zwar nachträglich mit dem Werturteil „rechtmäßig“ folgen wollen oder im Einzelfall auch nicht. In diesen Fällen prägt aber das „Sein“ das „Sollen“. Die kulturelle Welt der kommunikativen und geistigen Gerechtigkeit, sei es zwischen Verteidiger und Angreifer, sei es nach außen, ist nur noch in Restzuständen als zusätzlich motivierende innere Empörung und Wut vorhanden.

Die öffentliche Strafe, zumal vor dem Hintergrund andernfalls drohender Lynchjustiz, scheint weit eher mit der Notwehr verwandt als mit jeglichen Formen autonomer Vertragsgerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit als Struktur wie als ideales Prinzip verdient es, alle „existentiellen Eingriffe“ in das menschliche Leben gesondert und unter dem Gesichtspunkt der „realen Not“ zu betrachten. Zu fragen ist deshalb nach umfassenden anthropologischen Erklärungen, vor allem bezüglich des Strafens. Dem ganzheitlichen Realismus ist eine weitere Schrift gewidmet. Neben der normativen Welt der Regeln existiert aber auch eine faktische Welt, die einer neuen Untersuchung bedarf. So kann und wird jede Gemeinschaft faktisch hohe Dunkelziffern schlicht ertragen und sich für diese Fälle mit dem Verzicht auf Sanktionen begnügen. Der Schleier der (angeblichen) Unwissenheit (*Popitz*)¹⁰⁷⁷ erlaubt es jeder Zivilisation, ihre symbolische Ideal-Welt im Interesse des Kollektivs aufrecht zu erhalten.

Mit diesem Hinweis ist die Sicht auf die idealistische, die ethische und helle Seite der Zivilisation abzuschließen.

Demokratischer Präambelhumanismus. Nach allem bildet der „demokratische Präambelhumanismus“ den heiligen, weil ethischen Kern der

¹⁰⁷⁷ Popitz, Präventivwirkung, 1968; Rawls, Justice, 2001, 97 („veil of ignorance“).

westlichen Kultur. Diese Ethik bildet den normativen Kern der westlichen Zivilreligion. Deren formale Struktur liefert die eigentlich wertblinde und dafür jedoch natürlich-objektive Idee der (systemischen) Gerechtigkeit. Verkörpert ist sie in der Forderung nach Gleichheit.

Eine individualistische Kultur, die als höchste weltliche Leitidee die Freiheit des Individuums ansieht und das Bild vom zur Vernunft fähigen Freien „über alles“ stellt, muss und wird auch die „Strukturgleichheit“ individualisieren. Die Ideen der Gleichheit und der Solidarität sind dann dem Freien untertan. Persönliche Pflichten, den anderen gegenüber gerecht oder solidarisch zu sein, kennt der Freie nur als persönliche Moral oder als private Tugenden. Verselbstständigt erwächst in einer solchen Gemeinschaft der Anspruch des Freien auf die Einzelfallgerechtigkeit. Allerdings bleibt daran zu erinnern, dass mutmaßlich jede reale Gesellschaft von Menschen zumindest dreierlei Systeme kennt. Unter ihnen wählt sie das Leitsystem aus und pflegt oder erduldet die anderen beiden als mächtige Subsysteme. Es sind die drei Leitideen, die der individuellen Freiheit, die kollektivistische der Solidarität und als eine Art von heiligem Geist die Leitidee der Gleichheit, besser des Ausgleichens. Der heilige Geist des Ordners ist zunächst beiden Arten von Akteuren, dem Einzelnen und der Gemeinschaft, von Nutzen. Aber dieser Geist verfügt offenbar auch über eine eigenständige Bedeutung.

Der Geist der Gerechtigkeit schafft und verbindet aus der westlichen Sicht zugleich die äußeren Rechte und die inneren Pflichten. Verinnerlicht und damit vermenschlicht bildet der Geist der Gerechtigkeit einen wesentlichen Teil der politischen „Vernunft“ des gottähnlichen Freien. Mit ihr regelt der „schriftgebildete Mensch“ seine „von ihm selbst geschaffenen und immer größer werdenden künstlichen Binnenwelten“. Soweit der Mensch diese eigene Welt zu beherrschen trachtet, muss er sich zugleich auch in der Kunst der Selbstbeherrschung üben. Dazu wird er das Bild vom idealen, autonomen Menschen heiligen und das Menschsein als edlen Selbstzweck verherrlichen.

II. Beseelter Prometheus und pragmatischer Schluss

Beseelter Prometheus. In postmoderner Weise ist somit versucht, den normativen Überbau der „Zivilreligion“ im Sinne einer „Vernunftreligion“ aufzuzeigen. Viele bekannte hohe und höchste Ideen, Begriffe und Methoden waren locker in sechs Teilen zu ordnen und zu einer

luftigen, sich nach oben öffnenden Dachkonstruktion zusammenzufügen. Das Dach überwölbt und schützt ein humanes Forum, das zumindest drei Paare mächtiger Gebäude in Form eines Binnenhofes bilden. Allerdings fehlt noch der Blick auf das sozialreale Leben. Gemeint sind die „dunklen Seiten“, die bösen und unterwürfigen Eigenschaften des Menschen, die Beweggründe, die überhaupt erst Konflikte hervorbringen. Auch gehört das „Unbewusste“ dazu, das die Psychologie aufzuhellen versucht. Es führt vielleicht unter anderem dazu, einen sozial recht sinnvollen „Herdentrieb“ zu ermöglichen. Zur inneren Struktur (Identität, Seele, Verfasstheit) des Menschen und seiner Gemeinschaften zählt auch diese Seite. Für den Gedanken der Zivilreligion ist auch sie heranzuziehen und nutzbar zu machen. Aber dazu bedarf es einer weiteren Untersuchung. Aus der Sicht der Philosophie wird sie vom zumeist ungeliebten, weil vernunftfremden Naturalismus geprägt sein müssen. Aber der vorherrschende Dualismus von Sollen und Sein, von Subjekt und Objekt kennt beide Seiten. Dessen bloße Fortschreibung bietet der pragmatische Trialismus, der als *dritte Welt die humane Kultur* einführt, zu der im demokratischen Westen Recht und Rechtspflege gehören. Insofern reicht der normative Überbau allein nicht aus, und zwar erst recht nicht für die Idee einer zivilen Religion.

Die vorliegende normative (Re-) Konstruktion der Zivilreligion ist vor allem auf den „schriftgebildeten idealen Demokraten“, also denjenigen Menschen ausgerichtet, der an die Grundsätze seiner Zivilreligion aus eigener Einsicht glaubt und der von deren semireligiösen Werten, Prinzipien und Formeln zugleich aus eigenem Herrschaftsinteresse überzeugt ist. Vor allem seine eigenen kulturellen Schöpfungen lassen ihn, vor sich selbst, als *Prometheus* erscheinen. Mit seinen Kreationen vermag er sich, wenn auch auf den Raum seines Kulturhauses begrenzt, als deren Schöpfer begreifen und als solcher auch heiligen, genauer und etwas bescheidener ist er aus seiner Sicht ein Kultivator, ein homo faber.

Zudem kann der zivilreligiöse westliche Mensch auf seine wissenschaftlichen Erkenntnisse und die bewusste Nutzung der *Naturgesetze* verweisen, die ihn als außergewöhnliches *geistiges Wesen*, als homo sapiens erscheinen lassen. Schließlich aber ist es seine Grundfähigkeit zur *Selbstbildung*, vor allem zum *Selbstdenken*, zum *Selbstkönnen* und zur *Selbstbeherrschung*, die er vor allem über den Spracherwerb, die Schulbildung und seine Wanderjahre erfährt. Das bewusste Erleben dieser Grundfähigkeiten hilft ihm dieses Selbstbild nach und nach zu verfestigen und es auch - selbstkritisch, wie er dann zu sein hat – vor

sich selbst zu begründen. Es ist das „Selbst“ und dessen „Erfahrung“, mit einem alten Wort, die „eigene Seele“, die die Zivilreligion hervorbringt und immer wieder neu begründet.

Der Gründungsmythos der Zivilreligion erzählt also von einem mit einem starken „Selbst“ beseelten *Prometheus*, der zur Zivilisierung innerhalb seines Hauses allerdings auch den „Sinn“ von Selbstbeherrschung begreifen muss. Deshalb muss er als Philosoph die Ethik entwickeln und als Jurist ein konkretes Staatsrecht ausbilden und am Leben halten. Dann darf er sein Selbstbewusstsein auch auf diese seine „zivile“ Seite stützen.

Auf diese Weise soll der vor allem *normative* Überbau der Zivilreligion des Präambel-Humanismus dargelegt sein.

Universelle Ethik. Die ethische These lautet, dass *jenseits* der westlichen und aller sonstigen Leitkulturen vieles dafürspricht, dass jegliche *Leit-* und auch jede *Fachethik* auf eine bestimmte *Strukturgerechtigkeit* ausgerichtet ist und damit vereinfacht in deren Heiligung eine bestimmte Form von *Gerechtigkeit* besteht.

Ethik meint als gutes Verhalten im Kern ohnehin nicht anderes. Wer zudem von der *Selbstorganisation* von Systemen ausgeht, der Bedarf für die „Organisation“ nicht nur die Ausrichtung auf eine bestimmte Identität (Selbst), sondern muss auch für die *Erhaltung* der jeweiligen Organisation, also deren Struktur sorgen. Er muss also die biologischen Gesetze beachten (Leben als Stoffwechsel, Überleben als Gefahrenabwehr und Fortleben als Fortpflanzung und Tradition). Ferner hat sich gezeigt, dass es eine Art von biologisch-genetischer und wohl auch physikalischer Naturethik gibt, die vereinfacht im Prinzip der Kooperation besteht.

Hinzu tritt das universelle Prinzip der *Individualität*, das schon mit dem Begriff vom Selbst verbunden ist und mit dessen Hilfe alle Systeme den „Widerstand“ von innen und von außen gegen ihre *Auflösung* aufbauen.

Dabei sind grobe Art und vor allem auch die konkrete Ausprägung der Gerechtigkeit von der jeweiligen Leitidee oder von dem Fach, dem die Ethik dient, eingefärbt. Aber jede dieser „existenten Strukturen“ lässt sich -*ceterum censeo*- auch auf eine jeweils besondere Mischung von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität““ reduzieren:

„*Freiheit*“ (von Gerechtigkeit und von der Solidarität und zur Kreativität, mit eigener Energie und als Individualität des jeweiligen Subsystems),

„*Gleichheit*“ (als blinder Ausgleich *zwischen* den freien Subsystemen einerseits und auch als Normierung von *Gemeinwohlopfern* gegenüber dem Metasystem andererseits),

„*Solidarität*“ (als Negation der Freiheit von und der Gerechtigkeit unter den Subsystemen, Aufbau einer kollektiven Identität, Einheit als Schutz vor der Umwelt und als kontrollierter Öffnung nach außen sowie nach innen eine Normung und die auch mit Zwang ordnende Sicherung und Kontrolle der Kommunikation und der Interaktionen).

Zur Freiheit gehört auch, in Ausnahmefällen die jeweilige Gemeinschaft wechseln zu können, und zur Solidarität zählt die Gegenkraft, die Freien zu binden, und zwar nicht nur mit Zwang, sondern auch mit der Ausprägung einer eigener möglichst individuellen Sprach- und rituellen Lebenskultur.

Ebenso stellt, sobald man die Lupe über sie hält, auch jede frei gedachte Unter-Einheit nur eine „Symbiose“ noch kleinerer Einheiten dar. Sie ist selbst der eigenen Auflösung ausgesetzt und verlangt nach innen Solidarität. Sie kennt dieses Prinzip also und lebt mit ihm. Außerdem erfährt jedes Subsystem, dass es sich durch die Einflüsse der jeweiligen Umwelt (einem Metasystem) ständig verändert. Es bleibt also nicht wirklich dasselbe System. Damit aber genießt es den Vorteil, immer neue Besonderheiten ausprägen zu können, die es sowohl unberechenbarer werden lassen, als es auch zum besseren Kooperationspartner erheben. Dasselbe gilt wiederum auch für jedes Metasystem, etwa den nationalen Staat. Jede Einheit bildet selbst nur einen Teil eines noch größeren Systems, etwa des westlichen oder der globalen Welt. Jeder Staat etwa beansprucht die Freiheit, hier als staatliche Souveränität, von Subsystemen.

Die Gleichheit als die blinde Strukturgleichheit dient vor allem dem *Ausgleich* von Freiheit und Solidarität, und zwar nach „Sinn und Zweck“.

Westliche Freiheits- und Gerechtigkeitslehren. Zunächst einmal verheißen erst die großen prometheischen Kulturen zugleich den Schutz vor der Übermacht und der unmittelbaren Nähe der *Natur*. Mit

ihnen befreit der Mensch sich also (weiter) von der Umwelt und vergrößert seine innere Welt. Auf diese Weise besorgt er sich zusätzliche Freiheit und schafft sich den Raum zur weitergehenden (individuellen, intersubjektiven und kollektiven) Selbstbestimmung.

Der Mensch erweist sich innerhalb einer hoch *arbeitsteiligen Gemeinschaft* und damit auch *großen* Gesellschaft dann, und deshalb als *besonders frei*, wenn und weil er möglichst *verschiedene soziale Rollen* und unterschiedliche *Mitgliedschaften* in kleinen Gruppen zu einem *eigenen höchstpersönlichen Netzwerk* verknüpften und ständig fortentwickeln kann. Je kleiner die Gruppe ist, wie bei Ehe oder Elternschaft, desto stärker ist sein eigenes Gewicht.

Dieses eigene Netzwerk umkleidet den Freien als seine private Umwelt und folgt ebenfalls den Grundprinzipien der Strukturgerechtigkeit.

Bei ihnen handelt sich zum einen um die *bewusste* und *kluge* Anwendung der *Vernunft* der Schwarmgerechtigkeit: Achte auch im großen Schwarm vor allem Deine *jeweils Nächsten*. Töte oder verletze sie ohnehin nicht und nehme ihnen auch nicht ihre Bewegungsfreiheit. *Pass* Dich vielmehr ihnen, also ihren Riten und auch ihrer Sprache an und forme sie mit. Verändere Dich und die anderen und genieße die *Vorzüge der Kooperation!*

Die zweite große Freiheit des Menschen besteht darin, von anderen Menschen, und sei es nur von Schwächeren oder eigenen Kindern, *Solidarität erzwingen* und sie notfalls, wie Beutetiere, töten zu können.

Innerhalb großer Kulturen zwischen diesen beiden Freiheiten, dem Vertrag mit Gleichen und dem zivilisierten Dominieren von Schwachen, wechseln zu können, zeichnet den aktiven freien Menschen aus. Diese Lehre schreibt - auch nach außen - das alte Modell des Verbundes von Händler-Kriegern fort, die für ein eigenes „Haus“ stehen. Das Bekenntnis dazu bildet den weltlichen Kern des *Liberalismus*. Dessen vorrechtliche Verfestigung ergibt sich jedenfalls für die USA aus der Präambel ihrer Verfassung. Allerdings verdrängt dieses Modell das *Leiden* von Menschen. Deshalb erweist es sich auch als offen für lokale Religionen der Nächstenliebe.

Dagegen verallgemeinert, globalisiert und idealisiert die Selbstidee von der Unantastbarkeit der eigentlich höchst individuellen Menschenwürde. Sie erhebt ihren Ansatz auf diese Weise mithilfe der Gleichheit zum alten Gerechtigkeitsprinzip der wechselseitigen *Achtung der jeweils Nächsten*. Zudem überträgt sie es dem großen „Hausvater“ Staat, im Notfalle für die Existenz der Menschen zu sorgen. Das Bekenntnis zur Menschenwürde eines jeden Menschen verfestigen „das Volk“ oder verfestigen „die EU-Völker“ zum zivilen *Konsens*, und sie beurkunden dies in den Präambeln der kontinentaleuropäischen Grund- und Menschenrechtserklärungen. Dieser Leitgedanke unterdrückt jedoch die natürliche *Aggressivität* von Menschen. Deshalb fehlt ihm unter anderem eine urdemokratische und transparente Macht- und Streitkultur.

Die säkulare Betrachtung der westlichen Welt zeigt, dass sie sich mit unterschiedlichem Gewicht *beider Sichtweisen* bedient und auch sich über ihre geistige Quelle einig weiß, dem im allgemeinen Sinne verstandenen *philosophischen Individualismus*.

Pragmatischer Schluss. Weitgehend *universal* erscheinen zunächst vier Aspekte zu sein:

- die Idee von der (vorrangig inneren) *Seele*, die den Menschen regiert; aus westlicher Sicht spricht man eher von (innerer) Autonomie, die Ethik ist die eigene.
- die (äußere) personale und den Eltern ähnliche Figur oder auch Institution des *Herrn*, der um Anerkennung und damit um äußere Ehre oder *Amtswürde* ringt. Er weiß sich Menschen und Mittel zu unterwerfen und begreift sich zugleich als ein Freier und Akteur, kann aber seine Herrschaft und Freiheit verlieren; es handelt sich um die äußere Herrschaft, die mit der Idee der *Gesellschaft* verbunden und mit einer Art von Gewaltmonopol einhergeht und
- der Ruf nach *Gerechtigkeit*, als dem Gerade-Richten von etwas Krummen, entweder vorrangig als „solidarische“ zuteilende Ordnung, als freier Ausgleich durch Verträge zwischen den Freien oder gemischt als Zivilisierung von Machtkämpfen.
- das *Gute* als ein „Wohl“ oder „Heil“ - sei es als Harmonie oder als ein vernünftig zu bestimmendes Gemeinwohl oder als vage Werteordnung oder als ein Verbund von Menschenrechten und Solidaritätspflichten oder als Humanismus oder als transhumanes Weltenwohl oder aber als der unerforschliche Wille von Göttern etc.

Ein ewiger und wohl natürlicher Machtkampf tobt in der menschlichen Geschichte vor allem darüber, wer die *Herrschaft* wie und wo ausübt. Herrscher kann man stürzen oder sich ihnen als Diener unterwerfen. Aber kaum (noch) Streit besteht darüber, dass alle Menschen eine *Seele* besitzen oder besser noch, nur mit einer bestimmten Art von Seele überhaupt lebendige Menschen sind. Die Seele ist vieles und auch der innere Akteur, der dem Mensch hilft, sich nicht nur selbst und selbstbewusst zu organisieren, sondern auch das jeweilige „*höhere Wohl*“ zu bestimmen. Die Seele wirkt dabei zumindest dreifaltig: über die Vernunft, über das Gewissen und über das Mitgefühl.

Aus *gesellschaftlicher* Sicht spiegelt die Seele die Kultur eine Lebensgemeinschaft und sie verinnerlicht deren jeweiligen sozialen Rollen. Aus *naturalistischer* Sicht reflektiert sie die Teilhabe an den natürlichen Systemen und formt für sich die Naturethik aus, die immer auch das Prinzip der Individualität achtet.

Verbindet man nun die politische Idee von der Herrschaft mit der animistisch-antiken Idee von der Seele, so führt sie uns zur unantastbaren „Menschen-Seelen-Herren-Würde“. Danach *dominiert* die individuelle Seelenidee auch die soziale Herrschaftsidee. Sie überdeterminiert im politischen Raum auch die Naturwissenschaften, indem sie den freien Willen zumindest fingiert, obwohl sich auch dort Grundelemente der Autonomie finden lassen.

Anderenfalls findet eine Trennung statt. Dann verfügt die Seele über eine Art von innerer Würde, die zumeist mit einer zusätzlichen religiös-politischen Verankerung verbunden ist. Daneben existiert der elitäre Kampf der wenigen Mächtigen um die irdische Herrschaft, die sich bestimmter Einheit stiftender Leitideen bedienen. In diesem Falle regiert im Diesseits die jeweilige Herrschaftsidee und verdrängt die Seelenidee ins Private und ins Religiöse.

Auf einen pragmatischen Grundgedanken reduziert, bildet die „mittlere“ Idee der *Gerechtigkeit*, wie immer man sie auch vorrangig einfärbt oder sie auch humanistisch ergänzt, einen ganz wesentlichen Aspekt. Sie gehört zur *Seele* und zur *Kultur*. Sie bestimmt in der Natur die natürliche *Kooperation* ebenso wie auch jede dauerhaftere *Herrschaft*. Sie ist unter Menschen bei jedem Vertrag unter Gleichen gefragt und bei jeder hoheitlichen Entscheidung sinnvoll. Auch verteilt sie die Solidaritätsoffer in angemessener Weise. Sie dient dem Frieden und insofern dem Wohl.

Einfache Schlussthesen:

Die Gerechtigkeit erweist sich -immer noch- als der pragmatische Kern eines *Weltethos*.

Die vage gesamtwestliche Zivilreligion verankert dieses stets noch auszuformende Ethos nicht vorrangig an einer Gesellschaft oder an der Natur, sondern sie verbindet es fest mit der Idee vom vernunftbegabten freien und würdigen *Selbst* des einzelnen Menschen. Diese Rückbindung stellt einen hoch normativen Vorgang dar, der nach regelmäßigen Bekenntnissen, nach einem passenden Normensystem und nach dessen ritueller Verwaltung verlangt. Das Ausmaß dieses Selbstbewusstseins beruht auf einer langen kulturellen Entwicklung und der Aushärtung durch die Erschaffung einer eigenen Binnenwelt.

Die Entscheidung für eine einzige *Leitidee* ist vonnöten, um die „Einheit in der Vielfalt“ zu gewährleisten. Auf diese Weise gewinnt dann das Selbst gegenüber den Gesellschaften und auch der Natur noch zusätzliche Schöpfungskraft. Als „Letztbegründung“, jedenfalls für die humane Binnenwelt, erhält und braucht die Idee vom Selbst den Schöpfer- und den Selbstherrscherglanz des Heiligen. Dafür entrichtet jedes einzelne Selbst den Preis der Selbstzweifel und trägt die Selbstverantwortung.

Namensverzeichnis

| | |
|--|---|
| <p>Acham, Rationalitätskonzeptionen, 1984, 32 ff.....333</p> <p>Adams, Theorie, 2004533</p> <p>Adorno, Dialektik, 1977..353, 365</p> <p>Agamben, Homo Sacer, 1998 179, 605, 616</p> <p>Ahrens, Menschenwürde, 2013, 447 ff....167, 567, 586, 591, 598</p> <p>Albert, Traktat, 1980349, 351</p> <p>Albert, Wissenschaft, 1982349, 351</p> <p>Alexy, Argumentation, 1991 ..349, 351</p> <p>Alternativ-Kommentar, GG, 1989310</p> <p>Ambos, Emotionen, 2005, 9 ff.316</p> <p>Anderson, Physics, 1995, 6653 ff.136, 323</p> <p>Anter, Weber, 2014210</p> <p>Apel, Apriori, 1988427</p> <p>Apel, Diskurs, 1988427</p> <p>Apel, Ort, 2008, 105 ff.44</p> <p>Apel, Problem, 1976, 55 ff.....164</p> | <p>Apel, Standpunkt, 1986, 225 ff. 364</p> <p>Apel, Transformation, 1988..... 73</p> <p>Aquin, De Unitate (Klünker), 1267/1967 498</p> <p>Aquin, Matthäus (Piper), 1270/2011 683</p> <p>Aquin, Summa theologica, 1273/1953 346, 498, 537, 794</p> <p>Aristoteles, De anima (Theiler), 1995 124, 341, 390</p> <p>Aristoteles, Metaphysik (Szlezák), 2003 38</p> <p>Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999 122, 361, 487, 554, 683</p> <p>Aristoteles, Nikomachische Ethik (Rolfes), 1911 23, 25, 496</p> <p>Aristoteles, Politik (Gigon), 2003 45, 291, 386</p> <p>Arnswald, Habermas, 2016..... 219</p> <p>Arrow, Choice, 1973 450</p> <p>Arrow, Choice, 1984 450</p> <p>Arrow, Utilities, 1958, 1 ff. 788</p> <p>Ashmore, Deriving, 1970, 152 ff. 554</p> <p>Assman, Religion, 2008..... 178</p> |
|--|---|

| | |
|--|---|
| Assmann, Gedächtnis, 2002417 | 772, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784 |
| Auer, K., Valenz, 2006, 19 ff....26 | |
| Auer, M., Substanz, 2015, 81 ff.505 | |
| Augustinus (Kreuzer), De trinitate, 418/1935.....499 | |
| Augustinus (Kreuzer), De trinitate, 418/2001458, 459, 495, 496 | |
| Augustinus (Mühlberg), De ordine, 386/1972389 | |
| Augustinus (Schmaus), De trinitate, 418/193520, 483 | |
| Austin, Wort, 1975367 | |
| Baier, Point, 1974.....548 | |
| Ballweg, Lehre, 1963346 | |
| Baltruch, Wege, 2005, 158 ff. ..94, 387, 507 | |
| Bartelborth, Kohärenztheorie, 2015, 5 ff.....114 | |
| Baruzzi, Menschenbild, 1979..445 | |
| Baumann, Einführung, 1989 ...346 | |
| Baumann, Folgenorientierung, 1981777, 781 | |
| Baumann, Vorüberlegungen, 1994, 368 ff.....785 | |
| Baumann, Zweckrationalität, 1987534, 550, 765, 770, 771, | |
| | 772, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784 |
| | Beauchamp/Childress, Principles, 1994 366 |
| | Beccaria (Alff), Verbrechen, 1966 394 |
| | Becchi, Menschenwürde, 2015, 169 ff. 272 |
| | Beck, Gott, 2008 180, 289 |
| | Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff. 401 |
| | Becker, Wahrheit, 1988 .151, 164, 447 |
| | Beckermann, Determiniertheit, 2006, 289 ff. 103 |
| | Beckermann, Identität, 2004, 390 ff. 102 |
| | Bedau / Kelly, Punishment, 2015 678 |
| | Bell, Return, 1980, 324 ff. 179 |
| | Benedek, Beitrag, 2005, 24 ff. 411 |
| | Bennett, Rationality, 1964 333 |
| | Bentham, Introduction, 1780/1948534, 547 |
| | Bentham, Principien, 1780/1976) 536, 769 |
| | Berger, Philosophie, 2006..... 122 |
| | Bering, Erfindung, 2011 185 |
| | Bernstein, Class, 1971 72 |

| | | | |
|--|----------|---|--------------------|
| Bertele, Souveränität, 1998 | 308 | Bongardt, Kultur, 2007, 243 ff.46, 159 | |
| Bertram, Einheit, 2013, 197 ff. .68 | | Bongardt, Mühe, 2005, 144 ff.374 | |
| Bertram, Philosophie, 2015, 137 ff..... | 59 | Bongardt, Toleranz, 2003, 115 ff. | 376, 378 |
| Bertram, Welt, 2014, 121 ff. | 20 | Bonner Kommentar, GG, 2015 | 287 |
| Bielefeldt, Freiheitsrecht, 1990 | 350 | Bormann, Vernunft, 2010, 71 ff. | 253, 658 |
| Bielefeldt, Gerechtigkeit, 1990, 108 ff..... | 350 | Bortz/Döring, Forschungsmethoden, 2006 | 40 |
| Biemel, Bedeutung, 1979, 10 ff | 131, 215 | Bothe, Friedenssicherung, 1997, 581 ff. | 411 |
| Birnbacher, Menschenwürde, 2011, 77 ff..... | 590 | Brandhorst, Geschichtlichkeit, 2013 | 208, 209, 487, 498 |
| Birnbacher, Menschenwürde- Skepsis, 2013, 159 ff..... | 634 | Brandt, Identity, 2006, 45 ff. ... | 86, 511 |
| Blößner, Dialogform, 1997 | 402 | Brandt, Wissenschaftserzählungen, 2009, 81 ff. | 127 |
| Böckenförde, Bedeutung, 1976, 395 ff..... | 536 | Breyer, Empathie, 2013, 13 ff. .87 | |
| Böckenförde, Entstehung, 1992, 92 ff..... | 186 | Brieskorn, Verzicht, 1988..... | 598 |
| Böckenförde, Staat, 1976 686, 691 | | Brock, Utilitarianism, 1973, 241 ff. | 534 |
| Böckerstette, Aporien, 1982..... | 350 | Brugger, Gemeinwohl, 2000, 45 ff. | 537 |
| Bohnert, Feuerbach, 1982 | 770 | Brugger, Menschenbild, 1999, 74 ff. | 445 |
| Bolle, Emotionen, 1995, 155 ff. | 140 | Brunhöber, Recht, 2008, 111 ff. | 179, 605, 616 |
| Bongardt, Freiheit, 2006, 335 ff. | 472 | | |

| | | | |
|---|-----|---|-------------|
| Brunner, Land, 1965 | 417 | Byrd/Hruschka, Wille, 2006, 141 ff. | 754 |
| Buchheim, Neuronenfeuer, 2014, 11 ff..... | 54 | Calliess, Menschenwürde, 2009, 133 ff. | 610 |
| Buchheim, Religion, 2015, 425 ff. | 119 | Carter, Liberty, 2016..... | 655 |
| Buchheim, Vorschlag, 2014, 101 ff..... | 54 | Cassirer, Manuskripte, 1995 ... | 124 |
| Buchwald, Begriff, 1990 108, 333, 341, 342, 349, 351, 364, 647 | | Cassirer, Philosophie II, 1925/1973 | 127 |
| Buck, Einleitung, 486/1990, VII ff..... | 501 | Cassirer, Versuch, 1944/ 2007.48, 123, 124, 159, 161 | |
| Buddensiek, Augustinus, 2009, 63 ff..... | 496 | Cassirer, Würde, 1959, 48 ff.. | 501, 504 |
| Bühler, Rechtsauslegung, 2001, 329 ff..... | 444 | Celikates / Gosepath, Philosophie, 2013 | 393 |
| Bung, Brett, 2008, 72 ff. | 765 | Christensen, Sprache, 2010, 128 ff | 74 |
| Bunge / Mahner, Natur, 2004.... | 43 | Cicero (Gigon), disputationes, 1992 | 407 |
| Bunge, Method, 1973 | 52 | Cicero (Gunermann), De officiis,1976..... | 94, 507 |
| Burkert, Homo necans, 1997... | 179 | Cicero (Nickel), De legibus, 2002 | 387, 537 |
| Burkhardt, Zweckmoment, 1976, 321 ff..... | 771 | CiOMPI, Außenwelt, 1988..... | 348 |
| Busche, Seele, 2001 | 125 | Coing, Naturrecht, 1965 | 396 |
| Buschmann, Unterwerfung, 2015, 495 ff..... | 414 | Coriando, Metaphysik, 2011... | 421 |
| Bydlinski, Menschenbild, 1999, 119 ff..... | 443 | Cortina, Diskursethik, 1990, 37 ff. | 73 |
| Bydlinski, Rechtsgrundsätze, 1988 | 349 | Cramm, Differenz, 2008, 44 ff. | 44 |

| | |
|---|--|
| Creutzfeldt, Modelle, 1991, 89 ff.337 | Dewey, Philosophie, 1931/2003, 7 ff. 66 |
| Da Costa Andrade, Strafwürdigkeit, 1995, 121 ff.767 | Di Fabio, Recht, 1998.... 392, 513, 514 |
| Dahl, Dilemmata, 1989, 98 ff. 538 | Dierkes/Hoffmann/Marz, Leitbild, 1992 409 |
| Darwall, Second-Person, 2006.71, 294, 650 | Diesselhorst, Naturzustand, 1988 510 |
| David, Correspondence Theory, 2013152 | Dinzelbacher, Heilige, 1990, 41 ff. 389 |
| Dawkins, Gene, 197842, 134, 150, 446 | Doehring, Staatslehre, 2004.... 397 |
| Dearden/Hirst/Peters, Education, 1972333 | Döring, Einleitung, 2009, 12 ff. 87, 88 |
| Deckelmann, Untersuchungen, 1933787 | Dreier, H., Grundgesetz, 2013 472 |
| Demko, Werte, 2015, 226 ff. .485, 486 | Dreier, H., Säkularisierung, 2013 72 |
| Demmerling, Gefühle, 2013, 147 ff., 179 ff.42 | Dreier, R., Begriff, 1965 346 |
| Demmerling, Scham, 2014, 115 ff.....88, 671 | Dreier, R., Bemerkungen, 1981, 333 f..... 99, 395 |
| Dennett/Born, Bann, 2008.....184 | Dürig, Grundrechtssatz, 1956, 117 ff 53 |
| Descartes (Buchenau), Prinzipien, 1641/199219, 483 | Durkheim (Luhmann/Schmidts) Arbeitsteilung, 1893/1992 83, 169 |
| Dewey, Entwicklung, 1925/2003, 16 ff.....108 | Durkheim (Schmidts), Formen, 1912/1998 168 |
| Dewey, Entwicklung, 2003, 16 ff.647 | Durkheim, (Adorno/Moldenhauer), Soziologie, 1924/1976. 171, 526 |
| Dewey, Faith, 1934 230, 231, 232, 233, 234, 235 | Durkheim, (Müller/ Bischoff), Physik, 1915/1998 169 |

| | |
|---|---|
| Duttge, Sakralität, 2015, 145 ff.72, 527, 601 | Faulstich-Wieland, Individuum, 2000567 |
| Düwell, dignity, 214, 23 ff.530 | Feuerbach, Lehrbuch, 1840 769 |
| Dworkin, Bürgerrechte, 1979/1984551 | Feuerbach, Revision, 1799 770 |
| Dworkin, Gerechtigkeit, 2011/2012189 | Feuerbach, Revisionen, 1801, Sp. 255 ff. 770 |
| Ebeling, Subjektivität, 1976417 | Fichte, Grundlage, 1796 / 1971, 1 ff. 395, 806, 810 |
| Eco, Kunstwerk, 196272 | Fiegle, Solidarité, 2003 302 |
| Ehrhardt, Mythologie, 1989, 139 ff.....475 | Figal, Unscheinbarkeit, 2015 . 131, 215 |
| Eisenhardt, Rechtsgeschichte, 2013417 | Fikentscher, Marktwirtschaft, 1991 789 |
| Elias, Prozess, 1978400 | Fikentscher, Methoden, 1975 . 789 |
| Ellscheid/Hassemer, Naturrechtsproblem, 1989, 143 ff.....346, 550 | Fikentscher, Oikos, 1993, 71 ff. 787, 788, 789 |
| Enders, Menschenwürde, 1997 .30 | Fisch, Wandel, 2004, 43 ff..... 387 |
| Enders, Unantastbarkeit, 2009, 69 ff.....611, 613 | Fischer, G., Geometrie, 2006, 59 ff. 310 |
| Enzmann, Faszination, 2004, 283 ff.....392 | Fischer, M., Wille, 1983 817 |
| Erikson (Eckhardt-Jaffe), Kindheit, 1950/1999142 | Flach, Grundzüge. 1997 39 |
| Eßbach, Anthropologie, 2001, 171 ff.....436 | Forst / Allen / Haugaard, Power, 2004, 7 ff. 652 |
| Esser, Rolle, 2014, 145 ff.....88 | Forst, Ambivalenz, 2006, 60 ff. 374 |
| Eusterschulte, Lex, 2014, 399 ff.392 | Forst, Toleranz, 2006,78 ff. 374 |
| | Foucault, Enlightenment, 1984, 32 ff. 35, 707 |

| | | | |
|---|----------|--|----------|
| Frank, G., Vernunft, 2003 | 390 | Gerhardt, Selbstbestimmung, 1999. | 707 |
| Frank, R., Passions, 1988 | 140 | Gertken, Prinzipien, 2014 | 114 |
| Freud, Totem, 1912/13 | 316 | Gewirth, Dignity, 1992, 10 ff. | 603 |
| Freud, Unbehagen, 1930 | 160 | Girtler, Kulturanthropologie, 1979 | 436 |
| Fronsberger, Lob, 1564 | 787 | Gödel, Sätze, 1931, 173 ff. | 337 |
| Frühwald / Jauß / Koselleck, Geisteswissenschaft, 1991. | 51 | Goldbach, Bienenfabel, 1886 . | 787 |
| Funke, Religionsfreiheit, 2006 | 308, 675 | Gosepath, Construction, 2015, 124 ff. | 659 |
| Gähde, Holism, 2002, 69 ff. | 62 | Gosepath, Eigeninteresse, 1992. | 108 |
| Galtung, Theorie, 1980, 38 ff. | 307 | Gosepath, Principles, 2015, 167 ff | 659 |
| Gaus/Courtland/ Schmidtz, Liberalism, 2015 | 645, 655 | Griffel, Determination, 1994, 96 ff. | 328 |
| Gebhardt, Prozess, 2014, 117 ff. | 425 | Grommes, Sühnebegriff, 2006 | 394, 580 |
| Gehlen, Bild, 1948, 234 ff. | 161 | Gronke/Prechtl, Vernunft, Metzler Philosophie Lexikon, 2008.. | 575 |
| Gehlen, Mensch, 1950..... | 145, 161 | Gröschner / Kirste / Lembcke, Dogma, 2009 | 589 |
| Gehlen, Mensch, 1966..... | 328 | Gröschner / Kirste / Lembcke, Person, 2015 | 589 |
| Geismann, Recht, 2006, 3 ff. .. | 754 | Gröschner / Kirste / Lembcke, Würde, 2008 | 589 |
| Geller, Macht, 2006..... | 104 | Gröschner/Lembcke, Dignitas, 2009, 1 ff. | 597, 608 |
| Gennerich/ Strack, Sozialpsychologie, 2015, 417 ff. | 414 | | |
| Gerhard, Selbstbestimmung, 2004, 169 ff. | 389 | | |
| Gerhardt, Humanismus, 2012, 201 ff. | 56 | | |

| | |
|--|---|
| Groß /Tag / Thier, Menschenwürde, 2013, 697 ff.632 | Habermas, Theorie, 1981 342, 475, 778 |
| Grotius, De Iure (Schätzel), 1625/1950580 | Habermas, Universalpragmatik, 1976, 353 ff. 131, 215, 216, 660 |
| Grundmann, Einführung, 2008.109 | Habermas, Wahrheitstheorien, 1984, 127 ff. 144, 365 |
| Gulde, Tod, 2007311, 314 | Haft/Hilgendorf, Argumentation, 1993, 93 ff. 348 |
| Günther, Strafrechtswidrigkeit, 1983766 | Hallich, Utilitarismus, 2014, 75 ff. 542 |
| Guski, Antinomien, 2016, 77 ff.57, 543 | Hanekamp, Kulturkritik. 1996, 390 ff. 190 |
| Gutmann. Würde, 2010518 | Hanfling, Philosophy, 2000 454 |
| Häberle, Gott, 1987, 3 ff. 309, 472 | Hare, Freedom, 1973 548 |
| Häberle, Menschenbild, 1988 .445 | Harsanyi, behavior, 1977 553 |
| Häberle, Menschenwürde, 2004, § 22160, 288, 416 | Hart, Recht, 1971 771, 781 |
| Häberle, Verfassungslehre46 | Harth / Kessler / Leach, Group, 2008, 115 ff. 669 |
| Habermas, Bewusstsein, 2008, 26 ff.....218 | Hartmann, D., Handlungstheorie, 1996, 70 ff. 192, 526 |
| Habermas, Diskurs, 1985212 | Hartmann, D., Wissenschaft, 2012, 17 ff. 40 |
| Habermas, Diskurs, 1988131, 215, 660 | Hartmann, N., Ethik, 1962..... 543 |
| Habermas, Diskursethik, 1983350, 351, 364 | Hartung, Maß, 2003 132 |
| Habermas, Grenze, 2005, 216 ff.218 | Hasse, Überlieferung, 2013, 377 ff. 388 |
| Habermas, Grundlagen, 2009, 106 ff.....186, 219 | Hasselmann, Weltreligionen, 2002 327 |

| | |
|--|---|
| Hassemer, Einführung, 1990..777, 784, 792 | Hempel, Aspects, 1965 ..349, 351, 366 |
| Hassemer, Prävention, 1987, 257 ff.....765 | Henkel, Einführung, 1977..... 788 |
| Hassemer, Rechtfertigung, 1987, 175 ff.....766 | Henning, Kant, 2010, 331 ff. ..638 |
| Hattenhauer, Rechtsgeschichte, 2004307, 388, 397 | Hense, Staatsverträge, 2007, 115 ff. 309 |
| Haupt, Meister, 2006.....426 | Heper, Menschenwürde, 2013, 369 ff. 311 |
| Hauptmann, Psychologie, 1993765 | Heraclitus, Fragmente, 1983... 159 |
| Haus, Kommunitarismus, 2003.244 | Herdegen, Garantie, 2009, 92 ff. 609 |
| Haus, Religion, 2010, 39 ff. ...229, 234, 242, 244, 246 | Herodot, Historien, VIII 46 |
| Hegel (Hoffmeister), Grundlinien, 1820/199596, 99, 100, 394, 395, 400, 416, 522, 587 | Herold, Gehorsam, 2004, 302 ff. 549 |
| Hegel (Ilting), Vorlesungen, 1823/1974817 | Herold, Vormundschaft, 1993, 41 ff. 347 |
| Hegel (Michel/Moldenhauer), Vorlesungen, 1838/1970.....32 | Herrlich, Recht, 2012, 9 ff. 74 |
| Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1820 / 1995818 | Herzog, F., Prävention, 1987 ..817 |
| Heidbrink, Paternalism, 2015, 173 ff.....672 | Herzog, R., Gemeinwohl I, 1974, Sp. 248 ff. 537 |
| Heidbrink, Postliberalismus, 2015, 87 ff.....671 | Herzog, R., Gemeinwohl II, 1974, Sp. 256 ff. 537, 538 |
| Heinze, Sozialforschung, 2001157 | Hetzl, Dialektik, 2011, 389 ff. 212 |
| Heit, Einleitung, 2005, 7 ff.79 | Heyd, Giving, 2006, 149 ff. 290 |
| | Hilgendorf, Argumentationen, 1991 447 |

| | | | |
|---|---------------|--|--------------------|
| Hilgendorf, Konzeptionen, 2013, 195 ff..... | 26, 442, 443 | Höffe, Konfuzius, 2016, 1 ff.... | 70, 587 |
| Hilgendorf, Menschenwürde, 2013, 1047 ff..... | 271, 272 | Höffe, Kritik, 2015 ... | 33, 485, 486 |
| Hilgendorf, Naturalismus, 2003, 83 ff..... | 447 | Höffe, Menschenrechte, 1994, 119 ff. | 70, 376 |
| Hilpinen, Rationality, 1980 | 333 | Höffe, Menschenwürde, 2002, 141 ff.. | 597 |
| Hinkmann, Argumente, 2000, 185 ff..... | 70 | Höffe, Rechtsprinzipien, 1990 | 509, 543, 545, 547 |
| Hippel, Strafrecht I, 1925-1930 | 770 | Höffe, Sittlichkeit, 1974, 1348 ff. | 333, 342, 543 |
| Hobbes (Flathman / Johnston, /Norton), Leviathan, 1651/1997 | 804 | Höfling, Grundrechte, 2009, 111 ff. | 609 |
| Hobbes (Gawlik), Bürger, 1642/1959 | 510 | Hofmann, Entstehung, 2004, 171 ff. | 522 |
| Hobbes (Tönnies), Naturrecht, 1640/1926 | 510 | Hofmann, Menschenrechte, 2002, 31 ff. | 346, 347, 489 |
| Hobbes, Leviathan (reprinted), 1651/1962 | 508, 509, 649 | Hofmann, Perspektiven, 1995. | 445 |
| Hobbes, Leviathan, 1651..... | 509 | Hofmann, Recht, 2003, 377 ff. | 218 |
| Hoerster, D., Wirklichkeit, 1989, 145 ff..... | 394 | Hofstadter, Braid, 1984..... | 337 |
| Hoerster, N., Ethik, 1977 | 765 | Höhn, Zeit, 2009, 27 ff. | 246 |
| Höffe, Aristoteles, 2010 | 23 | Hollerbach, Grundlagen, 2001, § 138 | 472 |
| Höffe, Diskussionsbemerkung, 1978, 143 ff..... | 550 | Holz, Anthropodizee, 1982..... | 337 |
| Höffe, Hobbes, 2010 | 509 | Honneth, Idee, 2015..... | 732 |
| Höffe, Kant, 2007..... | 489 | Honneth, Recht, 2015 | 732 |
| | | Horkheimer/Adorno, Dialektik, 1944/1997 | 212, 347 |

| | | | |
|---|---------------------------|---|----------|
| Horn, N., Einführung, 2011 | 299 | Jäger, Makrokriminalität, 1989 | 792 |
| Hörnle, Kriminalstrafe, 2013 ... | 71, 294, 650 | Jakobs, Kriminalisierung, 1985, 735 ff. | 680 |
| Hörnle, Menschenwürde, 2008, 41 ff..... | 628 | Jakobs, Norm, 1997802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 813 | |
| Hörnle, Menschenwürde, 2015, 183 ff..... | 272 | Jakobs, Rezension, 1995, 585 f. | 815 |
| Hörnle, Würdekonzept, 2013, 91 ff..... | 628 | Jakobs, Schuld, 1976, 79 ff..... | 770 |
| Huber, Zivilreligionen, 2005..... | 91 | Jakobs, Stabilität, 1986, 30 ff. | 549 |
| Hübner, K., Wahrheit, 1985 | 475 | Janich, Emergenz, 2011 | 195 |
| Hübner, W., Mandeville, 1941, 275 ff..... | 787 | Janich, Erkenntnistheorie, 1996, 115 ff. | 192, 526 |
| Hüning, Naturzustand, 2001, 85 ff..... | 393 | Janis, crisis, 1986, 381 ff. | 287 |
| Husserl (Biemel), Krisis, 1935/1976 | 19, 131, 215, 438, 483 | Jantsch, Selbstorganisation, 1986 | 135 |
| Hutcheson, Inquiry, 1969, 164 ff. | 534 | Jarass/Pieroth, Grundgesetz, 2014 | 404, 597 |
| Imbusch/Zoll, Überlegungen, 1994 | 287 | Jescheck/Weigend, Strafrecht AT, 1996 | 778 |
| Iorio, Reasons, 2015, 61 ff..... | 671 | Joas, Entstehung, 1997 | 242 |
| Isensee, Gewissen, 1993, 41 ff. | 818, 821 | Joas, Menschenrechte, 2015 ... | 594 |
| Isensee, Zivilreligion, 2010, 36 ff. | 90 | Joas, Sakralität, 2011 | 186 |
| Jaeggi, Kritik, 2013 | 732, 734 | Joerden, § 34 Satz 2 StGB, 1991, 411 ff. | 772 |
| | | Joerden, Ebenen, 1988, 307 ff. | 534 |

| | | | |
|--|-----------------------|--|--|
| Joerden, Menschenwürde, 2013, 217 ff..... | 742 | Kant, r. Vernunft, 1787, AA.... | 37, 38, 95, 97, 337, 338, 339, 340, 380, 489 |
| Joerden, Menschenwürdeschutz, 2015, 75 ff..... | 597, 598, 681 | Kant, Religion, 1968..... | 350 |
| Joerden, Rechtsethik, 1982, 670 ff..... | 543 | Kant, Urteilskraft (Weischedel), 1975..... | 347 |
| Jünger, Gott, 1992 | 348 | Kapust, Menschenwürde, 2009, 269 ff. | 606, 613 |
| Kähler, Individualismus, 2014, 135 ff..... | 575 | Kargl, Friedenssicherung, 1996, 485 ff. | 549, 769 |
| Kähler, Norm-, Sach- und Präjudizargumente, 2013, 19 ff. | 684 | Kargl, Recht, 1999, 53 ff. | 802 |
| Kaiser, Widerspruch, 1999..... | 805, 806, 812, 813 | Käser, Animismus, 2004..... | 369 |
| Kant, Anthropologie, 1798, AA 21, 50 | | Kaspar, Quantentheorie, 2007, 151 ff | 152 |
| Kant, Beantwortung, 1784, AA 35, 516, 707 | | Kasper, Menschenbild, 1996, 465 ff. | 445 |
| Kant, Denken, 1786, AA..... | 21 | Kaufmann, A., Analogie, 1982 | 346, 358 |
| Kant, Frieden, 1795, AA. 327, 408 | | Kaufmann, A., Raum, 1972, 327 ff. | 767 |
| Kant, Grundlegung, 1785, AA .54, 94, 99, 380, 515, 516, 810 | | Kaufmann, A., Recht, 1988, 11 ff. | 159, 550 |
| Kant, Idee, 1784, AA. | 65 | Kaufmann, A., Recht, 1991 | 477 |
| Kant, Metaphysik, 1797, AA .394, 516, 517, 518, 580, 623, 754 | | Kaufmann, A., Theorie, 1985 . | 477 |
| Kant, Nachlass, Siebentes Convolut, AA..... | 37 | Kaufmann, A., Utilitarismus, 1994, 476 ff. 794, 795, 796, 797 | |
| Kant, p. Vernunft, 1788, AA...518 | | Kaufmann, A., Wandel, 1984 . | 788 |

| | |
|--|--|
| Kaufmann, A., Wissenschaftlichkeit, 1986, 425 ff.....164 | Kirchner, Theorie, 1997..... 533 |
| Kaufmann, M., Autonomie, 2014, 153 ff.....586 | Kirste, Ansätze, 2007, 177 ff. . 132 |
| Kaufmann, M., Menschenrechte, 2014, 15 ff.....586 | Kirste, Beitrag, 2008, 47 ff. 83 |
| Kaufmann, M., Ockham, 2010, 73 ff.....470 | Kirste, Dezentrierung, 2001, 319 ff. 814 |
| Kaufmann, M., Rechtsphilosophie, 1996.....349 | Kirste, Hermeneutik, 2015, 473 ff. 631 |
| Kaufmann, M., Willensfreiheit, 2011, 167 ff.....393 | Kirste, Menschenwürde, 2009, 175 ff. 53, 563, 564 |
| Keil, Handeln, 201597 | Kirste, Menschenwürde, 2013, 241 ff. 53, 531, 621 |
| Keil, Introduction, 2013, 149 ff.355 | Kirste, Recht, 2015, 65 ff..... 501, 562, 707 |
| Keil, Naturalismus, 2008, 192 ff.36 | Kirste, Rechtswissenschaft, 2015, 95 ff. 126 |
| Kekes, Rationality, 1973, 124 ff.333 | Kleger, Bürgerreligion, 2010, 133 ff. 240, 251 |
| Kelsen, Rechtslehre, 1960.....346, 807 | Kleger, Zivilreligion, 2008. 79, 92 |
| Kelsen, Theorie, 1979790 | Klein, Gewissensfreiheit, 1989, 479 ff. 416, 818 |
| Kemmerling, Person, 2011, 401 ff626 | Kleinig, Chapter, 1970, 197 ff.554 |
| Kersting, Philosophie, 1994392 | Klemme, Erkennen, 2014, 79 ff. 51 |
| Kersting, Theorien, 2000.....72 | Klever-Deichert, Prävention, 2006..... 409 |
| Kirchhof, Objektivität, 1989, 82 ff.....367 | Kliemt, E./Kliemt H., Schutz, 1981, 171 ff. 765, 783 |
| | Kliemt, H., Zustimmungstheorien, 1980 549, 550 |
| | Klug, Thesen, 1968, 103 ff. 164 |

| | |
|--|--|
| Kluxen, Normen, 1999, 17 ff. .540 | Konersmann, Vorwort, 2014, 7 ff.45 |
| Knapp, Vernunft, 2010, 286 ff.259 | Koriath, Brett, 1998, 250 ff. ... 765 |
| Kneale, W./Kneale, M., Development, 1984348 | Koriath, Streit, 2004, 49 ff..... 815 |
| Koch, A., Einheit, 2011, 177 ff.165 | Körtner, Menschenwürde, 2013, 321 ff. 123, 620 |
| Koch, A., Persons, 2010, 323 ff.71 | Koslowski, Gemeinwohl, 1999 538, 539 |
| Koch, A., Realismus, 2012, 93 ff.40 | Koslowski, Kultur, 1988 136, 160, 183, 417 |
| Koch, A., Realismus, 2016484 | Krämling, Rolle, 1985 347 |
| Koch, A., Sein, 2000, 140 ff. ..151 | Kriele, Einführung, 1990 544 |
| Koch, A., Subjektivität, 2002, 179 ff.....153, 625 | Kronenberg, Verfassungspatriotismus, 2009 186 |
| Kohlberg, Psychologie, 1997 ..143 | Kronfeldner / Roughly / Töpfer, Work, 2014..... 407 |
| Köhler, M., Fahrlässigkeit, 1982817 | Krüger, H.-P. Leben, 2013, 123 ff. 734 |
| Köhler, M., Strafrecht AT, 1997817 | Krüger, H.-P., Embodiment, 2013, 35 ff 734 |
| Köhler, W., Geschichte, 1979 .534 | Krüger, H.-P., Unergründlichkeit, 2015, 11 ff 731 |
| Koller, Rechtfertigung, 1987, 4 ff.548, 549 | Kucharek, Tränen, 2005, 15 ff. 316 |
| Koller, Theorien, 1986, 7 ff. ..549, 550 | Kues, ignorantia, 1440/1932... 794 |
| Konersmann, Einleitung, 2012, 1 ff.....117, 118, 121, 122 | Kues, pace, 1453/1989, 705 ff.378 |
| Konersmann, Unruhe, 201568 | Kuhlmann, Letztbegründung, 1985 164, 427, 447 |

| | | | |
|---|--------------------|--|---------------|
| Kuhlmann, M., Quantum Field Theory, 2014..... | 152 | Küper, Grundfragen, 1979 | 766 |
| Kuhlmann, W., Letztbegründung, 1985 | 152 | Küpper, Strafen, 2003, 53 ff. .. | 765 |
| Kuhlmann, W., Ort, 2008, 129 ff. | 44 | Kwun, Entwicklung, 1963 | 346 |
| Kuhn, Structure, 1970 | 41 | Ladeur, Staat, 2006 .. 82, 309, 415, 514 | |
| Kühne, Da., Kulturrelativismus, 2007, 189 ff..... | 70, 376 | Lakoff / Johnson, Leben, 2011 | 291 |
| Kühnlein, Einleitung, 2010, 9 ff. | 246 | Lamnek, Theorien, 2014..... | 225 |
| Kühnlein, Exodus, 2010, 361 ff. | 218, 226, 246, 691 | Lampe, Menschenbild, 1985, 9 ff. | 537 |
| Kühnlein, Religion, 2008 | 255, 322 | Lang/Stahl, Howlers, 1969, 562 ff. | 554 |
| Kühnlein, Vernunftreligion, 2009, 524 ff..... | 246 | Langbehn, Philosophie, 2014, 137 ff | 27 |
| Küng, Projekt, 1990 .. 70, 326, 375 | | Lehmann, Recht, 1983 | 532 |
| Kunig, Dogma, 2009, 121 ff. .. | 609 | Leibniz, Abhandlungen, 1962. | 367 |
| Kunig, Rechtsstaatsprinzip, 1986 | 544 | Leipziger Kommentar, StGB, 2006..... | 762 |
| Kunig, Verfassungsrecht, 2002, 34 ff..... | 102 | Leisner, Volk, 2005 | 82 |
| Künne, Gegenstände, 2007 | 357 | Lenk, Vielfachwesen, 2010 ... | 134, 135, 136 |
| Kunz, Kriminologie, 2008..... | 816 | Leutheusser-Schnarrenberger, Leitkultur, 2008..... | 186 |
| Kunz, Strafe, 2004, 71 ff..... | 816 | Levin, Remarks, 1969, 291 ff. | 554 |
| Künzli, Rigidität, 2001 | 413 | Levine, leaving out, 1993 | 102 |
| Küper, Differenzierung, 1987, 315 ff..... | 766 | Levine, Versuch, 1994 | 400 |
| | | Levy, Establishment, 1994 | 308, 675 |

| | |
|---|--|
| Liebsch. Lebensformen, 2001 731, 733 | Lowery / Knowles / Unzueta, inequity, 2007, 1237 ff. 669 |
| Lindemann, Gewalt, 2015, 501 ff.510 | Lübbe, H., Dezisionismus, 1978, 61 ff..... 343 |
| Lindemann, Menschenwürde, 2013, 419 ff.169, 171, 524, 526, 568 | Lübbe, W., Aggregationsproblem, 2013, 201 ff. 772 |
| Link, Staat, 2006, 257 ff.....289 | Luckmann, Religion, 1967 178 |
| Lipgar, Experiences, 1998, 25 ff.669 | Lüderssen, Funktion, 1979, 54 ff. 770 |
| Liszt, Zweckgedanke, 1883, 1 ff.769 | Luf, Menschenwürde, 1998, 307 ff. 304 |
| Llompert, Rechtsgeltung, 2003, 971 ff.....348 | Luf, Menschenwürde, 2004, 82 ff. 517 |
| Lobkowicz, Person, 1995, 39 ff.71 | Luhmann, Codierung, 1988, 337 ff. 159, 225 |
| Locke (Euchner/Hoffmann, H.), Abhandlungen, 1690/1967...510 | Luhmann, Grundrechte, 1965 520, 524 |
| Locke (Laslet), Second Treatise, 1690/199386, 510, 511, 514, 686 | Luhmann, Kultur, 1995, 31 ff. 407 |
| Locke, Letter, 1689241 | Luhmann, Recht, 1993..... 522 |
| Lohmann, Menschenwürde, 2013, 179 ff.....743, 745, 746 | Luhmann, Rechtssoziologie, 1987 52, 156 |
| Lohmann, Menschenwürde, 2015, 15 ff.....610 | Luhmann, Religion, 2002 185 |
| Lorenzen, Lehrbuch, 1987164 | Luhmann, Systeme, 1994 148 |
| Lotter, Rechtsprechung, 2006 ..86, 511 | Luhmann, Vertrauen, 2000 138 |
| Lotter, Scham, 201288 | Lumsden/ Wilson, Fire, 1983 ... 42 |
| | Lumsden/ Wilson, Genes, 1981 42 |
| | Lumsden/Wilson, Fire, 1983 . 134, 150, 446 |

| | |
|---|--|
| Lumsden/Wilson, Genes, 1981135, 150, 446 | Maldeghem, Evolution, 1998 150, 446 |
| Lutz-Bachmann, Konstellation, 2015, 79 ff.....91, 92, 210, 246, 267 | Mall, Philosophie, 2000, 124 ff. 70, 376 |
| Luzón Peña, Beziehung, 1995, 97 ff.....767 | Mandelbaum, Interpreting, 1968, 35 ff.554 |
| Lyons, Grenzen, 1975, 163 ff. 781 | Mangoldt/Klein/Starck, Grundgesetz, 2010.....287, 472, 473 |
| Maaser, Rezension, 2014, 1 ff.734 | Marcic, Gottesbild, 1961/62, 425 ff.346 |
| MacCromack, School, 2006, 59 ff.....424 | Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff. 159, 345, 346 |
| Machiavelli, Prince, 1513/ 1950655 | Margalit, Society, 1996..... 628 |
| Machiavelli, Principe (Merian- Genast), 1513/1961344 | Margolis, Utilitarianism, 1967, 179 ff.554 |
| Mackie, Ethik, 1983772, 779 | Marx/Engels, Ideologie, 1845– 1846/1971543 |
| Mahlmann, Recht, 2012, 47 ff. 56, 306, 575 | Maturana/Valera, Autopoesis, 1980 73 |
| Mahlmann, Rechtsphilosophie, 2015572, 708 | Maturana/Valera, Erkennen, 1987 380 |
| Mährlein, Volksgeist, 2000 85, 99, 588 | Maunz/Dürig, Grundgesetz, 2016537, 597 |
| Maier, Doppelgesicht, 2004 ...179, 580 | Maxwell, Ethics, 1951, 242 ff. 787 |
| Maier, H., Religionen, 1997, 299 ff.....92 | Mayer-Maly, Rechtsphilosophie, 2001 443 |
| Maihofer, Natur, 1965, 52 ff. ...346 | McDowell, Auffassungen, 2008, 21 ff. 20 |
| Malanczuk, Repressalie, 1985, 293 ff.....412 | Melanchthon (Bretschneider), Corpus, 1834-1860 390 |

| | | | |
|--|-----------------------|---|----------|
| Melanchthon (Stupperich), Werke, 1951 ff. | 390 | Möller, Menschenrechte, 1999, 199 ff. | 492 |
| Menke, Theorie, 2013, 301 ff. | 100 | Mommsen, Nationalsozialismus, 1997, 173 ff. | 92 |
| Mensch, Violence, 2008, 285 ff. | 649 | Mong Dsi (Wilhelm), Lehrgespräche, 1982 ... | 492, 493 |
| Merker, Ethik, 2008, 135 ff..... | 61 | Montenbruck, Abwägung, 1989 | 783 |
| Mertens, Wollen, 2014, 227 ff. . | 82 | Montenbruck, Höchststrafe, 2011, 375 ff. | 616 |
| Messner, Gemeinwohl, 1961... | 788 | Montenbruck, In dubio, 1985 | 145, 745 |
| Mezger, Strafrecht, 1949 | 111 | Montenbruck, Menschenwürde- Idee, 2016 | 481 |
| Mieth, Menschenwürde, 2013, 349 ff..... | 620 | Montenbruck, Naturrecht, 2010, 135 ff. | 335 |
| Milgram, Milgram-Experiment, 1974 | 237 | Montenbruck, Präambel- Humanismus, Zivilreligion I, 2015 27, 31, 57, 59, 78, 79, 150, 271, 319, 323, 369, 441, 457, 460, 659, 679, 740, 763 | |
| Mill, Freiheit, 1859/1987 | 795 | Montenbruck, Strafrechtsphilosophie, 2010 | 320, 792 |
| Mill, Liberty, 1859/1988 | 653 | Montenbruck, Vorverständnis, 2010/2013, VII ff..... | 425 |
| Mill, Utilitarianism, 1863/1975 | 534, 545, 546, 554 | Montenbruck, Wahlfeststellung, 1976 | 367 |
| Mill/ Birnbacher, Utilitarismus, 1976Mill,..... | 545 | Montenbruck, Western Anthropology, 2010..... | 86, 511 |
| Mirandola (Baumgarten/Buck), Würde, 1486/1990 | 388, 501, 502, 503 | Montenbruck, Wie Du mir..., 1995, 13 ff. | 394 |
| Mittenzwei, Rechtsverständnis, 1988 | 534, 543, 544, 548 | | |
| Mohr, Begriff, 2001, 103 ff..... | 518 | | |
| Mohr, Einleitung, 2001, 25 ff. | 484 | | |
| Mohr, Emergenzen, 2014 .. | 42, 195 | | |

| | |
|---|--|
| Montenbruck, Zeit, 1996, 649 ff.427 | Münkler, Krieg, 2002 345 |
| Montenbruck, Zivile Versöhnung, Zivilreligion II, 2016.....80, 286, 300, 319, 330, 381, 382, 383, 423, 442, 497, 581 | Muñoz Conde, Putativnotwehr, 1995, 213 ff. 767 |
| Montenbruck, Zivilisation, 2010 83, 99, 103, 104, 125, 328, 435, 438, 444, 446, 449, 522, 538, 741, 754 | Narveson, Utilitarianism, 1967, 62 ff. 554 |
| Montesquieu, Geist (Forsthoff), 1748/195185 | Naucke, Kant, 1962 770 |
| Moraw, Integration, 1998, 7 ff.417 | Nettesheim, Garantie, 2005, 71 ff. 600 |
| Morlok, Erkenntnisse, 2008, 27 ff.74 | Neumann, Argumentationslehre, 1986 349, 351 |
| Moser, Comment, 1963, 308 ff.554 | Neumann, Methodendualismus, 2015, 25 ff. 113, 347 |
| Müller, A., Religion, 1990, 285 ff. 179 | Nida-Rümelin, Begründung, 1994, 306 ff. 366 |
| Müller, J., Menschenwürde, 2011, 99 ff.....618 | Nida-Rümelin, Freiheit, 2012, 371 ff. 454 |
| Müller, J., Menschenwürde, 2012600, 601 | Nida-Rümelin, Humanismus, 2006 31 |
| Müller, J., Verständnis, 2003, 311 ff.....85 | Nida-Rümelin, Naturalismus, 2010 56, 306 |
| Münch, I./Kunig, Grundgesetz, 2012287, 288, 309, 404, 472, 597, 764 | Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff. 107, 112, 540, 731 |
| Münch, R., Dynamik, 1998103, 417 | Niederberger, Man, 2015, 513 ff. 501 |
| Münkler, Einleitung, 1996, 7 ff.219 | Niederberger, Rights, 2014, 75 ff. 585 |
| | Nietzsche, Genealogie, 1887/1890 209 |
| | Nietzsche, Götzen-Dämmerung, 1889/1890 208 |

| | |
|--|---|
| Nietzsche, Gut, 1886/1977, 563 ff.....543 | Pawlik, Volk, 2006, 269 ff..... 754 |
| Nijenhuis, Calvin, 1981, 568 ff.390 | Pawlowski, Probleme, 1989, 13 ff.475 |
| Noguchi, Kampf, 2005291, 418 | Pawlowski, Schutz, 2000, 9 ff.461 |
| Noll, Schuld, 1966, 219 ff.....770, 783 | Peirce, Prolegomena, 1906, 530 ff. 357 |
| Nussbaum, Emotionen, 2014 ...85, 668, 687 | Perler, Faculties, 2013, 9 ff..... 20, 483 |
| Nussbaum, Equity, 1999.....649 | Peters, Rationalität, 1991 342, 365 |
| Ockenfels, Religion, 2004, 175 ff.406 | Petev, Rationalität, 2000, 111 ff. 342 |
| Odparlik / Kunzmann, Vorwort, 2007, 1 ff.....272 | Pettit, Republicanism, 1997 655 |
| Oechsler, Gerechtigkeit, 1997.291 | Peucker, 2006, 235 ff..... 382 |
| Oefsti, Natur, 2008, 58 ff.44 | Pfordten, Individualismus, 2004, 321 ff. 568 |
| Oevermann/Franzmann, Religiosität, 2006, 49 ff.181 | Pfordten, Kohärenz, 2012, 111 ff. 112, 113, 350 |
| Ott, Sittlichkeit, 2016, 150 ff. .717 | Pfordten, Menschenwürde, 2016 488, 495, 500, 503, 506, 507, 522, 585, 627, 707 |
| Papageorgiou, Sicherheit, 1990, 324 ff.....534 | Pfordten, Rechtsethik, 2011..... 58 |
| Papier, Bundesverfassungsgericht, 2004, 411 ff..... 101 | Pfordten, Rechtsphilosophie, 2013 ... 32, 35 |
| Pascal (Kunzmann), Gedanken, 1640/1997504 | Pfordten, Würde, ohne Jahr 54, 516 |
| Pasemann, Repräsentation, 1996, 42 ff.150 | Philipps, Rousseau, 2002, 319 ff. 42 |
| Pauen, Natur, 2016.....521 | Piaget, Urteil, 1983 143 |
| | Pieper, Hinführung, 1958 346 |

| | | | |
|---|-----------------------|---|--------------------------------------|
| Pinker, Stoff, 2007/2014 | 73 | Pothast, Unzulänglichkeit, 1987 | 304, 777 |
| Pitz, Verfassungslehre, 2006..... | 81 | Powell, Inequality, 2005, 508 ff. | 669 |
| Platon, Gastmahl (Susemihl), 1940 | 489 | Preu, Vices, 1963, 553 ff. | 787 |
| Platon, Kratylus (Schleiermacher), 1857 | 488 | Preuß, Verantwortungen, 1984 | 416, 818 |
| Platon, Nomoi (Eigler), 1990 .. | 389 | Prigogine, Sein, 1988 | 135 |
| Platon, Parmenides (Eigler), 1990, 195 ff..... | 389 | Pufendorf, jure naturae, 1672/1998 | 505 |
| Platon, Phaidon (Eigler), 1990, 1 ff..... | 389, 487 | Quaritsch, Souveränität, 1986. | 398 |
| Platon, Politeia (Eigler), 1990 | 136, 402, 463, 753 | Quine, Standpunkt, 1979 | 52 |
| Platon, Sophist (Schleiermacher), 1807 | 38, 488 | Radbruch, Rechtsphilosophie, 1932/2003 | 57, 113, 321, 347, 593, 808 |
| Platon, Timaios (Zekl), 1992 | .460, 487 | Randelzhofer, Friedensbegriff, 1979, 13 ff. | 411 |
| Popitz, Präventivwirkung, 1968 | 826 | Randelzhofer, Staatsgewalt, 2004, § 17 | 398 |
| Popper / Eccles, Ich, 1982..... | 57 | Rapp, pathos, 2005, 403 f. | 124 |
| Popper, Erkenntnis, 1984 | 349, 351, 366 | Rawls, Justice, 2001 | 826 |
| Popper, Logik, 1989 | 349, 351, 366 | Rawls, Regelbegriffe, 1992, 96 ff. | 772 |
| Popper, Vermutungen, 1996 .. | 349, 351, 366 | Rawls, Theorie, 1993 | 291, 518, 548, 549, 649, 780, 795 |
| Posth, Urvertrauen, 2007..... | 142 | Recki, Technik, 2013, 287 ff. ... | 27 |
| Pothast, Rechtfertigungselement, 1998, 135 ff..... | 304 | Reese-Schäfer, Denken, 2010, 105 ff. | 252 |

| | |
|---|--|
| Regge, Kriminalstrafe, 1989, 227 ff.....770 | Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff. 103, 307, 409 |
| Reiniger, Metaphysik, 1984794 | Romano, Strafwürdigkeit, 1995, 107 ff. 767 |
| Rensmann, Werteordnung, 2007592 | Rorty, Pragmatismus, 2005, 76 ff. 115, 647, 660 |
| Renzikowski, Wertungswidersprüche, 1992, 159 ff.....164 | Rorty, Spiegel, 1979/1981 777 |
| Rethmann, A.-P., Nutzen, 2000, 113 ff.....328 | Rosa, H., Resonanz, 2016 42, 196, 198, 199, 200, 201, 203, 204 |
| Rethmann, Bewusstsein, A., 2015, 513 ff.....583 | Rosa, M., Funktion, 1995, 183 ff. 767 |
| Rickert, Grenzen, 1896 /1929 ...51 | Rosenberg, Mandeville, 1963, 183 ff. 787 |
| Ridley, Biologie, 1999417 | Rotberg, States, 2003, 1 ff. 104 |
| Riegel, Confucius, 2013426 | Roth, Mensch, 1993, 55 ff. 435 |
| Riesebrodt, Cultus, 2007 173, 175, 328, 329 | Rothhaar, Menschenwürde, 2015 607, 821 |
| Riesebrodt, Rückkehr, 2000...172, 217 | Rottleuthner, Ungerechtigkeiten, 2008 159, 225 |
| Rilinger, Recht, 1997, 418 ff...808 | Rousseau, Gesellschaftsvertrag (Brockard), 1762 / 199683, 537, 584 |
| Ritter, Moralität, 1977, 301 ff. ..99 | Rousseau, Gesellschaftsvertrag (Denhardt), 1762 / 1880 .. 79, 93 |
| Robertson / Atkins, Essential, 2013357 | Roxin, Diskussion, 1979, 279 ff. 770, 771, 783 |
| Rödiger, Sprung, 2009218 | Roxin, Strafrecht AT I, 2006 . 111, 765, 766, 778 |
| Röhl, K./Röhl, H., Rechtslehre, 2008304, 447 | Roxin, Überlegungen, 1973, 316 ff. 783 |
| Rohr, Grundlagen, 2001380 | |

| | |
|--|---|
| Rückert, Hermeneutik, 2001, 287 ff.....444 | Schafer / Crichlow, Antecedents, 1996, 41 ff. 652 |
| Ruse, Sociobiology, 1979557 | Schäfer, R., Zweifel, 2006 19, 483 |
| Ruske, Schuld, 2011.....681 | Schäfer/Ott, Lehrbuch, 2013... 532 |
| Russell, Philosophie, 1945/199233, 58, 81, 86, 90 | Schapp, Bemerkungen, 1997, 159 ff. 550 |
| Ryan, Mill, 1966, 422 ff.....554 | Schapp, Freiheit, 1994 509 |
| Ryfel, Grundprobleme, 1969..527, 601 | Scheel, Religionsfreiheit, 2007 308 |
| Sachs, Grundgesetz, 2014473 | Scheffler, Freund- und Feindstrafrecht, 2006, 123 ff. 652 |
| Sachs, Verfassungsrecht, 2003404 | Schelling, Werke, 1856-1861 .475 |
| Saguy / Dovidio / Pratto, Contact, 2008, 432 ff.....669 | Schelsky, Soziologen, 1980, 77 ff. 72 |
| Sakmann, Mandeville, 1897....787 | Schiemann, Natur-Kultur, 2004, 64 ff 56 |
| Saliger, Feindstrafrecht, 2006, 756 ff.....680 | Schild, Lehre, 1989, 146 ff. 765 |
| Saliger, Menschenwürde, 2013, 265 ff.....706, 763 | Schild, Person, 1989, Sp. 322 ff. 814 |
| Sander, Sinn, 201234 | Schindehütte, Zivilreligion, 2006 301 |
| Satzger/Wessels/Beulke, Strafrecht AT, 2015558 | Schleifer McCormick, Believing, 2015 109 |
| Sauter, Willensfreiheit, 2013.....57 | Schluchter, Analyse, 1979 391 |
| Savigny, System, 1840.....444 | Schmidt, Th. / Pitschmann, Religion, 2014 466 |
| Schaber, Bedeutung, 2015.....628 | |
| Schaber, Recht, 1989.....99 | |
| Schaede / Moss, Einleitung, 2015414 | |

| | |
|--|--|
| Schmidt-Aßmann, Verfassungsfragen, 2015, 81 ff.414 | Schünemann, Funktion, 1984, 153 ff. 767 |
| Schmitt, Hüter, 1931101 | Schünemann, Menschenbild, 2002, 3 ff. 446 |
| Schmitt, Theologie, 1979349 | Schwacke/Schmidt, Staatsrecht, 2007 397 |
| Schneider, Wirtschaftssanktionen, 1999412 | Schwartzländer, Autonomie, 1981, 20 ff. 350 |
| Schnieder, Truth-functionality, 2008, 64 ff.....64 | Schwartzländer, Mensch, 1968. 350 |
| Scholz, Grundgesetz, 1998, 11 ff.125 | Schweer, Vertrauen, 2003, 323 ff 149 |
| Schöneborn, Schuldprinzip, 1976, 349 ff.....771 | Schwemmer, Cassirer, 1997 ... 124 |
| Schönke/Schröder, StGB, 2010767 | Schwintowski, Theorie, 1998, 581 ff. 532 |
| Schönke/Schröder, StGB, 2014762 | Schwitzgebel, Belief, 2015, 1 ff. 25 |
| Schramme, Ambivalent, 2014, 27 ff.....68 | Searle, Mystery, 1992 131, 215, 660 |
| Schramme, Empathie, 2013, 621 ff.....50 | Seel, Vernunft, 2008, 238 ff 44 |
| Schreiber, Gesetz, 1976.....770 | Seelmann / Demko, Rechtsphilosophie, 2014 567, 599, 716, 723, 743 |
| Schreiber, Gewissen, 1993, 29 ff.416, 818, 821 | Seelmann, Anerkennungsverlust, 1995 815 |
| Schröder, Verantwortlichkeit, 525 ff.....412 | Seelmann, Rechtsphilosophie, 2010 364 |
| Schröer, Seelenlehre, 2010, 17 ff.498 | Seelmann, Rechtswissenschaft, 2007, 121 ff. 51, 52, 321 |
| Schulze, Gemeinnutz, 1987....787, 788 | Seelmann, Straftheorie, 1979, 687 ff. 815 |

| | | | |
|--|--------------------|--|-------------|
| Seher, Liberalismus, 2000..... | 650 | Sorabji, Animal, 1993, 267 ff. .. | 124 |
| Sellers, Introduction, 2007, 1 ff. | 562 | Sorabji, Intentionality, 1992, 195 ff. | 124 |
| Selznick, Persuasion, 2002..... | 245 | Sorgner, Humanism, 2010, 1 ff. | 271 |
| Sen, Choice, 1970 | 553 | Spaemann, Weltethos, 1996, 891 ff. | 327 |
| Senghaas, Frieden, 2004 | 402 | Specht, Vernunft, 1984, 70 ff. 341, 343 | |
| Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff. | 402 | Spence, Psychology, 1986, 18 ff. | 554 |
| Siep, Hobbes, 2012, 105 ff..... | 101 | Spinoza, Tractatus, 1979..... | 804 |
| Siep, Staat, 2015..... | 100, 101 | Spitzley. Autonomy, 2007, 289 ff. | 603 |
| Simmel, Soziologie, 1908/1992 | 103, 138, 140, 409 | Sprigge, Reply, 1965, 264 ff... | 781 |
| Singer, M, Generalization, 1961 | 548 | Stammler, Bienenfabel, 1918 . | 787 |
| Singer, P., Animal, 1975 . | 271, 272 | Starck, Grundlagen, 2004, 556 ff. | 583 |
| Sloterdijk, Kinder, 2014 | 25, 214 | Steenblock, Kultur, 2002, 282 ff.. | 160 |
| Sloterdijk, Leben, 2009 | 147 | Stegmüller, Erklärung, 1983.. | 108, 647 |
| Smart, Utilitarismus, 1975, 121 ff. | 772 | Steigleder, Würde, 2014, 191 ff | 629 |
| Smid, Einführung, 1991 | 32 | Stein/Buttlar, Völkerrecht, 2012 | 398 |
| Smith, Inquiry, 1976 | 787 | Stein/Frank, Staatsrecht, 2010 | 404 |
| Smith/Sosa, Utilitarianism, 1969 | 554 | Steinmetz, Calvin, 1991, 142 ff. | 390 |
| Sodan, Grundgesetz, 2015..... | 522 | | |
| Sommer, Gewalt, 1998, 206 ff. | 287 | | |

| | |
|--|---|
| Sternberger, Verfassungspatriotismus, 1990186 | Swomley, Liberty, 1987 .308, 675 |
| Stiller, Aristoteles, 2014.....23 | Sykes/Matza, Techniken, 1979, 360 ff.236, 792 |
| Stocker, Mill, 1969, 276 ff.554 | Tammelo, Natur, 1963, 236 ff.346, 358 |
| Stoecker / Neuhäuser, Erläuterungen, 2013, 37 ff ..272, 500, 504, 507, 508, 623, 715 | Tammelo, Philosophie, 1982 ..794 |
| Stoecker, Philosophie, 2014, 19 ff.....642 | Tammelo, Ungerechtigkeit, 1980, 30 ff.794 |
| Stoellger, Fremdwahrnehmung, 2006, 367 ff.....613 | Taylor / Schulte, Zeitalter, 2009261, 263, 264 |
| Stollberg-Rilinger, Kulturgeschichte, 2005, 9 ff.407 | Taylor/Schulte, Quellen, 1996196, 255, 257 |
| Stolleis, Staat, 1990.....344 | Taylor/Schulte, Unbehagen, 1995259 |
| Stratenwerth, Problem, 1957...347 | Tenbruck, Werk, 1975, 663 ff.391 |
| Stratenwerth, Stellungnahme, 1976, 21 f.783 | Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006473 |
| Straub, Eduard Sprangers, 2003, 217 ff.....732 | Theisen, Überdehnung, 2014...31, 160 |
| Stroll, Fallacy, 1965, 385 ff. ...554 | Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff.603 |
| Stuckenberg, Vorstudien, 2007.74 | Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff.507, 516, 597 |
| Suppe, Grund- und Menschenrechte, 2004387 | Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff.626 |
| Sutor, Theorien, 2004, 205 ff. ...72 | Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff.633 |
| Sutter, Maschinen, 1988.....45 | Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff.634 |
| Swann / Gómez / Seyle / Morales / Huici, Identity, 2009, 995 ..669 | |

| | | | |
|---|---------------------------------|---|-------------------------|
| Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff..... | 637 | Walter, Neurophilosophie, 1999 | 151 |
| Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff..... | 702 | Walz, Begriff, 2005, 96 ff..... | 407 |
| Thiele, U., Verfassung, 2008 .100, 587 | | Walzer, Kritik, 1996 | 256 |
| Tiedemann, Menschenwürde, 2007 | 492, 493, 592, 626, 639 | Walzer, Sphären, 1992..... | 551 |
| Tomasello, Cooperate, 2009 | 42 | Walzer, Toleranz, 1998..... | 310 |
| Tomuschat, Repressalien, 1973, 179 ff..... | 412 | Warnock, Introduction, 1962.. | 554 |
| Topitsch, Heil, 1990..... | 290 | Wasmuht, Friedensforschung, 1992 | 287 |
| Trapp, Utilitarismus, 1988 | 364, 553, 554, 556, 557, 781 | Weber, Aufsätze, 1922/1988 .. | 291 |
| Tschentscher, Konsensbegriff, 2002, 43 ff..... | 365, 427 | Weber, Entstehung, 1922/1948, 170 ff. | 105 |
| Uhle, Codex, 2007, 33 ff..... | 309 | Weber, Schriften, 1921/1968.. | 391 |
| Uhle, Staat, 2004 | 510 | Weber, Studien, 1906/1985, 215 ff. | 160, 417 |
| Valerius, Menschenwürde, 2013, 292 ff..... | 213, 226 | Weber, Wirtschaft, 1922/1976 | 105, 342, 418 |
| Valerius, Menschenwürde, 2013, 292 ff..... | 301, 634 | Weber, Wissenschaft, 1919/1988, 583 ff. | 210 |
| Verdross, Rechtsphilosophie, 1963 | 346 | Weinberger, Konsens, 1981, 147 ff. | 551 |
| Vogelsang, Geschichte, 2014.. | 425 | Weinberger, Moral, 1993, 243 ff. | 789, 790, 791, 792, 793 |
| Vollmer, Erkenntnistheorie, 1998 | 57 | Weinberger, Rechtslogik, 1989 | 108, 647 |
| Vollmer, Gott, 2010, 7 ff..... | 56, 98, 152 | Weinfurter, Welt, 2005, 1 ff. .. | 316 |
| | | Wellmer, Adorno, 1985, 135 ff. | 353 |

| | | | |
|---|---------------|--|-----|
| Wells, Geschichte, 1948..... | 348 | Winkler, Prägnanz, 2013, 219 ff. | 133 |
| Welzel, Abhandlungen, 1975.. | 346 | Wittekind, Persistenz, 261 ff. 256, 257, 258 | |
| Welzel, Naturrecht, 1962/1980 | 346 | Wolf, Würde, 2015, 195 ff..... | 272 |
| Werle, Völkerstrafrecht, 2010, 129 ff..... | 412 | Wolff, Abgrenzung, 1987, 137 ff. | 817 |
| Wesche, Würde, 2015, 41 ff. .590, 618 | | Wulf, Anthropologie, 2009..... | 337 |
| Wesel, Geschichte, 2014...74, 437 | | Wurmser, Maske, 1993..... | 415 |
| Westerkamp, Formen, 2014, 1 ff. | 674 | Würtenberger, Auslegung, 2001, 223 ff. | 406 |
| Westerkamp, Pragmatismus, 2014, 295 ff..... | 536 | Wurth, Erarbeitung, 1989, 21 ff. | 287 |
| Westerkamp, Sachen, 2014..... | 153 | Zabel, Autonomie, 2015, 525 ff. | 569 |
| Westerkamp, Via, 2006..... | 351 | Zaczyk, Gesellschaftsgefährlichkeit, 1990, 113 ff. | 394 |
| Wiener, Persönlichkeit, 1987, 92 ff..... | 304 | Zaczyk, Unrecht, 1989..... | 817 |
| Wieser, Erfindung, 1998 | 417 | Zartman, Introduction, 1995, 1 ff. | 104 |
| Willaime, Zivilreligion, 1986, 147 ff..... | 308 | Ziekow, Eigenverantwortung, 2004, 189 ff. | 372 |
| Willaschek, Inkompatibilismus, 2008, 397 ff..... | 47 | Ziemke, Selbstorganisation, 1991, 25 ff..... | 135 |
| Willaschek, Kant, 2015, 133 ff. 25 | | Zimbardo/Ruch, Psychologie, 1978..... | 236 |
| Wils, Signatur, 2010, 15 ff.246, 256 | | Zippelius, Rechtsphilosophie, 2011 | 112 |
| Wilson, Sociobiology, 1978.... | 437 | | |
| Wingert, Gründe, 2012, 179 ff. | 107, 109, 540 | | |

| | |
|---|---|
| Zippelius, Staatslehre, 2010 ...289, 397 | Zoglauer, Normenkonflikte, 1998 366 |
| Zippelius, Wesen, 2012.....708 | Zöllner, Menschenbild, 1996, 123 ff. 348, 443 |
| Zoglauer, Modellübertragung, 1994, 12 ff.45, 52 | |

Literaturverzeichnis

- Acham, Rationalitätskonzeptionen, 1984, 32 ff.** Acham, Karl,
Über einige Rationalitätskonzeptionen in den Sozialwissenschaften, in: Schnädelbach, Herbert (Hrsg.), Rationalität, 1984, 32 ff.
- Adams, Theorie, 2004** Adams, Michael,
Ökonomische Theorie des Rechts: Konzepte und Anwendungen, 2. Aufl. 2004
- Adorno, Dialektik, 1977** Adorno, Theodor W.,
Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit, Gesammelte Schriften, Band 6 (1973), 2. Aufl. 1977
- Agamben, Homo, 1998** Agamben, Giorgio,
Homo sacer, Sovereign Power and Bare life, Heller-Roazen, Daniel (Übrs.), 1998
- Ahrens, Menschenwürde, 2013, 447 ff.** Ahrens, Jörn,
Menschenwürde aus kulturwissenschaftlicher Sicht, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 447 ff.
- Albert, Traktat, 1980** Albert, Hans,
Traktat über kritische Vernunft, 4. Aufl. 1980
- Albert, Wissenschaft, 1982** Albert, Hans,
Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, 1982
- Alexy, Argumentation, 1991** Alexy, Robert,
Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung (1983). Nachwort: Antwort auf einige Kritiker, 2. Aufl. 1991
- Alternativ-Kommentar, GG, 1989** Azzolla, Axel, et al. (Bearb.)
Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (Alternativ-Kommentar), 2. Aufl., Band I, Band II, 1989
- Ambos, Emotionen, 2005, 9 ff.** Ambos, Claus,
Mit Ritualen Emotionen steuern, in: Ambos, Claus/Holz, Stephan/Schwedler, Gerald/Wenigfurter, Stefan (Hrsg.), Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute, 2005, 9 ff.
- Anderson, Physics, 1995, 6653 ff.** Anderson, Philip W.,
Physics: The opening to complexity, Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, Vol. 92 (1995), 6653 ff.

- Anter, Weber, 2014** Anter, Andreas,
Max Weber als Diagnostiker der Moderne. Entzauberung und Berechenbarkeit, 18.4.2014
<http://www.nzz.ch/entzauberung-und-berechenbarkeit-1.18286303>
- Apel, Ort, 2008, 105 ff.** Apel, Karl-Otto,
Ort oder Ortlosigkeit der Vernunft. Leibapriori vs. Reflexionsapriori der Erkenntnis, in: Cramm, Wolf-Jürgen / Keil, Geert (Hrsg.), Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt. Logische und anthropologische Ortsbestimmungen, 2008, 105 ff.
- Apel, Problem, 1976, 55 ff.** Apel, Karl-Otto,
Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des „kritischen Rationalismus“, in: Kanitscheider, Bernulf (Hrsg.), Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Band 19, 1976, 55 ff.
- Apel, Standpunkt, 1986, 225 ff.** Apel, Karl-Otto,
Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit „aufgehoben“ werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression, in: Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.), Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, 1986, 217 ff.
- Apel, Transformation, 1988** Apel, Karl-Otto,
Transformation der Philosophie, Band II, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, 1988
- Aquin (Klünker), De Unitate, 1267/ 1967** Thomas von Aquin,
Über die Einheit des Geistes – De Unitate Intellectu (1267/68), Klünker, Wolf-Ulrich (Übers.), 1967
- Aquin, Matthäus (Piper), 1270/2011** Thomas von Aquin,
Kommentar zum Johannesevangelium, (um) 1270, Pieper, Josef (Übers.); Weingartner, Paul / Ernst, Michael / Wolfgang Schöner, Wolfgang (Hrsg.), 2011
- Aquin, Summa theologica, 1273 /1953** Thomas von Aquin,
Summa theologica, 1265 (oder 1266) bis 1273, in: Katholischer Akademikerverband (Hrsg.), Recht und Gerechtigkeit, 1953
- Aristoteles, De anima (Theiler), 1995** Aristoteles,
De anima, Seidl, Horst (Hrsg.), Theiler, Willy (Übers.), 1995
- Aristoteles, Metaphysik (Szlezák), 2003** Aristoteles,
Metaphysik, Szlezák, Thomas A. (Übers.), 2003

- Aristoteles, Nikomachische Ethik (Rolfes), 1911** Aristoteles,
Nikomachische Ethik, Rolfes, Eugen (Übers.), 1911 pdf
- Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999** Aristoteles,
Nikomachische Ethik, Dirlmeier, Franz (Übers.), 1999
- Aristoteles, Politik (Gigon), 2003** Aristoteles,
Politik, Gigon, Olof (Hrsg., Übers.), 2003
- Arnswald, Habermas, 2016** Arnswald, Ulrich,
Besprechung von: Jürgen Habermas u. Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Freiburg im Breisgau: Herder 2005, 64 S., in: polphil – Arbeitskreis Politische Philosophie online, (16. 6. 16)
- Arrow, Choice, 1973** Arrow, Kenneth J.,
Social Choice and Individual Values, 2. Aufl. 1973
- Arrow, Choice, 1984** Arrow, Kenneth J.,
Social Choice and Justice. Collected Papers of Kenneth J. Arrow Vol. 1, 1984
- Arrow, Utilities, 1958, 1 ff.** Arrow, Kenneth J.,
Utilities, Attitudes, Choices: A Review Note, Econometrica Vol. 26 No. 1 January (1958), 1 ff.
- Ashmore, Deriving, 1970, 152 ff.** Ashmore, Robert B.,
Deriving the Desirable from the Desired, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association XLIV (1970), 152 ff.
- Assman, Religion, 2008** Assman, Jan,
Religion und kulturelles Gedächtnis: zehn Studien, 3. Aufl. 2008
- Assmann, Gedächtnis, 2002** Assmann, Jan,
Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 4. Aufl. 2002
- Auer, K., Valenz, 2006, 19 ff.** Auer, Karl H.,
Die religiöse Valenz der Menschenwürdekonzepktion, in: Breitsching, Konrad/Rees, Wilhelm (Hrsg.), Recht-Bürge der Freiheit. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 80. Geburtstag, 2006, 19 ff.
- Auer, M., Substanz, 2015, 81 ff.** Auer, Marietta,
Die Substanz der Freiheit. Pufendorfs Begriff der moralischen Person, in : Gröschner, Rolf / Kirste, Stephan/ Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Person und Rechtsperson. Zur Ideengeschichte der Personalität, 2015, 81 ff.
- Augustinus (Kreuzer) De trinitate, 418/2001** Augustinus, Aurelius
De trinitate (417-418), Lat.-Dt., Kreuzer, Johann (Übers.), 2001

- Augustinus (Mühlberg), De ordine, 386/1972** Augustinus, Aurelius,
De ordine (386), in: Andresen, Carl (Hrsg.), Mühlberg, Ekkehard (Übrs.), Augustinus, Philologische Frühdialoge, 1972, 217 ff.
- Augustinus (Schmaus), De trinitate, 418/1935** Augustinus, Aurelius,
De trinitate (417-418), in: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit / aus dem Lateinischen übers. und mit Einl. versehen von Michael Schmaus, Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften Bd. 11-12; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 13-14, 1935
- Austin, Wort, 1975** Austin, John,
Wort und Bedeutung, 1975
- Baier, Point, 1974** Baier, Kurt,
The Moral Point of View. A Rational Basis of Ethics, deutsch: Der Standpunkt der Moral (1958), 1974
- Ballweg, Lehre, 1963** Ballweg, Ottmar,
Zu einer Lehre von Natur der Sache, 2. Aufl. 1963
- Baltruch, Wege, 2005, 158 ff.** Baltruch, Ernst,
Wege zur Polis. Außenbeziehung und Gymnasium, in: Falk, Harry (Hrsg.), Wege zur Stadt. Entwicklung und Formen urbanen Lebens in der alten Welt, 2005, 158 ff.
- Baruzzi, Menschenbild, 1979** Baruzzi, Arno,
Europäisches „Menschenbild“ und das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, 1979
- Bartelborth, Kohärenztheorie, 2015, 5 ff.** Bartelborth, Thomas,
Eine moderate, empirische Kohärenztheorie, Zeitschrift für philosophische Forschung 69 (1), 2015, 5 ff.
- Baumann, Einführung, 1989** Baumann, Jürgen,
Einführung in die Rechtswissenschaft. Rechtssystem und Rechtstechnik, 8. Aufl. 1989
- Baurmann, Folgenorientierung, 1981** Baurmann, Michael,
Folgenorientierung und subjektive Verantwortlichkeit, 1981
- Baurmann, Vorüberlegungen, 1994, 368 ff.** Baurmann, Michael,
Vorüberlegungen zu einer empirischen Theorie der positiven Generalprävention, GA 1994, 368 ff.
- Baurmann, Zweckrationalität, 1987** Baurmann, Michael,
Zweckrationalität und Strafrecht - Argumente für ein tatbezogenes Maßnahmerecht, 1987
- Beauchamp/Childress, Principles, 1994** Beauchamp, Tom L./Childress, James F.,
Principles of Biomedical Ethics, 4. Aufl. 1994

- Beccaria (Alff), Verbrechen, 1966** Beccaria, Cesare,
Über Verbrechen und Strafe (1766), Alff, Wilhelm
Josef (Übrs.), 1966
- Becchi, Menschenwürde, 2015, 169 ff.** Becchi, Paolo,
Menschenwürde als Bremse, 169 ff. in: Demko, Da-
niela / Seelmann, Kurt / Becchi, Paolo (Hrsg.), Würde
und Autonomie, 2015, 169 ff.
- Beck, Gott, 2008** Beck, Ulrich,
Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem
Gewaltpotential der Religionen, 2008
- Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff.** Beckenbach, Nils,
Die Stadt Dis. Aspekte einer Topographie der Gewalt
in der okzidentalen Zivilisation, in: Schlösser, Anna-
Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisation.
Erklärungsversuche und Deutungen, 2002, 513 ff.
- Becker, Wahrheit, 1988** Becker, Wolfgang,
Wahrheit und sprachliche Handlung. Untersuchungen
zu sprachphilosophischen Wahrheitstheorien, 1988
- Beckermann, Determiniertheit, 2006, 289 ff.** Beckermann, Ansgar,
Neuronale Determiniertheit und Freiheit, in: Köchy,
Kristian/Stederoth, Dirk (Hrsg.), Willensfreiheit als
interdisziplinäres Problem, 2006, 289 ff
- Beckermann, Identität, 2004, 390 ff.** Beckermann, Ansgar,
Identität, Supervenienz und reduktive Erklärbarkeit –
Worum geht es bei Eigenschaftsphysikalismus? in:
Hogrebe, Wolfram/Bromar, Joachim (Hrsg.), Grenz-
überschreitung, XIX Deutscher Kongress für Philoso-
phie, 2004, 390 ff.
- Bedau / Kelly, Punishment, 2015** Bedau, Hugo Adam / Kelly, Erin,
"Punishment", The Stanford Encyclopedia of Philoso-
phy (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL
= <<http://plato.stanford.edu/archives/fa>
- Bell, Return, 1980, 324 ff.** Bell, Daniel,
Return of the sacred? The Argument of the future of
Religion: in: Bell, Daniel (Hrsg.), The Winding Pas-
sage 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..
- Benedek, Beitrag, 2005, 24 ff.** Benedek, Wolfgang,
Der Beitrag des Konzeptes der menschlichen Sicher-
heit zur Friedenssicherung, in: Dicke, Klaus/Hobe,
Stephan/Meyn, Karl-Ulrich/Peters, Anne/Riedel, Ei-
be/Schütz, Hans-Joachim/Tietje, Christian (Hrsg.),
Weltinnenrecht, Liber amicorum Jost Delbrück, 2005,
24 ff.

- Bennett, Rationality, 1964** Bennett, Jonathan,
Rationality, 1964
- Bentham, Introduction, 1780/1948** Bentham, Jeremy,
An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1780, 1948
- Bentham, Principien, 1780/1976** Bentham, Jeremy,
Principien der Gesetzgebung, 1780, Dumont, Étienne, (Übers. und Hrsg.) 1833, Nachdruck 1976
- Bering, Erfindung, 2011** Bering, Jesse,
Die Erfindung Gottes. Wie die Evolution den Glauben schuf, 2011
- Bernstein, Class, 1971** Bernstein, Basil,
Class, Codes and Control. Vol. I, Theoretical Studies towards a Sociology of Language, 1971
- Bertele, Souveränität, 1998** Bertele, Joachim,
Souveränität und Verfahrensrecht: eine Untersuchung der aus dem Völkerrecht ableitbaren Grenzen staatlicher extraterritorialer Jurisdiktion im Verfahrensrecht, 1998
- Bertram, Einheit 2013, 197 ff.** Bertram, Georg W.,
Die Einheit des Selbst nach Heidegger, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 61. Jg., Heft 2, 2013, 197 ff.
- Bertram, Philosophie, 2015, 137 ff** Bertram, Georg W.,
Philosophie als Kultur des Streits, in: Betz, Gregor / Koppelberg, Dirk / Löwenstein, David / Wehofsits, Anna (Hrsg.), Weiter denken – Über Philosophie, Wissenschaft und Religion (Festschrift für Holm Tetens), 2015, 137 ff.
- Bertram, Welt, 2014, 121 ff.** Bertram, Georg W.,
Welt der Kultur: Die Auflösung des Dualismus von Kultur und Natur, in: Barth, Christian / Lauer, David (Hrsg.), Die Philosophie John McDowells: Ein Handbuch, 2014, 121 ff.
- Bielefeldt, Freiheitsrecht, 1990** Bielefeldt, Heiner,
Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit, Perspektiven der Gesellschaftsvertragstheorien, 1990
- Bielefeldt, Gerechtigkeit, 1990, 108 ff.** Bielefeldt, Heiner,
Strafrechtliche Gerechtigkeit als Anspruch an den endlichen Menschen. Zu Kants kritischer Begründung des Strafrechts, GA 1990, 108 ff.
- Birnbacher, Menschenwürde, 2011, 77 ff.** Birnbacher, Dieter,
Kann die Menschenwürde die Menschenrechte begründen? in: Gesang, Bernward / Schälike, Julius (Hrsg.), Die großen Kontroversen der Rechtsphilosophie, 2011, 77 ff.

- Birnbacher, Menschenwürde-Skepsis, 2013, 159 ff.** Birnbacher, Dieter,
Menschenwürde-Skepsis, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 159 ff.
- Blößner, Dialogform, 1997** Blößner, Norbert,
Dialogform und Argument: Studien zu Platons „Politeia“, 1997
- Böckenförde, Bedeutung, 1976, 395 ff.** Böckenförde, Ernst-Wolfgang,
Die Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft im demokratischen Sozialstaat der Gegenwart, in: ders. (Hrsg.), Staat und Gesellschaft, 1976, 395 ff.
- Böckenförde, Entstehung, 1992, 92 ff.** Böckenförde, Ernst-Wolfgang,
Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang (Hrsg.), Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, 1992, 92 ff.
- Böckenförde, Staat, 1976** Böckenförde, Ernst-Wolfgang,
Staat, Gesellschaft, Freiheit, 1976
- Böckerstette, Aporien, 1982** Böckerstette, Heinrich,
Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant, 1982
- Bohnert, Feuerbach, 1982** Bohnert, Joachim,
Paul Johann Anselm Feuerbach und der Bestimmtheitsgrundsatz im Strafrecht, 1982
- Bolle, Emotionen, 1995, 155 ff.** Bolle, Friedel,
Emotionen und Vernunft – keine Gegensätze. Antrittsvorlesung an der Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder) am 14. Juni 1994, in: Weiler, Hans N. (Hrsg.), Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder) Universitätsschriften, Band 7: Antrittsvorlesungen I (Sommersemester 1994), 1995, 155 ff.
- Bongardt, Freiheit, 2006, 335 ff.** Bongardt, Michael,
Verlorene Freiheit? Von Gottes Handeln und der Menschen Handeln in einer unüberschaubaren Welt, in: Böhnke, Michael/Bongardt, Michael/Essen, Georg/Werbick, Jürgen (Hrsg.), Freiheit Gottes und der Menschen. Festschrift für Thomas Pröpper, 2006, 335 ff.
- Bongardt, Kultur, 2007, 243 ff.** Bongardt, Michael,
Kultur, in: Franz, Albert/Baum, Wolfgang/Kreutzer, Karsten (Hrsg.), Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, 2007, 243 ff.
- Bongardt, Mühe, 2005, 144 ff.** Bongardt, Michael,
Unverzichtbare Mühe. Theologische Erwägungen zur Problematik interreligiösen Verstehens, in: Nitsche, Bernhard (Hrsg.), Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkar's Trinitätstheologie in der Diskussion, 2005, 144 ff.

- Bongardt, Toleranz, 2003, 115 ff.** Bongardt, Michael,
Selbstbewusste Toleranz. Perspektiven einer christlichen Religionstheorie im Anschluss an Nikolaus Cusanus und Ernst Cassirer, in: Bongardt, Michael/Kamplung, Rainer/Wörner, Markus (Hrsg.), Verstehen an der Grenze. Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation, 2003, 115 ff.
- Bonner Kommentar, GG, 2015** Dolzer, Rudolf (Hrsg.),
Bonner Kommentar zum Grundgesetz, Loseblatt-Ausgabe, Lfg. 1 ff. 1950, 2015
- Bormann, Vernunft, 2010, 71 ff** Bormann, Franz-Josef,
Was verlangt die "öffentliche Vernunft"? Überlegungen zu einem Grundlagenstreit innerhalb des Liberalismus, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.), Kommunitarismus und Religion, (Deutsche Zeitschrift für Philosophie / Sonderbände, Band 25), 2010, 71 ff.
- Bortz/Döring, Forschungsmethoden, 2006** Brotz, Jürgen/Döring, Nicola,
Forschungsmethoden und Evaluation für Human- und Sozialwissenschaftler, 4. Aufl. 2006
- Bothe, Friedenssicherung, 1997, 581 ff.** Bothe, Michael,
Friedenssicherung und Kriegsrecht, in: Graf Vitzthum, Wolfgang (Hrsg.), Völkerrecht, 1997, 581 ff.
- Brandhorst, Geschichtlichkeit, 2013** Brandhorst, Mario,
Zur Geschichtlichkeit menschlicher Würde. Vortrag Workshop „Menschenwürde – Dimensionen ihrer Kontingenz“, Georg-August-Universität Göttingen, Lichtenberg-Kolleg 4. Oktober 2013, Pdf
- 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.
- Breyer, Empathie, 2013, 13 ff.** Breyer, Thimo,
Empathie und ihre Grenzen: Diskursive Vielfaltphänomeonologische Einheit? in: Breyer, Thimo (Hrsg.), Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven (Übergänge) 2013, 13 ff.
- Briesskorn, Verzicht, 1988** Briesskorn, Norbert,
Verzicht und Unverzichtbarkeit im Recht, 1988
- Brock, Utilitarianism, 1973, 241 ff.** Brock, Dan W.,
Recent Work in Utilitarianism, American philosophical Quaterly 10 (1973), 241 ff.
- Brockmüller, Wahrheit, 2015, 11 ff.** Brockmüller, Annette,
Von der Wahrheit zum Wert. Zur Rechtsphilosophie Gerhard Sprengers, in: Brockmüller, Annette / Kirste, Stephan / Neumann, Ulfrid (Hrsg.), Wert und Wahrheit in der Rechtswissenschaft, 2015, 11 ff.

- Brugger, Gemeinwohl, 2000, 45 ff.** Brugger, Winfried,
Gemeinwohl als Ziel von Staat und Recht, in:
Murswiek, Dietrich/Storost, Ulrich/Wolff, Heinrich A.
(Hrsg.), Staat – Souveränität – Verfassung. Festschrift
für Helmut Quaritsch zum 70. Geburtstag, 2000, 45 ff.
- Brugger, Menschenbild, 1999, 74 ff.** Brugger, Winfried,
Das Menschenbild der Menschenrechte, in: ders.
(Hrsg.), Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus
1999, 74 ff.
- Brunhöber, Recht, 2008, 111 ff.** Brunhöber, Beatrice,
Recht als Potenz. Agambens „Homo sacer“ und eine
(postmoderne) Rechtsgeltungstheorie des potentiellen
Rechts, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 94
(2008), 111 ff.
- Brunner, Land, 1965** Brunner, Otto,
Land und Herrschaft, 5. Aufl. 1965
- Buchheim, Neuronenfeuer, 2014, 11 ff.** Buchheim, Thomas,
Neuronenfeuer und seelische Tat. Ein neo-aristotelischer
Vorschlag zum Verständnis mentaler Kausalität, in:
Vossenkuhl, Wilhelm (Hrsg.), Mentale Kausalität, 2014,
11 ff.
- Buchheim, Religion, 2015, 425 ff..** Buchheim, Thomas,
Was heißt ‚philosophische Religion‘? Acht Thesen zur
Zielsetzung von Schellings unvollendetem System, in:
Hermanni, Friedrich / Nonnenmacher, Burkhard / Schick,
Friedrike (Hrsg.), Der Begriff der Religion und die Viel-
falt der Religionen, 2015, 425 ff.
- Buchheim, Vorschlag, 2014, 101 ff.** Buchheim, Thomas,
Ein neo-aristotelischer Vorschlag zum Verständnis men-
taler Kausalität. Eine Replik, in: Vossenkuhl, Wilhelm
(Hrsg.), Mentale Kausalität, 2014, 101 ff.
- Buchwald, Begriff, 1990** Buchwald, Delf,
Der Begriff der rationalen juristischen Begründung. Zur
Theorie der juristischen Vernunft, 1990
- Buck, Einleitung, 1486/1990, VII** Buck, August
Einleitung, VII ff. in: Mirandola, Giovanni Pico della, De
hominis dignitate (1486), lateinisch-deutsch, Über die
Würde des Menschen, Baumgarten, Norbert (Übrs.) /
Buck, August (Hrsg.), 1990
- Buddensiek, Augustinus, 2009. 63ff.** Buddensiek, Friedemann,
Augustinus über das Glück, in: Mayer, Cornelius /
Eisgrub, Alexander / Förster, Guntram (Hrsg.), Augus-
tinus – Ethik und Politik. Zwei Würzburger Augusti-
nus-Studentage: „Aspekte der Ethik bei Augustinus“
(11. Juni 2005). „Augustinus und die Politik“ (24. Juni
2006), 2009, 63ff.
- Buddensiek, Einheit, 2006** Buddensiek, Friedemann,
Die Einheit des Individuums. Eine Studie zur Ontolo-
gie der Einzeldinge, 2006

- Bühler, Rechtsauslegung, 2001, 329 ff.** Bühler, Axel,
Rechtsauslegung und Rechtsfortbildung bei Friedrich Karl von Savigny, in: Schröder, Jan (Hrsg.), Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik – Rechtswissenschaft, Philosophie, Theologie. Beiträge zu einem interdisziplinären Symposium in Tübingen, 29. September bis 2. Oktober 1999, 2001, 329 ff.
- Bung, Brett, 2008, 72 ff.** Bung, Jochen,
Das Brett des Carneades. Zur Metakritik der Paradoxologie, in: Brugger, Winfried/, Neumann, Ulfrid/ Kirste, Stephan (Hrsg.), Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert, 2008, 72 ff.
- Bunge/Mahner, Natur, 2004** Bunge, Mario / Mahner, Manfred,
Über die Natur der Dinge. Materialismus und Wissenschaft, 2004
- Burkard, Würde,-Lexikon Philosophie, 2008** Burkard, Franz-Peter,
Würde. in: Peter Precht, Franz-Peter Burkard (Hrsg.): Metzler-Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen. 3. erweiterte und aktualisierte Auflage, 2008
- Burkert, Homo, 1997** Burkert, Walter,
Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, 2. Aufl. 1997
- Burkhardt, Zweckmoment, 1976, 321 ff.** Burkhardt, Björn,
Das Zweckmoment im Strafrecht, Goldammer's Archiv für Strafrecht, 1976, 321 ff.
- Busche, Seele, 2001** Busche, Hubertus,
Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche, 2001
- Buschmann, Unterwerfung, 2015, 495 ff.** Buschmann, Nikolaus,
Die Unterwerfung des Gewissens und die Autonomie des Subjekts. Historische Annäherungen an ein Grundproblem der politischen Ethik, in: Schaede, Stephan/Moos, Thorsten (Hrsg.), Das Gewissen, 2015, 495 ff.
- Bydlinski, Menschenbild, 1999, 119 ff.** Bydlinski, Franz,
Das Menschenbild des ABGB in der Rechtsentwicklung, in: Hübner, Ulrich (Hrsg.), Festschrift für Bernhard Großfeld zum 65. Geburtstag, 1999, 119 ff.
- Bydlinski, Rechtsgrundsätze, 1988** Bydlinski, Franz,
Fundamentale Rechtsgrundsätze. Zur rechtsethischen Verfassung der Sozietät, 1988
- Byrd/Hruschka, Wille, 2006, 141 ff.** Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim,
Der ursprüngliche und a priori vereinigte Wille und seine Konsequenzen in Kants Rechtslehre, in: Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan H. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 14, 2006, 141 ff.

- Calliess, Menschenwürde, 2009, 133 ff.** Calliess, Christian,
Menschenwürde im Europarecht, in: Gröschner, Rolf/Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde, 2009, 133 ff.
- Carter, Liberty, 2016** Carter, Ian,
"Positive and Negative Liberty", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/liberty-positive-negative/>.
- Cassirer, Manuskripte, 1995** Cassirer, Ernst,
Nachgelassene Manuskripte und Texte I. in: Krois, John Michael (Hrsg.), Cassirer, Zur Metaphysik der symbolischen Formen, 1995
- Cassirer, Philosophie II, 1925/1973** Cassirer, Ernst,
Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das Mythische Denken, 1925/1973
- Cassirer, Versuch, 1944/2007** Cassirer, Ernst,
Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, 2007, engl. 1944
- Cassirer, Würde, 1959, 48 ff.** Cassirer, Ernst,
„Über die Würde des Menschen“ von Pico della Mirandola, in: Agorà, Eine humanistische Schriftenreihe, Nr. 12, 5, 1959, 48 ff.
- Celikates / Gosepath, Philosophie, 2013** Celikates, Robin / Gosepath, Stefan,
Politische Philosophie, Grundkurs Philosophie Bd 6, 2013
- Christensen, Sprache, 2010, 128 ff** Christensen, Ralph
Sprache und Normativität oder wie man eine Fiktion wirklich macht, in: Krüper; Julian / Merten; Heike / Morlok, Martin, An den Grenzen der Rechtsdogmatik. 2010, 128 ff.
- Christiano, Legitimacy, 2012, 380 ff.** Christiano, Thomas,
The Legitimacy of International Institutions, in: Marmor, Andrei (Hrsg.), The Routledge Companion to Philosophy of Law, 2012, 380 ff.
- Cicero (Gunermann), De officiis, 1976** Cicero, Marcus Tullius,
De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln, Gunermann, Heinz, (Hrsg./Übers.), Zweisprachige Ausgabe mit Kommentar und Nachwort, 1976
- Cicero (Nickel), De legibus, 2002** Cicero, Markus Tullius,
De legibus/Über die Gesetze. Lateinisch und deutsch, Nickel, Rainer (Hrsg. / Übers.), 2. Aufl., 2002
- Cicero (Gigon), disputationes, 1992** Cicero, Marcus Tullius,
Tusculanae disputationes, Gespräche in Tusculum, Gigon, Olof (Hrsg.), 1992

- Ciampi, Außenwelt, 1988** Ciampi, Luciano,
Außenwelt – Innenwelt. Die Entstehung von Zeit,
Raum und psychischen Strukturen, 1988
- Coing, Naturrecht, 1965** Coing, Helmut,
Naturrecht als wissenschaftliches Problem, 1965
- Coriando, Metaphysik, 2011** Coriando, Paola-Ludovika,
Metaphysik und Ontologie in der abendländischen und
buddhistischen Philosophie, 2011
- Cortina, Diskursethik, 1990, 37
ff.** Cortina, Adela,
Diskursethik und Menschenrechte, Archiv für Rechts-
und Sozialphilosophie 76 (1990), 37 ff.
- Cramm, Differenz, 2008, 44 ff.** Cramm, Wolf-Jürgen
Zur kategorialen Differenz von Vernunft und Natur,
in: Cramm / Wolf-Jürgen, Keil, Geert (Hrsg.), Der Ort
der Vernunft in einer natürlichen Welt. Logische und
anthropologische Ortsbestimmungen, 2008, 44 ff.
- Creutzfeldt, Modelle, 1991, 89 ff.** Creutzfeldt, Otto,
Modelle des Gehirns - Modelle des Geistes?, in: Cra-
mer, Friedrich (Hrsg.), Erkennen als geistiger und
molekularer Prozeß, 1991, 89 ff.
- Da Costa Andrade, Strafwürdi-
gkeit, 1995, 121 ff.** Da Costa Andrade, Manuel,
Strafwürdigkeit und Strafbedürftigkeit als Referenzen
einer zweckrationalen Verbrechenslehre, in: Schüne-
mann, Bernd/Dias, de Figueiredo Jorge (Hrsg.), Bau-
steine des Europäischen Strafrechts. Coimbra-
Symposium für Claus Roxin, 1995, 121 ff.
- Dahl, Dilemmata, 1989, 98 ff.** Dahl, Robert A.,
Dilemmata der pluralistischen Demokratie: Das All-
gemeinwohl welcher Allgemeinheit, in: Koslowski,
Peter (Hrsg.), Individuelle Freiheit und demokratische
Entscheidung. Ethische, ökonomische und politische
Theorie der Demokratie, 1989, 98 ff.
- Darwall, Second-Person Stand-
point, 2006** Darwall, Stephen,
The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and
Accountability, 2006
- David, Correspondence, 2013** David, Marian,
The Correspondence Theory of Truth, in: The Stanford
Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition), Edward
N. Zalta (ed.), URL =
<[http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/truth-
correspondence/](http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/truth-correspondence/)>.
- Dawkins, Gene, 1978** Dawkins, Richard,
The Selfish Gene, 1978
- Dearden/Hirst/Peters, Educa-
tion, 1972** Dearden, Robert F./Hirst, Paul H./Peters, Richard S.
(Hrsg.),
Education and the development of reason, 1972

- Deckelmann, Untersuchungen, 1933** Deckelmann, Wilhelm,
Untersuchungen zur Bienenfabel Mandevilles und ihrer Entstehung im Hinblick auf die Bienenfabelthese, 1933
- Demko, Werte, 2015, 226 ff.** Demko, Daniela,
Werte in der Rechtsphilosophie, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 101 (2015), 226 ff.
- Demmerling, Gefühle, 2013, 147 ff.** Demmerling, Christoph,
Gefühle, Intentionalität, Leiblichkeit – Der Beitrag der Phänomenologie, in: Ingo Günzler/ Karl Mertens (Hrsg.), Wahrnehmen, Fühlen, Handeln. Phänomenologie im Wettstreit der Methoden. Unter Mitarbeit von Christine Wolf, 2013, 147 ff.
- Demmerling, Scham, 2014, 115 ff.** Demmerling, Christoph,
Scham, Schuld und Empörung. Moralische Gefühle und das gute Leben, in: Cornelia Richter (Hrsg.), Fragile Vielfalt. Gutes Leben zwischen Glück, Vertrauen, Leid und Angst, 2014, 115 ff.
- Demmerling, Sprache, 2016, 39 ff.** Demmerling, Christoph,
Sprache, Denken, praktische Begriffe. Überlegungen zur Frage nach der Sprachabhängigkeit des Denkens und Handelns, in: Soboleva, Maja (Hrsg.), Das Denken des Denkens. Ein philosophischer Überblick, 2016, 39 ff.
- Dennett/Born, Bann, 2008** Dennett, Daniel C./Born, Frank,
Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen, 2008
- Descartes (Buchenau), Prinzipien, 1641 / 1992** Descartes, René,
Die Prinzipien der Philosophie (1641), Buchenau, Artur (Übers.), 1992
- Dewey, Entwicklung, 1925/2003, 16 ff.** Dewey, John,
Die Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus, 1925, in: Suhr, Martin (Übers.), Dewey, John, Philosophie und Zivilisation, 2003, 16 ff.
- Dewey, Faith, 1934** Dewey, John,
A Common Faith, 1934, in: Ann Boydston (Ed), textual editor Anne Sharpe, Associate textual editor Patricia Basinger. With an Introduction by Milton R. Konvitz, The Collected Works of John Dewey, Electronic edition. The Later Works of John Dewey, Volume 9, 1933-1934, 1986
- Dewey, Philosophie, 1931/2003, 7 ff.** Dewey, John,
Philosophie und Zivilisation (1931), Suhr, Martin (Übers.), 2003
- Di Fabio, Recht, 1998** Di Fabio, Udo,
Das Recht offener Staaten. Grundlinien einer Staats- und Rechtstheorie, 1998

- Dierkes/Hoffmann/Marz, Leitbild, 1992** Dierkes, Meinolf/Hoffmann, Ute/Marz, Lutz,
Leitbild und Technik: Zur Entstehung und Steuerung technischer Innovation, 1992
- Diesselhorst, Naturzustand, 1988** Diesselhorst, Malte,
Naturzustand und Sozialvertrag bei Hobbes und Kant. Zugleich ein Beitrag zu den Ursprüngen des modernen Systemdenkens, 1988
- Döring, Einleitung, 2009, 12 ff.** Döring, Sabine A.,
Allgemeine Einleitung: Philosophie der Gefühle heute, in: Döring, Sabine A. (Hrsg.), Philosophie der Gefühle, 2009, 12 ff.
- Doehring, Staatslehre, 2004** Doehring, Karl,
Allgemeine Staatslehre, 3. Aufl. 2004
- Dreier, H. Säkularisierung, 2013** Dreier, Horst,
Säkularisierung und Sakralität: Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates, 2013
- Dreier, H., Grundgesetz, 2013** Dreier, Horst,
Dreier, Horst, (Hrsg.), Grundgesetzkommentar, Band 1, Präambel, Artikel 1-19, 3. Aufl., 2013
- Dreier, R., Begriff, 1965** Dreier, Ralf,
Zum Begriff der „Natur der Sache“, 1965
- Dreier, R., Bemerkungen, 1981, 333 f.** Dreier, Ralf,
Bemerkungen zur Rechtsphilosophie Hegels, in: Dreier, Ralf, Recht – Moral – Ideologie, Studien zur Rechtstheorie, 1981, 333 f.
- Dürig, Grundrechtssatz, 1956, 117 ff.** Dürig, Günter,
Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde. Entwurf eines praktikablen Wertsystems der Grundrechte und Art. 1 Abs. 1 in Verbindung mit Art. 19 II des Grundgesetzes, in: Archiv des öffentlichen Rechts 81, 1956, 117 ff.
- Durkheim (Herkommer), Selbstmord, 1897/1983** Durkheim, Émile
Der Selbstmord, (Le suicide: Étude de sociologie, 1897), Herkommer, Hanne / Herkommer, Sebastian (Übers.), 1983
- Durkheim (Luhmann/Schmidts) Arbeitsteilung, 1893/1992** Durkheim, Émile,
Über soziale Arbeitsteilung - Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. (De la division du travail social : Étude sur l'organisation des sociétés supérieures. 1893), Schmidts, Ludwig (Übers.). Mit einem Nachwort von Hans-Peter Müller und Michael Schmid. Mit einer Einleitung von Niklas Luhmann, 1992
- Durkheim (Schmidts), Formen, 1912/1998** Durkheim, Émile,
Die elementaren Formen des religiösen Lebens (Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912 1912), Schmidts, Ludwig (Übers.), 2. Aufl. 1998

- Durkheim (Adorno / Moldenhauer), Soziologie, 1924/1976** Durkheim, Émile, Soziologie und Philosophie, 1924 (Aufsätze un Diskussionsbeiträge.). Einleitung von Theodor W. Adorno. Eva Moldenhauer, (Übers.). 1976
- Durkheim (Müller / Bischoff), Physik, 1915/1998** Durkheim, Émile, Physik der Sitten und des Rechts - Vorlesungen zur Soziologie der Moral, mehrfach gehaltenen Vorlesungen, zuletzt 1915; Bischoff, Michael (Übers.). Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Hans-Peter Müller, 1998
- Duttge, Sakralität, 2015, 145 ff,** Duttge, Gunnar, Die "Sakralität" des Menschen, in: Demko, Daniela / Seelmann, Kurt / Becchi, Paolo (Hrsg.), Würde und Autonomie, 2015, 145 ff.
- Düwell, dignity, 2014, 23 ff.** Düwell, Marcus, Human dignity: concepts, discussions, philosophical perspectives, in: Düwell, Marcus/Braarvig, Jens /Brownsword, Roger/Mieth, Dietmar, (Hrsg.), The Cambridge Handbook of Human Dignity, Interdisciplinary Perspectives, 2014, 23 ff.
- Dworkin, Bürgerrechte, 1979/1984** Dworkin, Ronald, Bürgerrechte ernst genommen (Taking Rights Seriously, 1979), 1984
- Dworkin, Gerechtigkeit, 2011/2012** Dworkin, Ronald, Die Gerechtigkeit des Igels (2011), Übersetzer Robin Celikates, Eva Engels, 2012
- Ebeling, Subjektivität, 1976** Ebeling, Hans (Hrsg.), Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Selbsterhaltung, 1976
- Eco, Kunstwerk, 1962** Eco, Umberto, Das offene Kunstwerk, 1962
- Ehrhardt, Mythologie, 1989, 139 ff.** Ehrhardt, Walter E., Mythologie und Offenbarung der Freiheit, in: Pawlowski, Hans-Martin/Smid, Stefan/Speccht, Rainer (Hrsg.), Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie, Spekulation und Erfahrung, Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus, Abteilung II: Untersuchungen, Band 13, 1989, 139 ff.
- Eisenhardt, Rechtsgeschichte, 2013** Eisenhardt, Ulrich, Deutsche Rechtsgeschichte, 6. Aufl. 2013
- Elias, Prozess, 1978** Elias, Norbert, Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Band I, 5. Aufl. 1978

- Ellscheid/Hassemer, Naturrechtsproblem, 1989, 143 ff.** Ellscheid, Günter/Hassemer, Winfried,
Das Naturrechtsproblem. Eine systematische Orientierung, in: Kaufmann, Arthur/Hassemer, Winfried (Hrsg.), Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, 5. Aufl. 1989, 143 ff.
- Enders, Menschenwürde 1997** Enders, Christoph,
Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Art. 1 GG. 1997
- Enders, Unantastbarkeit, 2009, 69 ff.** Enders, Christoph,
Die normative Unantastbarkeit der Menschenwürde, in: Gröschner, Rolf/Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde, 2009, 69 ff.
- Enzmann, Faszination, 2004, 283 ff.** Enzmann, Birgit,
Von der bleibenden Faszination der Vertragstheorie, in: Waas, Lothar R. (Hrsg.), Politik, Moral und Religion - Gegensätze und Ergänzungen, Festschrift zum 65. Geburtstag von Karl Graf Ballestrin, 2004, 283 ff.
- Erikson (Eckhardt-Jaffe), Kindheit, 1950/1999** Erikson, Erik H.,
Childhood and society (1950), Eckhardt-Jaffe, Marianne (Übers.), Kindheit und Gesellschaft, 1999
- Esser, Rolle, 2014, 145 ff.** Esser, Andrea Marlen,
Die Rolle von Gefühlen in Kants Moralphilosophie und ihre phänomenologische Erweiterung". in: Römer, Inga (Hrsg.), Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie, 2014, 145 ff.
- Eßbach, Anthropologie, 2001, 171 ff.** Eßbach, Wolfgang,
Zur Anthropologie artifiziereller Umwelt, in: Alt, Kurt W./Rauschenberg, Natascha (Hrsg.), Ökohistorische Reflexionen, Mensch und Umwelt zwischen Steinzeit und Silicon Valley, 2001, 171 ff.
- Eusterschulte, Lex, 2014, 399 ff.** Eusterschulte, Anne,
Lex libertatis und ius naturae. Naturrechtslehre und Freiheitsverständnis in der Philosophie des Wilhelm von Ockham“, in: Speer, Andreas (Hrsg) Lex – Loi – Law. Der Gesetzesbegriff in der Philosophie des Mittelalters, Miscellanea Medievalia 38, 2014, 399 ff..
- Faulstich-Wieland, Individuum, 2000** Faulstich-Wieland, Hannelore,
Individuum und Gesellschaft, Sozialisationstheorien und Sozialisationsforschung, 2000
- Feuerbach, Lehrbuch, 1840** Feuerbach, Paul J. A. Ritter von,
Lehrbuch des Gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts, 13. Aufl. 1840
- Feuerbach, Revision, 1799** Feuerbach, Paul J. A. Ritter von,
Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des positiven peinlichen Rechts, 1. Teil, 1799

- Feuerbach, Revisionen, 1801, Sp. 255 ff.** Feuerbach, Paul J. A. Ritter von,
Revisionen der Fortschritte des Criminalrechts, Ergänzungsblätter zur Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung, 1. Jahrgang, Band 1, 1801, Sp. 255 ff.
- Fichte, Grundlage, 1796/1971, 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.
- Fiegle, Solidarité, 2003** Fiegle, Thomas,
Von der Solidarité zur Solidarität. Ein französisch-deutscher Begriffstransfer, 2003
- Figal, Möglichkeit, 2015** Figal, Günter,
Über die beschränkte Möglichkeit, in der Welt zu Hause zu sein, 2015
- Figal, Unscheinbarkeit, 2015** Figal, Günter,
Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie, 2015.
- Fikentscher, Marktwirtschaft, 1991** Fikentscher, Wolfgang,
Die umweltsoziale Marktwirtschaft als Rechtsproblem, 1991
- Fikentscher, Methoden, 1975** Fikentscher, Wolfgang,
Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung, Band 1, 1975
- Fikentscher, Oikos, 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.
- Fisch, Wandel, 2004, 43 ff.** Fisch, Stefan,
Der Wandel des Gemeinwohlverständnisses in der Geschichte, in: Arnim, Hans P von/Sommermann, Karl-Peter (Hrsg.), Gemeinwohlgefährdung und Gemeinwohlsicherung. Vorträge und Diskussionsbeiträge auf der 71. Staatswissenschaftlichen Fortbildungstagung vom 12. bis 14. März 2003 an der Deutschen Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer, 2004, 43 ff.
- Flach, Grundzüge, 1997** Flach, Werner,
Grundzüge der Ideenlehre. Die Themen der Selbstgestaltung des Menschen und seiner Welt, der Kultur, 1997

- 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., Wille, 1983** Fischer, Martin,
Wille und Wirksamkeit. Eine Untersuchung zum Problem des dolus alternativus, 1983
- Forst, Ambivalenz 2006, 60 ff.** Forst, Rainer,
Die Ambivalenz christlicher Toleranz, in: Manfred Brocker, Manfred / Stein, Tine (Hrsg.), Christentum und Demokratie, 2006, 60 ff.
- Forst, Toleranz. 2006, 78 ff.** Forst, Rainer,
Toleranz und Anerkennung", in Augustin, Christian / Wienand, Johannes / Winkler, Christiane (Hrsg.), Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa, 2006, 78 ff.
- Forst / Allen / Haugaard, Power, 2004, 7 ff.** Forst, Rainer/ Allen, Amy / Haugaard, Mark,
Power and Reason, Justice and Domination. A Conversation, Journal of Political Power 7, 2014, 7 ff.
- 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, G., Vernunft, 2003** Frank, Günter,
Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit, 2003
- Frank, R., Passions, 1988** Frank, Robert H.,
Passions with Reasons. The Strategy Role of the Emotion, 1988
- Freud, Totem, 1912/13** Freud, Sigmund,
Totem und Tabu, GW IX, 1912/13
- Freud, Unbehagen, 1930** Freud, Sigmund
Das Unbehagen in der Kultur, Psychoanalyse, 1930
- Fronsberger, Lob, 1564** Fronsberger, Leonhard,
Vom Lob deß Eigen Nutzen, 1564
- Frühwald/ Jauß / Koselleck, Geisteswissenschaft, 1991** Frühwald, Wolfgang / Jauß, Hans R. / Koselleck, Reinhart,
Geisteswissenschaften heute: eine Denkschrift, 1991
- Funke, Religionsfreiheit, 2006** Funke, Thomas G.,
Die Religionsfreiheit im Verfassungsrecht der USA, 2006

- Galtung, Theorie, 1980, 38 ff.** Galtung, Johan,
Eine strukturelle Theorie des Imperialismus, in: Senghaas, Dieter (Hrsg.), Imperialismus und strukturelle Gewalt: Analysen über abhängige Reproduktion, 1980, 38 ff.
- Gaus/ Courtland/ Schmidt, Liberalism, 2015** Gaus, Gerald/ Courtland, Shane D. / Schmidt, David,
"Liberalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/liberalism/>>.:
- Gähde, Holism, 2002, 67 ff.** Gähde, Ulrich,
Holism, underdetermination, and the dynamics of empirical theories. Synthese 130 (2002) 1, 69 ff.
- Gehlen, Mensch, 1966** Gehlen, Arnold,
Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 8. Aufl. 1966
- Geismann, Recht, 2006, 3 ff.** Geismann, Georg,
Recht und Moral in der Philosophie Kants, in: Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan H. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 14, 2006, 3 ff.
- Geller, Macht, 2006** Geller, Armando,
Macht, Ressourcen und Gewalt. Zur Komplexität zeitgeschichtlicher Konflikte. Eine agenten-basierte Modellierung, 2006
- Gennerich/ Strack, Sozialpsychologie, 2015, 417 ff.** Gennerich, Carsten/ Strack, Micha,
Zur Sozialpsychologie des Gewissens. Persönliche und situationale Werte determinieren ethische Begründungsmuster, in: Schaede, Stephan/Moos, Thorsten (Hrsg.), Das Gewissen, 2015, 417 ff.
- Gerhard, Selbstbestimmung, 2004, 169 ff.** Gerhard, Volker,
Selbstbestimmung und Mitbestimmung. Zur Grundlegung einer Theorie der Politik, in: Waas, Lothar R. (Hrsg.), Politik, Moral und Religion -Gegensätze und Ergänzungen, Festschrift zum 65. Geburtstag von Karl Graf Ballestrem, 2004, 169 ff.
- Gerhardt, Selbstbestimmung, 1999.** Gerhardt, Volker,
Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität, 1999.
- Gertken, Prinzipien, 2014** Gertken, Jan,
Prinzipien in der Ethik, 2014
- Gewirth, Dignity, 1992, 10 ff.** Gewirth, Alan,
Human Dignity as Basis of Rights, in: Meyer, Michael J., Parent, William Allan, (eds.), The Constitution of Rights: Human Dignity and American values, 1992, 10 ff.
- Girtler, Kulturanthropologie, 1979** Girtler, Roland,
Kulturanthropologie. Entwicklungslinien, Paradigmata, Methoden, 1979

- Gödel, Sätze, 1931, 173 ff.** Gödel, Kurt,
Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I, Monatshefte für Mathematik und Physik, Band 38, 1931, 173 ff.
- Goldbach, Bienenfabel, 1886** Goldbach, Paul,
Bernard de Mandeville's Bienenfabel (zugl. Diss., Halle, 1886), 1886
- Gosepath, Construction, 2015, 124 ff.** Gosepath, Stefan,
On the (Re)Construction and Basic Concepts of the Morality of Equal Respect, in: Steinhoff, Uwe (Hrsg.), Do All Persons Have Equal Moral Worth? On "Basic Equality" and Equal Respect and Concern, 2015, 124 ff.
- Gosepath, Eigeninteresse, 1992** Gosepath, Stefan,
Aufgeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität, 1992
- Gosepath, Principle, 2015, 167 ff.** Gosepath, Stefan,
The Principles and the Presumption of Equality, in: Fourie, Carina / Schuppert, Fabian / Wallimann-Helmer, Ivo (Hrsg.), Social Equality. On What It Means to Be Equals, 2015, 167 ff.
- Griffel, Determination, 1994, 96 ff.** Griffel, Anton,
Determination und Strafe, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 1994, 96 ff.
- Grommes, Sühnebegriff, 2006** Grommes, Sabine,
Der Sühnebegriff in der Rechtsprechung, Eine ideologiekritische Betrachtung, 2006
- Gronke/Prechtl, Vernunft, Metzler Philosophie Lexikon, 2008** Horst Gronke, Horst/ Prechtl, Peter.
Vernunft. in: Peter Prechtl, Franz-Peter Burkard (Hrsg.): Metzler-Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen. 3. erweiterte und aktualisierte Auflage, 2008
- Gröschner/ Lembcke, Dignitas, 2009, 1 ff.** Gröschner, Rolf, Lembcke, Oliver W.,
Dignitas absoluta. Ein kritischer Kommentar zum Absolutheitsanspruch der Würde, in: Gröschner, Rolf/Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde, 2009, 1 ff.
- Groß /Tag / Thier, Menschenwürde, 2013, 697 ff.** Groß, Domink /Tag, Brigitte/ Thier, Markus,
"Menschenwürde" und normative Grundlagen im Hinblick auf den Verstorbenen, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 697 ff.
- Grotius (Schätzel), De Iure, 1625/1950** Grotius, Hugo,
De Jure belli ac pacis Libri tres, 1625, Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens, Schätzel, Walter (Hrsg./ Übers.), 1950

- Grundmann, Einführung, 2008** Grundmann, Thomas,
Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie, 2008
- Gulde, Tod, 2007** Gulde, Stefanie U.,
Der Tod als Herrscher in Ugarit und Isreal, 2007
- Günther, Strafrechtswidrigkeit, 1983** Günther, Hans-Ludwig,
Strafrechtswidrigkeit und Strafunrechtsausschluss, 1983
- Guski, Antinomien, 2016, 77 ff.** Guski, Roman,
Antinomien des Rechts, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 102 (2016), 77 ff.
- Gutmann, Paternalismus, 2011** Gutmann, Thomas,
Paternalismus und Konsequentialismus, 2011, online
- Gutmann, Würde, 2010** Gutmann, Thomas,
Würde und Autonomie. Überlegungen zur Kantischen Tradition, 2010, Vortrag, online
- Häberle, Gott, 1987, 3 ff.** Häberle, Peter,
„Gott“ im Verfassungsstaat?, in: Fürst, Walter/Herzog, Roman/Umbach, Dieter C. (Hrsg.), Festschrift für Wolfgang Zeidler, 1987, 3 ff.
- Häberle, Menschenbild, 1988** Häberle, Peter,
Das Menschenbild im Verfassungsstaat, 1988
- Häberle, Menschenwürde, 2004, § 22** Häberle, Peter,
Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft, in: Isensee, Josef/Kirchhof, Paul (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Band II, 3. Aufl. 2004, § 22
- Häberle, Verfassungslehre, 1982** Häberle, Peter,
Verfassungslehre als Kulturwissenschaft, 1982
- Habermas, Bewusstsein, 2008, 26 ff.** Habermas, Jürgen,
Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: Reder, Michael/Schmidt, Jochen (Hrsg.), Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, 2008, 26 ff.
- Habermas, Diskurs, 1988** Habermas, Jürgen,
Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen, 1988
- Habermas, Diskursethik, 1983** Habermas, Jürgen,
Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: derselbe (Hrsg.), Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln 1983
- Habermas, Grenze, 2005, 216 ff.** Habermas, Jürgen,
Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: Habermas, Jürgen, Zwischen Naturalismus und Religion, 2005, 216 ff.

- Habermas, Grundlagen, 2009, 106 ff.** Habermas, Jürgen,
Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates?, in: Habermas, Jürgen (Hrsg.), Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, 2009, 106 ff.
- Habermas, Theorie, 1981** Habermas, Jürgen,
Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1 und 2, 1981
- Habermas, Universalpragmatik, 1976** Habermas, Jürgen, Was heißt Universalpragmatik? (1976), in: Habermas, Jürgen, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, 1984, 353 ff.
- Habermas, Wahrheitstheorien, 1984, 127 ff.** Habermas, Jürgen,
Wahrheitstheorien, in: ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, 1984, 127 ff.
- Haft/Hilgendorf, Argumentation, 1993, 93 ff.** Haft, Fritjof/Hilgendorf, Eric,
Juristische Argumentation und Dialektik. Ein Streifzug durch die Geschichte der juristischen Argumentationsmethoden, in: Haft, Fritjof/Hassemer, Winfried/Neumann, Ulfrid/Schild, Wolfgang/Schroth, Ulrich (Hrsg.), Strafgerechtigkeit. Festschrift für Arthur Kaufmann zum 70. Geburtstag, 1993, 93 ff.
- Hallich, 2014, 75 ff.** Hallich, Oliver,
Führt der Utilitarismus zu einem unbegrenzten Paternalismus? in: Michael Kühler / Alexa Nossek (Hrsg.), Paternalismus und Konsequentialismus, 2014, 75 ff.
- Hanekamp, Kulturkritik, 1996, 390 ff.** Hanekamp, Gerd,
Kulturkritik und Postmoderne. in: Hartmann, Dirk / Janich, Peter (Hrsg.), Methodischer Kulturalismus. Zwischen Naturalismus und Postmoderne, 1996, 390 ff.
- Hanfling, Philosophy, 2000** Hanfling, Oswald,
Philosophy and Ordinary Language: The Bent and Genius of Our Tongue, 2000
- Hare, Freedom, 1973** Hare, Richard M.,
Freedom and Reason (1963), Nachdruck 1973
- Harsanyi, behavior, 1977** Harsanyi, John C.,
Rational behavior and bargaining equilibrium in games and social situations, 1977
- Harth / Kessler / Leach, Group, 2008, 115 ff.** Harth, N.S. / Kessler, T. / Leach, C.W.,
Advantage Group's Emotional Reactions to Intergroup Inequality: The Dynamics of Pride, Guilt and Sympathy, Personality and Social Psychology Bulletin, Vol. 34 (1) (2008), 115 ff.
- Hart, Recht, 1971** Hart, Herbert L. A.,
Recht und Moral (Punishment and Responsibility, 1959), deutsch, 1971

- Hartmann, D., Handlungstheorie, 1996, 70 ff.** Hartmann, Dirk,
Kulturalistische Handlungstheorie, in: Hartmann, Dirk / Janich, Peter (Hrsg.), Methodischer Kulturalismus. Zwischen Naturalismus und Postmoderne, 1996, 70 ff.
- Hartmann, D., Wissenschaft, 2012, 17 ff. - 32** Hartmann, Dirk:
Wissenschaft, Geisteswissenschaft, Philosophie.in: / Hartmann, Dirk; Mohseni, Amir; Reckwitz, Erhard; Rojek, Tim; Steckmann, Ulrich (Hrsg.), Methoden der Geisteswissenschaften: eine Selbstverständigung, 2012, 17 ff.
- Hartmann, N., Ethik, 1962** Hartmann, Nicolai,
Ethik, 4. Aufl. 1962
- Hartung, Maß, 2003** Hartung, Gerald,
Das Maß des Menschen
Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers, 2003
- Hasse, Überlieferung, 2013, 377 ff.** Hasse, Dag Nikolaus,
Die Überlieferung arabischer Philosophie im lateinischen Westen, in: Schäfer, Christian / Eichner, Heidrun / Perkams, Matthias (Hrsg.), Islamische Philosophie im Mittelalter. Ein Handbuch, 2013, 377 ff.
- Hasselmann, Weltreligionen, 2002** Hasselmann, Christel,
Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos, 2002
- Hassemer, Einführung, 1990** Hassemer, Winfried,
Einführung in die Grundlagen des Strafrechts, 2. Aufl. 1990
- Hassemer, Prävention, 1987, 257 ff.** Hassemer, Winfried,
Prävention im Strafrecht, JuS 1987, 257 ff.
- Hassemer, Rechtfertigung, 1987, 175 ff.** Hassemer, Winfried,
Rechtfertigung und Entschuldigung im Strafrecht - Thesen und Kommentare, in: Eser, Albin/Fletcher, Georg P. (Hrsg.), Rechtfertigung und Entschuldigung. Rechtsvergleichende Perspektiven, Band I, 1987, 175 ff.
- Hattenhauer, Rechtsgeschichte, 2004** Hattenhauer, Hans,
Europäische Rechtsgeschichte, 4. Aufl. 2004
- Haupt, Meister, 2006** Haupt, Christiane,
Und der Meister sprach ... Die Darstellung des Konfuzius in Texten der Zhanguo- und Frühen Han-Zeit, 2006
- Hauptmann, Psychologie, 1993** Hauptmann, Walter,
Psychologie für Juristen. Kriminologie für Psychologen. Einführung in die Sozialpsychologie des Strafrechts, 2. Aufl. 1993

- Haus, Kommunitarismus, 2003** Haus, Michael,
Kommunitarismus: Einführung und Analyse, 2003
- Haus, Religion, 2010, 39 ff.** Haus, Michael,
Wieviel Religion braucht der Kommunitarismus?, in:
Kühnlein, Michael (Hrsg.), Kommunitarismus und
Religion, (Deutsche Zeitschrift für Philosophie / Son-
derbände, Band 25), 2010, 39 ff.
- Hegel (Hoffmeister), Grundli-
nien, 1820/1995** Hegel, Georg W. F.,
Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Natur-
recht und Staatswissenschaft im Grundrisse, (1820),
Hoffmeister, Johannes (Hrsg.), 1995
- Hegel (Iltting), Vorlesungen,
1823/1974** Hegel, Georg W. F.,
Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831),
Iltting, Karl-Heinz (Hrsg.), Band III (Philosophie des
Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von H. G.
Hotho (1822-1823)), 1974
- Hegel (Michel/Moldenhauer),
Vorlesungen, 1838/1970** Hegel, Georg W. F.,
Vorlesungen über die Ästhetik I (1835-1838); Theorie
– Werkausgabe, in: Michel, Karl M./Moldenhauer,
Eva (Hrsg.), Werke (von 1832 bis 1845; neu editiert)
in zwanzig Bänden, Band 13, 1970
- 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.
- Heidbrink, Paternalism, 2015,
173 ff.** Heidbrink, Ludger,
Libertarian Paternalism, Sustainable Self-Binding and
Bounded Freedom, in: Birnbacher, Dieter / May
Thorseth, May (Hrsg.), The Politics of Sustainability.
Philosophical Perspectives, 2015, 173 ff.
- Heidbrink, Postliberalismus,
2015, 87 ff.** Heidbrink, Ludger,
Postliberalismus. Zum Wandel liberaler Gesellschaf-
ten und demokratischer Politik, in: Martinsen, Renate
(Hrsg.), Ordnungsbildung und Entgrenzung: Demokra-
tie im Wandel, 2015, 87 ff.
- Hempel, Aspects, 1965** Hempel, Carl G.,
Aspects of scientific explanation and other essays in
the philosophy of science, 1965
- Henkel, Einführung, 1977** Henkel, Heinrich,
Einführung in die Rechtsphilosophie. Grundlagen des
Rechts, 2. Aufl. 1977
- Henning, Kant 2010, 331 ff.** Henning, Tim,
Kant und die Logik des ‚Ich denke‘, Zeitschrift für
philosophische Forschung 64 (2010), 331 ff.

- Hense, Staatsverträge, 2007, 115 ff.** Hense, Ansgar,
Staatsverträge mit Muslimen – eine juristische Unmöglichkeit?, in: Mückl, Stefan (Hrsg.), Das Recht der Staatskirchenverträge. Colloquium aus Anlaß des 75. Geburtstags von Alexander Hollerbach, 2007, 115 ff.
- Heper, Menschenwürde, 2013, 369 ff.** Heper, Altan,
Menschenwürde, Islam und bioethische Fragen, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 369 ff
- Herdegen, Garantie, 2009, 93 ff.** Herdegen, Matthias,
Die Garantie der Menschenwürde: absolut und doch differenziert? in: Gröschner, Rolf/Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde, 2009, 93 ff.
- Herold, Gehorsam, 2004, 302 ff.** Herold, Norbert,
Gehorsam und zugleich Geist der Freiheit“. Zur Aktualität der kantschen Lehre vom ursprünglichen Vertrag als einer bloßen „Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelbare (praktische) Realität hat“, in: Waas, Lothar R. (Hrsg.), Politik, Moral und Religion- Gegensätze und Ergänzungen, Festschrift zum 65. Geburtstag von Karl Graf Ballestrem, 2004, 302 ff.
- Herold, Vormundschaft, 1993, 41 ff.** Herold, Norbert,
Aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit. Über den Zusammenhang von Menschenrecht und Naturverhältnis bei Kant, in: Krawietz, Werner/Gerhardt, Volker (Hrsg.), Recht und Natur. Beiträge zu Ehren von Friedrich Kaulbach, 1993, 41 ff.
- Herrlich, Recht, 2012, 9 ff.** Herrlich, Bernhard,
Recht normativ und pragmatisch, in: Sprache – Recht – Gesellschaft, in: Bäcker, Carsten / Klatt, Matthias / Zucca-Soest, Sabrina (Hrsg.), 2012, 9 ff.
- Herzog, F., Prävention, 1987** Herzog, Felix,
Prävention des Unrechts oder Manifestation des Rechts. Bausteine zur Überwindung des heteronom-präventiven Denkens der Straftheorie der Moderne, 1987
- Herzog, R., Gemeinwohl I, 1974, Sp. 248 ff.** Herzog, Roman,
Gemeinwohl I, in: Ritter, Joachim (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3 (G-H), 1974, Sp. 248 ff.
- Herzog, R., Gemeinwohl II, 1974, Sp. 256 ff.** Herzog, Roman,
Gemeinwohl II, in: Ritter, Joachim (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3 (G-H), 1974, Sp. 256 ff.

- Heyd, Giving, 2006, 149 ff.** Heyd, David,
Supererogatory Giving: Can Derrida's Cicle be Broken, in: Byrd, B. Sharon/Joerden Jan C. (Hrsg.), *Philosophia Practica Universalis*, Festschrift für Joachim Hruschka zum 70. Geburtstag, 2006, 149 ff.
- Hetzel, Dialektik, 2011, 389 ff.** Hetzel, Andreas,
Dialektik der Aufklärung, in: Richard Klein / Johann Kreuzer / Stefan Müller-Doohm (Hrsg.), *Adorno-Handbuch. Leben - Werk – Wirkung*, 2011, 389 ff.
- Hilgendorf, Argumentationen, 1991** Hilgendorf, Eric,
Argumentationen der Jurisprudenz. Zur Rezeption von analytischer Philosophie und kritischer Theorien der Grundlagenforschung der Jurisprudenz, 1991
- Hilgendorf, Konzeptionen, 2013, 195 ff.** Hilgendorf, Eric,
Konzeptionen des "Menschenbilds" und das Recht; in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch*, 2013, 195 ff.
- Hilgendorf, Menschenwürde, 2013, 1047 ff.** Hilgendorf, Eric,
Menschenwürde und die Idee des Posthumanen in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch*, 2013, 1047 ff.
- Hilgendorf, Naturalismus, 2003, 83 ff.** Hilgendorf, Eric,
Naturalismus im (Straf-)Recht – ein Beitrag zum Thema „Recht und Wissenschaft“, in: Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C., *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Band 11, 2003
- Hilpinen, Rationality, 1980** Hilpinen, Risto (Hrsg.),
Rationality in Science, 1980
- Hinkmann, Argumente, 2000, 185 ff.** Hinkmann, Jens,
Argumente, für und wider die Universalität der Menschenrechte, in: Wolf, Jean-Claude (Hrsg.), *Menschenrechte interkulturell*, 2000, 185 ff.
- Hippel, Strafrecht I, 1925-1930** Hippel, Robert von,
Deutsches Strafrecht, Band I, Allgemeine Grundlagen, 1925-1930
- Hobbes (Flathman / Johnston / Norton), Leviathan, 1651/1997** Hobbes, Thomas
Leviathan (1651). Authoritative Text, Backgrounds, Interpretations, Flathman, Richard E. / Johnston, David / Norton, W. W. (Hrsg.), 1997
- Hobbes (Gawlick), Bürger, 1642/1959** Hobbes, Thomas,
Vom Menschen. Vom Bürger – De homine (1658), De Cive (1642), Gawlick, Günter (Hrsg.), 1959
- Hobbes (Tönnies), Naturrecht, 1640/1926** Hobbes, Thomas,
Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen (The Elements of Law, Natural and Politic, Tönnies, Ferdinand (Hrsg.), 1926

- Hobbes, Leviathan, 1651/1962** Hobbes, Thomas,
Hobbes' Leviathan, Hobbes's Leviathan. Reprinted from the Edition of 1651, Smith, W. G. Pogson (Hrsg.) 1909, 1962
- Hoerster, D., Wirklichkeit, 1989, 145 ff.** Hoerster, Detlef,
Die Wirklichkeit der Freiheit, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 75 (1989), 145 ff.
- Hoerster, N., Ethik, 1977** Hoerster, Norbert,
Utilitaristische Ethik und Verallgemeinerung, 2. Aufl. 1977
- Höffe, Aristoteles, 2010** Höffe, Otfried
(Hrsg.), Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, 3. Aufl., 2010
- Höffe, Diskussionsbemerkung, 1978, 143 ff.** Höffe, Otfried,
Diskussionsbemerkung im Rahmen einer Diskussion über Habermas Ansatz der Normenbegründung, in: Oelmüller, Willi (Hrsg.), Materialien zur Normendiskussion, Band 1: Transzendentalphilosophische Normbegründungen, 1978, 143 ff.
- Höffe, Hobbes, 2010** Höffe, Otfried,
Thomas Hobbes, 2010
- Höffe, Kant, 2007** Höffe, Otfried
Immanuel Kant, 2007
- Höffe, Konfuzius, 2016** Höffe, Konfuzius, 2016
- Höffe, Kritik, 2015** Höffe, Otfried,
Kritik der Freiheit: Das Grundproblem der Moderne, 2015
- Höffe, Menschenrechte, 1994, 119 ff.** Höffe, Otfried,
Die Menschenrechte im interkulturellen Diskurs, in: Odersky, Walter, Die Menschenrechte: Herkunft, Geltung, Gefährdung, 1994, 119 ff.
- Höffe, Menschenwürde, 2002, 141 ff.** Höffe, Otfried,
Die Menschenwürde als ethisches Prinzip, in: Höffe, Otfried / Honnefelder, Ludger / Isensee, Josef (Hrsg. / Verf.), Gentechnik und Menschenwürde, 2002, 141 ff.
- Höffe, Rechtsprinzipien, 1990** Höffe, Otfried,
Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne, 1990
- Höffe, Sittlichkeit, 1974, 1348 ff.** Höffe, Otfried,
„Sittlichkeit“, in: Krings, Hermann/Baumgartner, Hans M./Wild, Christoph (Hrsg.), Handbuch der philosophischen Grundbegriffe, Band III, 1974, 1348 ff.

- Höfling, Grundrechte, 2009, 111 ff.** Höfling, Wolfram,
Unantastbare Grundrechte. Ein normlogischer Widerspruch? Zur Dogmatik des Art. 1 Absatz 1 GG, in: Gröschner, Rolf/Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde, 2009, 111 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, Menschenrechte, 2002, 31 ff.** Hofmann, Hasso,
Menschenrechte und Demokratie oder: Was man von Chrysipp lernen kann, in: Wahl, Rainer/Wieland, Joachim (Hrsg.), Das Recht des Menschen in der Welt, Kolloquium aus Anlaß des 70. Geburtstags von Ernst-Wolfgang Böckenförde, 2002, 31 ff.
- Hofmann, Perspektiven, 1995** Hofmann, Hasso,
Verfassungsrechtliche Perspektiven, 1995
- Hofmann, Recht, 2003, 377 ff.** Hofmann, Hasso,
Recht, Politik und Religion, JZ 2003, 377 ff.
- Hofstadter, Braid, 1984** Hofstadter, Douglas R.,
Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid. A Metaphorical Fugue on Minds and Machines in the Spirit of Lewis Carroll (Text Englisch). Mit einer Beigabe, 1984
- Höhn, Zeit, 2009, 27 ff.** Höhn, Hans-Joachim,
Zeit der Vernunft – Zeit der Religion? Perspektiven einer postsäkularen Religionsphilosophie, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 8 (2009), 27 ff.
- Hollerbach, Grundlagen, 2001, § 138** Hollerbach, Alexander,
Grundlagen des Staatskirchenrechts, in: Isensee, Josef/Kirchhof, Paul (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Band VI, 2. Auflage 2001, § 138
- Holz, Anthropodizee, 1982** Holz, Harald,
Anthropodizee, 1982
- Honneth, Idee, 2015** Honneth, Axel
Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung, 2015

- Honneth, Recht, 2011** Honneth, Axel,
Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, 2011
- Hookway, Pragmatism, 2015** Hookway, Christopher,
"Pragmatism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =
<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/pragmatism/>>.
- Horkheimer/Adorno, Dialektik, 1944/1997** Horkheimer, Max /Adorno, Theodor W.,
Dialektik der Aufklärung (1944), in: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften Band 3, 1997
- Hörnle, Kriminalstrafe, 2013** Hörnle, Tatjana,
Kriminalstrafe ohne Schuldvorwurf. Ein Plädoyer für Änderungen in der strafrechtlichen Verbrechenlehre, 2013
- Hörnle, Menschenwürde, 2008, 41 ff.** Hörnle, Tatjana,
Menschenwürde als Freiheit von Demütigungen, Zeitschrift für Rechtsphilosophie 2008, 41 ff.
- Hörnle, Menschenwürde, 2015, 183 ff.** Hörnle, Tatjana,
Menschenwürde und Speziesmus, in: Demko, Daniela / Seelmann, Kurt / Becchi, Paolo (Hrsg.), Würde und Autonomie, 2015, 183 ff.
- Hörnle, Würdekonzept, 2013, 91 ff.** Hörnle, Tatjana,
Das Würdekonzept Margalits und seine Rezeption in Deutschland, in: Eric Hilgendorf (Hrsg.), Menschenwürde und Demütigung. Die Menschenwürdekonzeption Avishai Margalits, 2013, 91 ff.
- 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
- Hübner, K., Wahrheit, 1985** Hübner, Karl,
Die Wahrheit des Mythos, 1985
- Hübner, W., Mandeville, 1941, 275 ff.** Hübner, Walter,
Mandevilles „Bienenfabel“ und die Begründung der praktischen Zweckethik in der englischen Aufklärung, in: Meissner, Paul (Hrsg.), Grundformen der englischen Geistesgeschichte, 1941, 275 ff.
- Hüning, Naturzustand, 2001, 85 ff.** Hüning, Dieter,
Naturzustand, natürliche Strafgewalt und Staat bei John Locke, in: Peters, Martin/Schröder, Peter (Hrsg.), Souveränitätskonzeptionen. Beiträge zur Analyse politischer Ordnungsvorstellungen im 17. Bis zum 20. Jahrhundert, 2001, 85 ff.

- Husserl (Biemel), Krisis, 1935/1976** Husserl, Edmund,
Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. (später voll ausgearbeiteter Vortrag 1935), Biemel, Walter (Hrsg.), Nachdruck der 2. verb. Auflage, 1976 (Husserliana Band 6 [1954])
- Hutcheson, Inquiry, 1969, 164 ff.** Hutcheson, Francis,
An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue (1725), in: Fabian, Bernhard (Hrsg.), Collected Works of Francis Hutcheson, Band 1, 1969, 164 ff.
- Imbusch/Zoll, Überlegungen, 1994** Imbusch, Peter/Zoll, R.,
Überlegungen zu einem Curriculum Friedens- und Konfliktforschung, 1994
- Iorio, Reasons, 2015, 61 ff.** Iorio, Marco,
Reasons, Reason-giving and Explanation, in: Iorio, Marco / Stoecker, Ralf (Hrsg.), Actions, Reasons and Reason, 2015, 61 ff.
- Isensee, Gewissen, 1993, 41 ff.** Isensee, Josef,
Gewissen im Recht – Gilt das allgemeine Gesetz nur nach Maßgabe des individuellen Gewissens?, in: Höver, Gerhard/Honnewald, Ludger (Hrsg.), Der Streit um das Gewissen, 1993, 41 ff.
- Isensee, Zivilreligion, 2010, 36 ff.** Isensee, Josef,
Zivilreligion in der Demokratie, Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte 2 (2010), 36 ff.,
- Jaeggi, Kritik, 2013** Jaeggi, Rahel,
Kritik von Lebensformen, 2013
- Jäger, Makrokriminalität, 1989** Jäger, Herbert,
Makrokriminalität. Studien zur Kriminologie kollektiver Gewalt, 1989
- Jakobs, Kriminalisierung, 1985, 735 ff.** Jakobs, Günther,
Kriminalisierung im Vorfeld einer Rechtsgutsverletzung, ZStW 97, 1985, 735 ff.
- Jakobs, Norm, 1997** Jakobs, Günther,
Norm, Person, Gesellschaft. Vorüberlegung zu einer Rechtsphilosophie, 1997
- Jakobs, Rezension, 1995, 585 f.** Jakobs, Günther,
Rezension von Seelmann, Kurt, Anerkennungsverlust und Selbstsubsumtion. Hegels Straftheorien, 1995, GA 1995, 585 f.
- Jakobs, Schuld, 1976, 79 ff.** Jakobs, Günther,
Schuld und Prävention, Recht und Staat Heft 452/453, 1976, 79 ff.

- Jakobs, Stabilität, 1986, 30 ff.** Jakobs, Günther,
Zur Stabilität von Konsens, zur Stabilität durch Konsens, in: Hattenhauer, Hans/Kaltefleiter, Werner (Hrsg.), Mehrheitsprinzip, Konsens, Verfassung, 1986, 30 ff.
- Janich, Emergenz, 2011** Janich, Peter,
Emergenz – Lückenbüssergottheit für Natur- und Geisteswissenschaften. Ergänzt um eine Korrespondenz mit Hans-Rainer-Duncker, 2011
- Janich, Erkenntnistheorie, 1996, 115 ff.** Janich, Peter,
Kulturalistische Erkenntnistheorie statt Informationismus, in: Hartmann, Dirk / Janich, Peter (Hrsg.), Methodischer Kulturalismus. Zwischen Naturalismus und Postmoderne, 1996, 115 ff.
- Janich, Sprache, 2014** Janich, Peter,
Sprache und Methode. Eine Einführung in philosophische Reflexion,
- Janis, crisis, 1986, 381 ff.** Janis, Irving L.,
International crisis management in the nuclear age, in: White, Ralph K. (Hrsg.), Psychology and the prevention of nuclear war, 1986, 381 ff.
- Jantsch, Selbstorganisation, 1986** Jantsch, Erich,
Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist, 3. Aufl. 1986
- Jarass/Pieroth, Grundgesetz, 2014** Jarass, Hans D./Pieroth, Bodo,
Grundgesetz, 13. Aufl. 2014
- Jescheck/Weigend, Strafrecht, 1996** Jescheck, Hans-Heinrich/Weigend, Thomas,
Lehrbuch des Strafrechts Allgemeiner Teil, 5. Aufl. 1996
- Joas, Entstehung, 1997** Joas, Hans,
Die Entstehung der Werte, 1997
- Joas, Menschenrechte, 2015** Joas, Hans,
Sind die Menschenrechte westlich? 2015
- Joas, Sakralität, 2011** Joas, Hans,
Die Sakralität der Person – Eine neue Genealogie der Menschenrechte, 2011
- Joerden, § 34 Satz 2 StGB, 1991, 411 ff.** Joerden, Jan C.,
§ 34 Satz 2 StGB und das Prinzip der Verallgemeinerung, GA 1991, 411 ff.
- Joerden, Ebenen, 1988, 307 ff.** Joerden, Jan C.,
Drei Ebenen des Denkens über Gerechtigkeit. Dargestellt am Beispiel einiger rechtsethischer Regeln und Prinzipien, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 74 (1988), 307 ff.

- Joerden, Menschenwürde, 2013, 217 ff** Joerden, Jan C.,
Menschenwürde als juridischer Begriff, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 217 ff.
- Joerden, Menschenwürdeschutz, 2015, 75 ff.** Joerden, Jan C.
Menschenwürdeschutz und Sinnstiftung, in: Brockmüller, Annette / Kirste, Stephan, Neumann, Ulfrid (Hrsg.), Wert und Wahrheit in der Rechtswissenschaft, 2015, 75 ff.
- Joerden, Rechtsethik, 1982, 670 ff.** Joerden, Jan C.,
Nochmals: Rechtsethik ohne Metaphysik. Ist Rechtsethik ohne Metaphysik begründbar? - Zu dem Beitrag von Hoerster in JZ 1982, 265 ff., JZ 1982, 670 ff.
- Jüngel, Gott, 1992** Jüngel, Eberhard,
Gott als Geheimnis der Welt, 6. Aufl. 1992
- Kähler, Individualismus, 2014, 135 ff.** Kähler, Lorenz,
Individualismus und die Pflichten gegen sich selbst. Zur ethischen Subsistenz des Einzelnen, in: Pfordten, Dietmar von der/ Kähler, Lorenz (Hrsg.), Normativer Individualismus in Ethik, Politik und Recht, 2014, 135 ff.
- Kähler, Norm-, Sach- und Präjudizargumente, 2013, 19 ff.** Kähler, Lorenz,
Norm-, Sach- und Präjudizargumente im deutsch-amerikanischen Rechtsvergleich, in: DAJV-NL 2013, 19 ff., Download PDF
- Kaiser, Widerspruch, 1999** Kaiser, Hanno,
Widerspruch und harte Behandlung. Zur Rechtfertigung von Strafe, 1999
- Kant, Anthropologie, 1798, AA** Kant, Immanuel,
Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1798, 117 ff. in: Königlich in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant, Gesammelte Schriften, Band VII, 1902 ff., korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant
- Kant, Beantwortung, 1784, AA** Kant, Immanuel,
Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Berlinische Monatsschrift, Dezember 1784, 481 ff., in: Königlich in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant, Gesammelte Schriften, Band VIII, 1902 ff., korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant
- Kant, Denken, 1786, AA** Kant, Immanuel,
Was heißt: Sich im Denken orientiren? (1786), in: Königlich in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant, Gesammelte Schriften, Band VIII, 1902 ff., korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant
- Kant, Frieden, 1795, AA** Kant, Immanuel,
Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. 1795, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant, Gesammelte Schriften, Band VIII, 1902 ff., korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant

- Kant, Grundlegung, 1785, AA** Kant, Immanuel,
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant, Gesammelte Schriften, Band VIII, 1902 ff., korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant 1968
- Kant, Idee, 1784, AA** Kant, Immanuel,
Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant, Gesammelte Schriften, Band VIII, 1902 ff., korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant
- Kant, Metaphysik, 1797, AA** Kant, Immanuel,
Die Metaphysik der Sitten, 1797, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant, Gesammelte Schriften, Band VIII, 1902 ff., korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant
- Kant, Nachlass, Siebentes Convolut, AA** Kant, Immanuel,
Handschriftlicher Nachlaß, Opus posthumum, Zweite Hälfte, Siebentes Convolut, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant, Gesammelte Schriften, Band VIII, 1902 ff., korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant
- 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 VIII, 1902 ff., korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant
- Kant, Religion, 1793, AA** Kant, Immanuel,
Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793, in: Königlich in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant, Gesammelte Schriften, Band VIII, 1902 ff., korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant
- Kant, Urteilskraft, 1790 (Weischedel)** Kant, Immanuel,
Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie. (1790) in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.), Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden, Band V, 1975
- Kapust, Menschenwürde, 2009, 269 ff.** Kapust, Antje,
Menschenwürde im Diskurs der Philosophie, Gröschner, Rolf/Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde, 2009, 269 ff.

- Kargl, Friedenssicherung, 1996, 485 ff.** Kargl, Walter,
Friedenssicherung durch Strafrecht. Teleologische Strafrechtfertigung am Beispiel der Tötungsdelikte, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 82 (1996), 485 ff.
- Kargl, Recht, 1999, 53 ff.** Kargl, Walter,
Das Recht der Gesellschaft oder das Recht der Subjekte? Anmerkungen zu den „Rechtsphilosophischen Vorüberlegungen“ von Günther Jakobs, GA 1999, 53 ff.
- Käser, Animismus, 2004** Käser, Lothar,
Animismus. Eine Einführung in die begrifflichen Grundlagen des Welt- und Menschenbildes traditioneller (ethnischer) Gesellschaften für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee; Liebenzeller Mission, 2004
- Kaspar, Quantentheorie, 2007, 151 ff.** Kaspar, Uwe,
Kann die Quantentheorie den Hirnforscher helfen, Probleme zu verstehen? in: Krüger, Hans-Peter (Hrsg.), Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie, 2007, 151 ff.
- Kasper, Menschenbild, 1996, 465 ff.** Kasper, Walter,
Christliches Menschenbild und die Zukunft Europas, in: Stammen, Theo (Hrsg.), Politik – Bildung – Religion, Hans Meier zum 65. Geburtstag, 1996, 465 ff.
- Kaufmann, A., Analogie, 1982** Kaufmann, Arthur,
Analogie und „Natur der Sache“. Zugleich ein Beitrag zur Lehre vom Typus, 2. Aufl. 1982
- Kaufmann, A., Raum, 1972, 327 ff.** Kaufmann, Arthur,
Rechtsfreier Raum und eigenverantwortliche Entscheidung dargestellt am Problem des Schwangerschaftsabbruchs, in: Schroeder, Friedrich-Christian/Zipf, Heinz (Hrsg.), Festschrift für Reinhart Maurach zum 70. Geburtstag, 1972, 327 ff.
- Kaufmann, A., Recht, 1988, 11 ff.** Kaufmann, Arthur
Recht und Rationalität. Gedanken beim Wiederlesen der Schriften von Werner Maihofer, in: Kaufmann, Arthur/Mestmäcker, Ernst-Joachim/Zacher, Hans F. (Hrsg.), Rechtsstaat und Menschenwürde. Festschrift für Werner Maihofer zum 70. Geburtstag, 1988, 11 ff.
- Kaufmann, A., Recht, 1991** Kaufmann, Arthur,
Recht und Gnade in der Literatur, 1991
- Kaufmann, A., Theorie, 1985** Kaufmann, Arthur,
Theorie der Gerechtigkeit. Problemgeschichtliche Betrachtungen, 1985
- Kaufmann, A., Utilitarismus, 1994, 476 ff.** Kaufmann, Arthur,
Die Lehre vom negativen Utilitarismus – Ein Programm, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 80 (1994), 476 ff.

- Kaufmann, A., Wandel, 1984** Kaufmann, Arthur,
Rechtsphilosophie im Wandel. Stationen eines Weges,
2. Aufl. 1984
- Kaufmann, A., Wissenschaftlichkeit, 1986, 425 ff.** Kaufmann, Arthur,
Über die Wissenschaftlichkeit der Rechtswissenschaft.
Ansätze zu einer Konvergenztheorie der Wahrheit,
Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 72 (1986),
425 ff.
- Kaufmann, M., Autonomie, 2014, 153 ff.** Kaufmann, Matthias,
Individuelle Autonomie, Gemeinschaft und kulturelle
Verschiedenheit, in: Dhouib, Sarhan (Hrsg.), Demo-
kratie, Pluralismus und Menschenrechte. Transkultu-
relle Perspektiven, 2014, 153 ff.
- Kaufmann, M., Menschenrechte, 2014, 15 ff.** Kaufmann, Matthias,
Gehören Menschenrechte und Menschenwürde zu-
sammen? in: Research Trends in Humanities, Educati-
on and Philosophy (RTH), 2014, 15 ff.
- Kaufmann, M., Rechtsphilosophie, 1996** Kaufmann, Matthias,
Rechtsphilosophie, 1996
- Kaufmann, M., Ockham, 2010, 73 ff.** Kaufmann, Matthias,
Ockham's Theorie des Kunstproduktes, in: Moritz,
Arne (Hrsg.), Ars imitatur naturam. Transformationen
eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Über-
gang vom Mittelalter zur Neuzeit, 2010, 73 ff.
- Kaufmann, M., Willensfreiheit, 2011, 167 ff.** Kaufmann, Matthias,
Die Willensfreiheit, das moralisch Gute und das Ziel
des Menschen bei Duns Scotus, Wilhelm von Ockham
und Molina, in: Busche, Hubertus (Hrsg.), Departure
for Modern Europe, 2011, 167 ff.
- Keil, Handeln, 2015** Keil, Geert,
Handeln und Verursachen, 2., um ein Vorwort erwei-
terte Auflage, 2015
- Keil, Introduction, 2013, 149 ff.** Keil, Geert,
Introduction: Vagueness and Ontology in: Keil, Geert,
(Hrsg.), Vagueness and Ontology, metaphysica, Vol-
ume 14, Issue 2, 2013, 149 ff.
- Kekes, Rationality, 1973, 124 ff.** Kekes, John,
The Rationality of Metaphysics, Metaphilosophy 4
(1973), 124 ff.
- Kelsen, Rechtslehre, 1960** Kelsen, Hans,
Reine Rechtslehre mit einem Anhang: Das Problem
der Gerechtigkeit, 2. Aufl. 1960
- Kelsen, Theorie, 1979** Kelsen, Hans,
Allgemeine Theorie der Normen, 1979

- Kemmerling, Person, 2011, 401 ff.** Kemmerling, Andreas,
First Person Authority without Glamorous Self-Knowledge, in: Jäger, Christoph / Löffler, Winfried (Eds.). Epistemology: Contexts, Values, Disagreement. Proceedings of the 34th International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchberg am Wechsel, Austria, 2011, 401 ff.
- Kersting, Philosophie, 1994** Kersting, Wolfgang,
Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages, 1994
- Kersting, Theorien, 2000** Kersting, Wolfgang,
Theorien der sozialen Gerechtigkeit, 2000
- Kippenberg/Stuckrad, Einführung, 2003** Kippenberg, Hans G./Stuckrad, Kocku von,
Einführung in die Religionswissenschaft, Gegenstände und Begriffe, 2003
- Kirchhof, Objektivität, 1989, 82 ff.** Kirchhof, Paul,
Objektivität und Willkür, in: Faller, Hans-Joachim/Kirchhof, Paul/Träger, Ernst (Hrsg.), Verantwortlichkeit und Freiheit. Die Verfassung als wertbestimmte Ordnung. Festschrift für Willi Geiger zum 80. Geburtstag, 1989, 82 ff.
- Kirchner, Theorie, 1997** Kirchner, Christian,
Ökonomische Theorie des Rechts. Überarbeitete und ergänzte Fassung eines Vortrags gehalten vor der Juristischen Gesellschaft zu Berlin am 16. Oktober 1996, 1997
- 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?, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie Beiheft 115 (2007), 177 ff.
- Kirste, Beitrag, 2008, 47 ff.** Kirste, Stephan,
Der Beitrag des Rechts zum kulturellen Gedächtnis, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 94 (2008), 47 ff.
- Kirste, Dezentrierung, 2001, 319 ff.** Kirste, Stephan,
Dezentrierung, Überforderung und dialektische Konstruktion der Rechtsperson, in: Bohnert, Joachim / Gramm, Christof/ Kindhäuser, Urs / Rinken, Alfred / Robbers, Gerhard (Hrsg.), Verfassung – Philosophie – Kirche, Festschrift für Alexander Hollerbach zum 70. Geburtstag, 2001, 319 ff.
- Kirste, Hermeneutik, 2015, 473 ff.** Kirste, Stephan,
Die Hermeneutik der Personifikation im Recht. Rechtsperson und Gewalt, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 101 (2015), 473 ff.

- Kirste, Menschenwürde, 2009, 175 ff.** Kirste, Stephan,
Menschenwürde in den internationalen Beziehungen, in: Gröschner, Rolf/Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde, 2009, 175 ff.
- Kirste, Menschenwürde, 2013, 241 ff.** Kirste, Stephan,
Menschenwürde in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 241 ff.
- Kirste, Recht, 2015, 65 ff.** Kirste, Stephan,
Recht - Selbst – Bestimmung, in: Demko, Daniela / Seelmann, Kurt / Becchi, Paolo (Hrsg.), Würde und Autonomie, 2015, 65 ff.
- Kirste, Rechtswissenschaft, 2015, 95 ff.** Kirste Stephan,
Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft. Einige Überlegungen im Anschluß an Gerhard Sprenger, in: Brockmöller, Annette / Kirste, Stephan, Neumann, Ulfrid (Hrsg.), Wert und Wahrheit in der Rechtswissenschaft, 2015, 95 ff.
- Kleger, Bürgerreligion, 2010, 133 ff.** Kleger, Heinz,
Ist eine liberale Bürgerreligion möglich?, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.), Kommunitarismus und Religion, (Deutsche Zeitschrift für Philosophie / Sonderbände, Band 25), 2010, 133 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
- Klein, Gewissensfreiheit, 1989, 479 ff.** Klein, Hans H.,
Gewissensfreiheit und Rechtsgehorsam, in: Heilbronner, Kai/Ress, Georg/Stein, Torsten (Hrsg.), Staat und Völkerrechtsordnung. Festschrift für Karl Döring, 1989, 479 ff.
- Kleinig, Chapter, 1970, 197 ff.** Kleinig, John,
The Fourth Chapter of Mill's Utilitarianism, Australasian Journal of Philosophy 1970, 197 ff.
- Klemme, Erkennen, 2014, 79 ff.** Klemme, Heiner F.,
Erkennen, Fühlen, Begehren – Selbstbesitz. Reflexionen über die Verbindung der Vermögen in Kants Lehre vom Kategorischen Imperativ, in: Römer, Inga, (Hrsg.), Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie, 2014, 79 ff.
- Klever-Deichert, Prävention, 2006** Klever-Deichert, Gabriele,
Prävention im Spannungsfeld zwischen Rational-Choice-Theorie und Lebenslagenkonzeption unter Berücksichtigung des Präventions-Gesetz-Entwurfs, 2006

- Kliemt, E./Kliemt H., Schutz, 1981, 171 ff.** Kliemt, Elke/Kliemt, Hartmut,
Schutz und Gefährdung von Recht durch die staatliche
Kriminalstrafe, Analyse und Kritik, Zeitschrift für
Sozialwissenschaften 3 (1981), 171 ff.
- Kliemt, H., Zustimmungstheorien, 1980** Kliemt, Hartmut,
Zustimmungstheorien der Staatsrechtfertigung, 1980
- Klug, Thesen, 1968, 103 ff.** Klug, Ulrich,
Thesen zu einem kritischen Relativismus in der
Rechtsphilosophie, in: Kaufmann, Arthur (Hrsg.),
Gedächtnisschrift für Gustav Radbruch zum 70. Ge-
burtstag, 1968, 103 ff.
- Kluxen, Normen, 1999, 17 ff.** Kluxen, Wolfgang,
Das Allgemeine und das Gemeinsame. Moralische
Normen im konkreten Ethos, in: Koslowski, Peter
(Hrsg.), Das Gemeinwohl zwischen Universalismus
und Partikularismus. Zur Theorie des Gemeinwohls
und der Gemeinwohlwirkung von Ehescheidung, poli-
tischer Sezession und Kirchentrennung, 1999, 17 ff.
- Knapp, Vernunft, 2010, 286 ff.** Knapp Markus,
Vernunft – Freiheit - Religion. Zur Kontroverse zwi-
schen Charles Taylor und Jürgen Habermas, in:
Kühnlein, Michael (Hrsg.), Kommunitarismus und
Religion, (Deutsche Zeitschrift für Philosophie / Son-
derbände, Band 25), 2010, 286, ff,
- Kneale/Kneale, Development, 1984** Kneale, William/Kneale, Martha,
The Development of Logic, 1984
- Koch, A., Einheit, 2011, 177 ff.** Koch, Anton Friedrich,
Hegel: Die Einheit des Begriffs, in: Brachtendorf, Johan-
nes / Herzberg, Stephan (Hrsg.), Einheit und Vielheit als
metaphysisches Problem, 2011, 177 ff.
- Koch, A., Logik, 2004, 27 ff.** Koch, Anton Friedrich,
Die Logik des Scheinens und der Sinn von ‚ich‘, in:
Lohmar, Achim / Peucker, Henning (Hrsg.), Subjekt als
Prinzip? Zur Problemgeschichte und Systematik eines
neuzeitlichen Paradigmas, 2004
- Koch, A., Persons, 2010, 232 ff.** Koch, Anton Friedrich,
Persons as Mirroring the World, in: O’Shea, James R. /
Rubenstein, Eric M. (Hrsg.), Self, Language, and World.
Problems from Kant, Sellars, and Rosenberg, 2010, 232
ff.
- Koch, A., Realismus, 2012, 93 ff.** Koch, Anton Friedrich,
Der metaphysische Realismus und seine skeptizistische
Rückseite, in: Gabriel, Markus (Hrsg.) Skeptizismus und
Metaphysik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Son-
derband 28, 2012, 93 ff.
- Koch, A., Realismus, 2016** Koch, Anton Friedrich,
Hermeneutischer Realismus, 2016

- Koch, A., Sein, 2000, 140 ff.** Koch, Anton F.,
„Sein – Nichts – Werden“, in: Arndt, Andreas / Iber, Christian (Hrsg.), Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven, 2000, 140 ff.
- Koch, A., Subjektivität, 2002, 179 ff.** Koch, Anton Friedrich,
Subjektivität als Individuationsprinzip raumzeitlicher Einzeldinge“, in: Kettner, Matthias / Helmut Pape, Helmut (Hrsg.), Indexikalität und sprachlicher Weltbezug, 2002, 179 ff..
- Köhler, M., Strafrecht, 1997** Köhler, Michael,
Strafrecht Allgemeiner Teil, 1997
- Köhler, W., Geschichte, 1979** Köhler, Wolfgang R.,
Zur Geschichte und Struktur der utilitaristischen Ethik, 1979
- Kohlberg, Psychologie, 1997** Kohlberg, Lawrence,
Die Psychologie der Moralentwicklung, 2. Aufl. 1997
- Koller, Rechtfertigung, 1987, 4 ff.** Koller, Peter,
Die Rechtfertigung und Kritik sozialer Ungleichheit, Österreichische Zeitschrift für Soziologie Heft 12 (1987), 4 ff.
- Koller, Theorien, 1986, 7 ff.** Koller, Peter,
Theorien des Sozialkontrakts als Rechtfertigungsmodelle politischer Institutionen, in: Kern, Lucian/Müller, Hans-Peter (Hrsg.), Gerechtigkeit, Diskurs oder Markt? Die neuen Ansätze in der Vertragstheorie, 1986, 7 ff.
- Konersmann, Einleitung, 2012, 1 ff.** Konersmann, Ralf,
Einleitung, in: Konersmann, Ralf (Hrsg.), Handbuch Kulturphilosophie, 2012, 1 ff. 2003
- Konersmann, Vorwort, 2014, 7 ff.** Konersmann, Ralf
Vorwort: figuratives Wissen, in: Konersmann, Ralf (Hrsg.), Wörterbuch der philosophischen Metapher. Studienausgabe, 2014, 7 ff.
- Konersmann, Unruhe, 2015** Konersmann, Ralf, Die Unruhe der Welt. 4. Aufl., 2015
- Koriath, Brett, 1998, 250 ff.** Koriath, Heinz
Das Brett des Karneades, JA 1998, 250 ff.
- Koriath, Streit, 2004, 49 ff.** Koriath, Heinz,
Zum Streit um die positive Generalprävention – Eine Skizze, in: Radtke, Henning/Müller, Egon/Britz, Guido/Koriath, Heinz/Müller-Dietz, Heinz (Hrsg.), Muss Strafe sein? Kolloquium zum 60. Geburtstag von Herrn Professor Dr. Dr. h. c. Heike Jung, 2004, 49 ff.

- Körtner, Menschenwürde, 2013, 321 ff.** Körtner, Ulrich H. J.
Menschenwürde im Christentum – aus evangelischer Sicht, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 321 ff.
- Koslowski, Gemeinwohl, 1999** Koslowski, Peter,
Das Gemeinwohl zwischen Universalismus und Partikularismus. Zur Theorie des Gemeinwohls und der Gemeinwohlwirkung von Ehescheidung, politischer Sezession und Kirchentrennung, 1999
- Koslowski, Kultur, 1988** Koslowski, Peter,
Die postmoderne Kultur, gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung, 2. Aufl. 1988
- Krämling, Rolle, 1985** Krämling, Gerhard,
Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant, 1985
- Kriele, Einführung, 1990** Kriele, Martin,
Einführung in die Staatslehre, 4. Aufl. 1990
- Kronenberg, Verfassungspatriotismus, 2009** Kronenberg, Volker,
„Verfassungspatriotismus“ im vereinten Deutschland, Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament 28 (2009)
- Kronfeldner / Roughly / Töpfer, Work, 2014** Kronfeldner, Maria / Roughly, Neil / Töpfer, Georg,
Recent Work on Human Nature: Beyond Traditional Essences, 2014 online
- Krüger, Embodiment, 2013, 35 ff.** Krüger, Hans-Peter,
Embodiment und Embedding in der personalen Lebensführung. Aus Sicht der Philosophischen Anthropologie, in: Thimo Breyer/ Gregor Etzelmüller/ Thomas Fuchs/ Grit Schwarzkopf (Hrsg.), Interdisziplinäre Anthropologie. Leib-Geist-Kultur, 2013, 35 ff.
- Krüger, Leben, 2013, 123 ff.** Krüger, Hans-Peter,
Personales Leben – Eine philosophisch-anthropologische Annäherung, in: Inga Römer/ Matthias Wunsch (Hrsg.), Person: Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven, 2013, 123 ff.
- Kucharek, Tränen, 2005, 15 ff.** Kucharek, Andrea,
Wohlthuende Tränen: Zur Funktion des Weinens in der altägyptischen Totenklage, in: Ambos, Claus/Holz, Stephan/Schwedler, Gerald/Wenigfurter, Stefan (Hrsg.), Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute, 2005, 15 ff.
- Kues, ignorantia, 1440/1932** Kues, Nikolaus von,
De docta ignorantia, 1440, Ernst Hoffmann, Raymond Klibansky, (Hrsg.), 1932

- Kues, pace, 1453/1989, 705 ff.** Kues, Nikolaus von,
De pace fidei, 1453, in: Gabriel, Leo (Hrsg.), Dupré, Dietlind/Dupré, Wilhelm (Übrs.), Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften, Band 3, 1989, 705 ff.
- Kuhlmann, M., Quantum Field Theory, 2014** Kuhlmann, Meinard,
Quantum Field Theory, in: Edward N. Zalta (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/quantum-field-theory/>
- Kuhlmann, W., Letztbegründung, 1985** Kuhlmann, Wolfgang,
Reflexive Letztbegründung. Untersuchung zur Transzendentalpragmatik, 1985.
- Kuhlmann, W., Ort, 2008, 129 ff.** Kuhlmann, Wolfgang,
Der Ort der Vernunft in der natürlichen Welt. Naturalismus und Transzendentalpragmatik, in: Cramm, Wolf-Jürgen / Keil, Geert (Hrsg.), Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt. Logische und anthropologische Ortsbestimmungen, 2008, 129 ff.
- Kühne, Kulturrelativismus, 2007, 189 ff.** Kühne, Daniela,
Kulturrelativismus und Menschenrechte in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie Beiheft 115 (2007), 189 ff.
- Kühnlein, Einleitung, 2010, 9 ff.** Kühnlein, Michael,
Einleitung: Vollendete Liberalismuskritik? Zur religiösen Basisorientierung des Kommunitarismus, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.), Kommunitarismus und Religion, (Deutsche Zeitschrift für Philosophie / Sonderbände, Band 25), 2010, 9 ff.
- Kühnlein, Exodus, 2010, 361 ff.** Kühnlein, Michael,
Exodus der Freiheit. Michael Walzers Beitrag zu einer Theorie des Vorpolitischen, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.), Kommunitarismus und Religion, 2010, 361 ff.
- Kühnlein, Religion, 2008** Kühnlein, Michael,
Religion als Quelle des Selbst. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor, 2008
- Kühnlein, Vernunftreligion, 2009, 524 ff.** Kühnlein, Michael,
Zwischen Vernunftreligion und Existenztheologie: Zum postsäkularen Denken von Jürgen Habermas, Theologie und Philosophie 4/2009, 524 ff.
- Küng, Projekt, 1990** Küng, Hans,
Projekt Weltethos, 1990
- Kuhn, Structure, 1970** Kuhn, Thomas,
The Structure of Scientific Revolutions, 1970

- Kunig, Dogma, 2009, 21 ff.** Kunig, Philip,
Zum Dogma der unantastbaren Menschenwürde, in: Gröschner, Rolf/Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde, 2009, 21 ff.
- Kunig, Rechtsstaatsprinzip, 1986** Kunig, Philip,
Das Rechtsstaatsprinzip. Überlegungen zu seiner Bedeutung für das Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland, 1986
- Kunig, Verfassungsrecht, 2002, 34 ff.** Kunig, Philip,
Verfassungsrecht und einfaches Recht - Verfassungsbeschwerde und Fachgerichtsbarkeit, VVDStRL 61 (2002), 34
- Künne, Gegenstände, 2007** Künne, Wolfgang,
Abstrakte Gegenstände, 2007
- Kunz, Kriminologie, 2008** Kunz, Karl-Ludwig,
Kriminologie: Eine Grundlegung, 5. Aufl. 2008
- Kunz, Strafe, 2004, 71 ff.** Kunz, Karl-Ludwig,
Muss Strafe sein? Einige Überlegungen zur Beantwortbarkeit der Frage und zu den Konsequenzen daraus, in: Radtke, Henning/Müller, Egon/Britz, Guido/Koriath, Heinz/Müller-Dietz, Heinz (Hrsg.), Muss Strafe sein? Kolloquium zum 60. Geburtstag von Herrn Professor Dr. Dr. h.c. Heike Jung, 2004, 71 ff.
- Künzli, Rigidität, 2001** Künzli, Jörg,
Zwischen Rigidität und Flexibilität: Der Verpflichtungsgrad internationaler Menschenrechte. Ein Beitrag zum Zusammenspiel von Menschenrechten, humanitärem Völkerrecht und dem Recht der Staatenverantwortlichkeit, 2001
- Küper, Differenzierung, 1987, 315 ff.** Küper, Wilfried,
Differenzierung zwischen Rechtfertigungs- und Entschuldigungsgründen: Sachgerecht und notwendig? Überlegungen am Beispiel von „Notstand“, „Pflichtenkollision“ und „Handeln auf dienstliche Weisung“, in: Eser, Albin/Fletcher, Georg P. (Hrsg.), Rechtfertigung und Entschuldigung. Rechtsvergleichende Perspektiven, Band I, 1987, 315 ff.
- Küper, Grundfragen, 1979** Küper, Wilfried,
Grund- und Grenzfragen der rechtfertigenden Pflichtenkollision im Strafrecht, 1979
- Küpper, Strafen, 2003, 53 ff.** Küpper, Georg,
Richtiges Strafen – Fragestellung zwischen Strafrechtsdogmatik und Rechtsphilosophie, in: Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 11, 2003, 53 ff.

- Kwun, Entwicklung, 1963** Kwun, Yungback,
Die Entwicklung und Bedeutung der Lehre von der „Natur der Sache“ in der Rechtsphilosophie bei Gustav Radbruch (zugl. Diss., Saarbrücken), 1963
- Ladeur, Staat, 2006** Ladeur, Karl-Heinz,
Der Staat gegen die Gesellschaft. Zur Verteidigung der Rationalität der „Privatgesellschaft“, 2006
- Lamnek, Theorien, 2014** Lamnek, Siegfried,
Theorien abweichenden Verhaltens I - "Klassische Ansätze". Eine Einführung für Soziologen, Psychologen, Juristen, Journalisten und Sozialarbeiter, 9. Aufl, 2014
- Lampe, Menschenbild, 1985, 9 ff.** Lampe, Ernst J.,
Das Menschenbild im Recht – Abbild oder Vorbild?, in: Lampe, Ernst J. (Hrsg.), Beiträge zur Rechtsanthropologie, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie Beiheft 22 (1985), 9 ff.
- Lang/Stahl, Howlers, 1969, 562 ff.** Lang, Berel/Stahl, Gary,
Mill’s ‘Howlers’ and the Logic of Naturalism, Philosophy and Phenomenological Research 29 (4) (1969), 562 ff.
- Langbehn, Philosophie, 2014, 137 ff.** Langbehn, Claus,
Philosophie der politischen Kultur, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie 7 (2014) 1, 137 ff.
- Lehmann, Recht, 1983** Lehmann, Michael,
Bürgerliches Recht und Handelsrecht – eine juristische und ökonomische Analyse, 1983
- Leibniz, Abhandlungen, 1962** Leibniz, Gottfried W. von,
Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, Band 2, Nachdruck 1962
- Leipziger Kommentar, StGB, 2006** Jescheck, Hans-Heinrich/Ruß, Wolfgang/Willms, Günther (Hrsg.),
Leipziger Kommentar, Strafgesetzbuch, Großkommentar. 12. Auflage ab 2006
- Leisner, Volk, 2005** Leisner, Walter,
Das Volk. Realer oder fiktiver Souverän?, 2005
- Lenk, Vielfachwesen. 2010** Lenk, Hans,
Das flexible Vielfachwesen. Einführung in die moderne philosophische Anthropologie zwischen Bio-, Techno- und Kulturwissenschaften, 2010
- Leutheusser-Schnarrenberger, Leitkultur, 2008** Leutheusser-Schnarrenberger, Sabine,
Leitkultur, Verfassungspatriotismus und Werteppluralismus, Vortrag zum 1. Bayreuther Zukunftsforum, 17./18. Oktober 2008, http://www.zukunftsforum.uni-bayreuth.de/de/publikationen/vortrag_schnarrenberger.pdf

- Levin, Remarks, 1969, 291 ff.** Levin, David M.,
Some Remarks on Mill's Naturalism, *Journal of Value Inquiry* 3.4 (1969), 291 ff.
- Levine, leaving out, 1993** Levine, Joseph,
On leaving out what it's like, 1993
- Levine, Versuch, 1994** Levine, Tom,
Versuch über die Genese des westlichen Zivilisationsmodells anhand der kulturtheoretischen Ansätze bei Max Weber und Norbert Elias, 1994
- Levy, Establishment, 1994** Levy, Leonard,
The Establishment Clause, 1994
- Liebsch, Lebensformen, 2001** Liebsch, Burkhard,
Zerbrechliche Lebensformen: Widerstreit - Differenz - Gewalt, 2001
- Liebsch, Lebensformen, 2003, 13 ff.** Liebsch, Burkhard,
Lebensformen zwischen Widerstreit und Gewalt. Zur Topographie eines Forschungsfeldes im Jahre 2000, in: Liebsch, Burkhard / Straub, Jürgen, (Hrsg.), *Lebensformen im Widerstreit Integrations- und Identitätskonflikte in pluralen Gesellschaften*, 2003, 13 ff.
- Lindemann, Gewalt, 2015, 501 ff.** Lindemann, Gesa,
Gewalt als soziologische Kategorie, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 101, (2015), 501 ff.
- Lindemann, Menschenwürde, 2013, 419 ff.** Lindemann, Gesa,
Menschenwürde—ihre gesellschaftsstrukturellen Bedingungen, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch*, 2013, 419 ff.
- Link, Staat, 2006, 257 ff.** Link, Christoph,
Staat und Kirche in einer sich wandelnden Gesellschaft, in: Byrd, B. Sharon/Joerden, Jan C. (Hrsg.), *Philosophia Practica Universalis, Festschrift für Joachim Hruschka zum 70. Geburtstag*, 2006, 257 ff.
- Lipgar, Experiences, 1998), 25 ff.** Lipgar, Robert M.,
Beyond Bion's Experiences in Groups: group relations research and learning, in: Bion, W.R. / Bion Talamo, Parthenope / Borgogno, Franco / Merciai, Silvio A. (Eds.), *Bion's Legacy of Groups* (1998), pp. 25, 27 (human being as a "group animal").
- Liszt, Zweckgedanke, 1883, 1 ff.** Liszt, Franz von,
Der Zweckgedanke im Strafrecht, *ZStW* 3 (1883), 1 ff.

- Llompарт, Rechtsgeltung, 2003, 971 ff.** Llompарт, José,
Kann noch heute die Rechtsgeltung begründet werden? – Einige Bemerkungen zum heutigen Stand der säkularen Rechtsphilosophie, in: Amelung, Knut/Beulke, Werner/Lilie, Hans/Rosenau, Henning/Rüping, Hinrich/Wolfslast, Gabriele (Hrsg.), Strafrecht. Biorecht. Rechtsphilosophie. Festschrift für Hans-Ludwig Schreiber zum 70. Geburtstag am 10. Mai 2003, 2003, 971 ff.
- Lobkowicz, Person, 1995, 39 ff.** Lobkowicz, Nikolaus,
Was ist eine Person?, in: Ballestrem, Karl Graf /u.a. (Hrsg.), Sozialethik und politische Bildung, Festschrift für Bernhard Sutor zum 65. Geburtstag, 1995, 39 ff.
- Locke (Euchner/Hoffmann, H.), Abhandlungen, 1690/1967** Locke, John,
Zwei Abhandlungen über die Regierung, Euchner, Walter (Hrsg.), Hoffmann, Hans J. (Übrs.), 1967
- Locke, Letter, 1689.** Locke, John,
A Letter Concerning Toleration. Translated by William Popple, 1689, pdf.
- Locke (Laslet), Second Treatise, 1690/1993** Locke, John,
The Second Treatise of Government, in: Two Treatises of Government, Ed. with an introduction and notes by Laslett, Peter, 1993
- Lohmann, Menschenwürde, 2015, 15 ff.** Lohmann, Georg,
Was umfasst die „neue“ Menschenwürde der internationalen Menschenrechtsdokumente?, in: Demko, Daniela / Seelmann, Kurt / Becchi, Paolo (Hrsg.), Würde und Autonomie, 2015, 15 ff.
- Lohmann, Menschenwürde; 2013, 179 ff.** Lohmann, Georg,
Menschenwürde als "Basis" von Menschenrechten, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 179ff.
- Lorenzen, Lehrbuch, 1987** Lorenzen, Paul,
Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie, 1987
- Lotter, Rechtsprechung, 2006, 503 ff.** Lotter, Maria-Sibylla,
Rechtsprechung im Jenseits, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 2006, Vol. 92, 503 ff.
- Lotter, Scham, 2012** Lotter, Maria-Sibylla, "
Scham, Schuld, Verantwortung - Über die kulturellen Grundlagen der Moral", 2012
- Lumsden/ Wilson, Genes, 1981** Lumsden, Charles J./ Wilson, Edward O.,
Genes, Mind and Culture, 1981
- Lowery / Knowles / Unzueta, inequity, 2007, 1237 ff.** Lowery, B. S./ Knowles, E.D. / Unzueta, M.M.,
Framing inequity safely: Whites Motivated Perceptions of Racial Privilege, Personality and Social Psychology Bulletin, Vol. 33 (9) (2007), 1237 ff..

- Luckmann, Religion, 1967** Luckmann, Thomas,
Die unsichtbare Religion, 1967
- Lübbe, H., Dezisionismus, 1978, 61 ff.** Lübbe, Hermann,
Dezisionismus – eine kompromitierte politische Theorie; in: Lübbe, Hermann (Hrsg.), Praxis der Philosophie, Praktische Philosophie, Geschichtstheorie, 1978, 61 ff.
- Lübbe, W., Aggregationsproblem, 2013, 201 ff.** Lübbe, Weyma,
Das Aggregationsproblem: Grundlagentheoretische Überlegungen zur Güterabwägung in Notstandslagen, in: Andreas von Hirsch / Ulfrid Neumann / Kurt Seelmann (Hrsg.), Solidarität im Strafrecht, 2013, 201 ff.
- Lüderssen, Funktion, 1979, 54 ff.** Lüderssen, Klaus,
Die generalpräventive Funktion des Deliktssystems, in: Hassemer, Winfried/Lüderssen, Klaus/Naucke, Wolfgang (Hrsg.), Hauptprobleme der Generalprävention, 1979, 54 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 Ernst Amadeus Wolff zum 70. Geburtstag am 1.10.1998, 1998, 307 ff.
- Luf, Menschenwürde, 2004, 82 ff.** Luf, Gerhard,
Menschenwürde in der Philosophie des Deutschen Idealismus, in: Seelmann, Kurt (Hrsg.), Menschenwürde als Rechtsbegriff, 2004, 82 ff.
- Luhmann, Codierung, 1988, 337 ff.** Luhmann, Niklas,
Die Codierung des Rechtssystems, in: Roellecke, Gerd (Hrsg.), Rechtsphilosophie oder Rechtstheorie?, 1988, 337 ff.
- Luhmann, Grundrechte, 1965** Luhmann, Niklas,
Grundrechte als Konstitution, 1965
- Luhmann, Kultur, 1995, 31 ff.** Luhmann, Niklas,
Kultur als historischer Begriff, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Luhmann, Niklas (Hrsg.), Band 4, 1995, 31 ff.
- Luhmann, Rechtssoziologie, 1987** Luhmann, Niklas,
Rechtssoziologie (1972), Band 1 und 2, 3. Aufl. 1987
- Luhmann, Religion, 2002** Luhmann, Niklas,
Die Religion der Gesellschaft, 2002
- Luhmann, Systeme, 1994** Luhmann, Niklas,
Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, 5. Aufl. 1994

- Luhmann, Vertrauen, 2000** Luhmann, Niklas,
Vertrauen: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, 4. Aufl, 2000
- Lumsden/Wilson, Fire, 1983** Lumsden, Charles J./Wilson, Edward O.,
The Promethean Fire, 1983
- Lumsden/Wilson, Genes, 1981** Lumsden, Charles J./Wilson, Edward O.,
Genes, Mind and Culture, 1981
- Lutz-Bachmann, Konstellation, 2015, 79 ff.** Lutz-Bachmann, Matthias,
Die postsäkulare Konstellation: Öffentliche Vernunft, Religion und Wissenschaft, in: Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.), Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs, 2015, 79 ff.
- Luzón Peña, Beziehung, 1995, 97 ff.** Luzón Peña, Diego-Manuel,
Die Beziehung von Strafwürdigkeit und Strafbedürftigkeit im Verbrechensaufbau, in: Schünemann, Bernd/De Figueiredo Dias, Jorge (Hrsg.), Bausteine des Europäischen Strafrechts. Coimbra-Symposium für Claus Roxin, 1995, 97 ff.
- Lyons, Grenzen, 1975, 163 ff.** Lyons, David,
Grenzen der Nützlichkeit, in: Höffe, Otfried (Hrsg.), Einführung in die utilitaristische Ethik, 1975, 163 ff.
- Maaser, Rezension, 2014** Maaser, Wolfgang,
Rezension vom 03.04.2014 zu: Rahel Jaeggi: Kritik von Lebensformen.
<http://www.socialnet.de/rezensionen/15469.php>
- 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 (Merian-Genast), Principe, 1513/1961** Machiavelli, Niccolò,
Il Principe, 1513, (Der Fürst), Merian-Genast, Ernst (Übers.), Einleitung von Freyer, Hans, 1961
- Mackie, Ethik, 1983** Mackie, John L.,
Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen, 2. Aufl. 1983
- Mahlmann, Rechtsphilosophie, 2015** Mahlmann, Matthias,
Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 3. Auflage, 2015
- Mährlein, Volksgeist, 2000** Mährlein, Christoph,
Volksgeist und Recht. Hegels Philosophie der Einheit und ihre Bedeutung in der Rechtswissenschaft, 2000
- Maier, Doppelgesicht, 2004** Maier Hans,
Das Doppelgesicht des Religiösen, Religion – Gewalt – Politik, 2004

- Maihofer, Natur, 1965, 52 ff.** Maihofer, Werner,
Die Natur der Sache, in: Kaufmann, Arthur (Hrsg.),
Die ontologische Begründung des Rechts; Wege der
Forschung, Band XXII, 1965, 52 ff.
- Malanczuk, Repressalie, 1985,
293 ff.** Malanczuk, Peter,
Zur Repressalie im Entwurf der Internationalen Law
Commission zur Staatenverantwortlichkeit, ZaöRV
1985, 293 ff.
- Maldeghem, Evolution, 1998** Maldeghem, Carl P. Graf von,
Die Evolution des Gleichheitssatzes. Das Prinzip der
Gleichbehandlung im Lichte der modernen Evoluti-
onsbiologie (Zugl. Diss. Passau), 1998
- Mall, Philosophie, 2000, 124 ff.** Mall, Ram Adahr,
Interkulturelle Philosophie und die Idee der Menschen-
rechte, in: Wolf, Jean-Claude (Hrsg.), Menschenrechte
interkulturell, 2000, 124 ff.
- Mandelbaum, Interpreting,
1968, 35 ff.** Mandelbaum, Maurice,
On Interpreting Mill's Utilitarianism, Journal of the
History of Philosophy Vol. VI, no. 1 (1968), 35 ff.
- Mangoldt / Klein / Starck,
Grundgesetz, 2010** Mangoldt, Hermann v. (Begr.) /Klein, Friedrich /
Starck, Christian,
Kommentar zum Grundgesetz: GG, Band I (Präambel,
Art 1 bis 5 GG), 6. Aufl. 2010
- Marcic, Gottesbild, 1961/62, 425
ff.** Marcic, René,
Gottesbild – Rechtsbild – Staatsbild. Kritische Be-
trachtungen über den Geist der ersten Fassung des
Entwurfes zu einem österreichischen Strafgesetz,
Salzburger Jahrbuch für Philosophie, Band V/VI,
1961/62, 425 ff.
- Marcic, Grundlegung, 1989, 13
ff.** Marcic, René,
Um eine Grundlegung des Rechts. Existenziale und
fundamental-ontologische Elemente im Rechtsdenken
der Gegenwart, in: Marcic, René/Tammelo, Ilmar
(Hrsg.), Naturrecht und Gerechtigkeit. Eine Einfüh-
rung in die Probleme; Salzburger Schriften zur Rechts-
, Staats- und Sozialphilosophie, Band 9, 1989, 13 ff.
- Margalit, Society, 1996** Margalit, Avishai,
The Decent Society, 1996
- Margolis, Utilitarianism, 1967,
179 ff.** Margolis, Joseph,
Mill's Utilitarianism Again, Australasian Journal of
Philosophy 1967, 179 ff.
- Marx/Engels, Ideologie, 1845–
1846/1971** Marx, Karl/Engels, Friedrich,
Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen
Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B.
Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus, in
seinen verschiedenen Propheten 1845–1846, Dietz
Verlag, 1971

- Maturana/Valera, Autopoiesis, 1980** Maturana, Humberto R./Valera, Francisco,
Autopoiesis and Cognition – The Realization of the
Living, 1980
- Maturana/Valera, Erkennen, 1987** Maturana, Humberto R./Valera, Francisco,
Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln
des menschlichen Erkennens, 1987
- Maunz / Dürig, Grundgesetz, 2016** Maunz / Dürig
Grundgesetz, Loseblatt-Kommentar, 77. Ergänzungslie-
ferung, 2016
- Maxwell, Ethics, 1951, 242 ff.** Maxwell, John C.,
Ethics and Politics in Mandeville, Philosophy 26
(1951), 242 ff.
- Mayer-Maly, Rechtsphilosophie, 2001** Mayer-Maly, Theo,
Rechtsphilosophie, 2001
- McDowell, Auffassungen, 2008, 21 ff.** McDowell, John,
Auffassungen von Wissenschaft und die Philosophie
des Geistes, in: Cramm, Wolf-Jürgen / Keil, Geert,
(Hrsg.), Der Ort der Vernunft in einer natürlichen
Welt. Logische und anthropologische
Ortsbestimmungen, 2008, 21 ff.
- Melanchthon (Bretschneider),
Corpus, 1834-1860** Melanchthon, Philipp,
Corpus Reformatorum. Melanchthonis opera omnia,
in: Bretschneider, Carl G. (Hrsg.), 28. vol., 1834-1860
- Melanchthon (Stupperich),
Werke, 1951 ff.** Melanchthon, Philipp,
Melanchthons Werke in Auswahl, in: Stupperich,
Robert (Hrsg.), 1951 ff.
- Menke, Theorie, 2013, 301 ff.** Menke, Christoph,
Hegels Theorie der Befreiung. Gesetz, Freiheit, Ge-
schichte, Gesellschaft“, in: Axel Honneth/ Gunnar
Hindrichs (Hrsg.), Freiheit. Internationaler Hegelkon-
gress 2011, 2013, 301 ff.
- 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.
- Merker, Ethik, 2008, 135 ff.** Merker, Barbara,
Holistische Ethik und wissenschaftliche Welterklä-
rung, in: Andreas Vieth / Christoph Halbig / Angela
Kallhoff (Hrsg.), Ethik und die Möglichkeit einer guten
Welt: Eine Kontroverse um die Konkrete Ethik, 2008,
135 ff.
- Mertens, Wollen, 2014, 227 ff.** Mertens, Karl,
Plurales, kollektives und institutionelles Wollen, in:
Karl Mertens/Jörn Müller (Hrsg.), Die Dimension des
Sozialen. Neue philosophische Zugänge zu Fühlen,
Wollen und Handeln, 2014, 227 ff.

- Messner, Gemeinwohl, 1961** Messner, Johannes,
Das Gemeinwohl: Idee, Wirklichkeit, Aufgaben, 1961
- Metzinger, Subjekt, 1993** Metzinger, Thomas,
Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektiven phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation, 1993
- Mieth, Menschenwürde, 2013, 349 ff.** Mieth, Dietmar,
Menschenwürde im Christentum – aus katholischer Sicht, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 349 ff.
- Milgram, Milgram-Experiment, 1974** Milgram, Stanley,
Das Milgram-Experiment, 1974
- Mill, Freiheit, 1859/1987** Mill, John S.,
On Liberty, 1859; Über die Freiheit, Borries, Achim von (Übrs.), 1987
- Mill, Liberty, 1859/1988** Mill, John S.,
On Liberty, 1859, Rapaport, Elizabeth (Hrsg.), 9. Aufl. 1988
- Mill, Utilitarianism, 1863 /1975** Mill, John S.,
Utilitarianism (1863), 1975
- Mill/ Birnbacher, Utilitarismus, 1976** Mill, John S./ Birnbacher, Dieter
Der Utilitarismus, 1976
- Mirandola, Würde, 1486/1990** Mirandola, Giovanni Pico della
De hominis dignitate (1486), lateinisch-deutsch, Über die Würde des Menschen, Baumgarten, Norbert (Übrs.) / Buck, August (Hrsg.), 1990
- Mittenzwei, Rechtsverständnis, 1988** Mittenzwei, Ingo,
Teleologisches Rechtsverständnis. Wissenschaftstheoretische und geistesgeschichtliche Grundlagen einer zweckorientierten Rechtswissenschaft, 1988
- Möller, Menschenrechte, 1999, 199 ff.** Möller, Hans-Georg,
Menschenrechte, Missionare, Menzius. Überlegungen angesichts der Frage nach der Kompatibilität von Konfuzianismus und Menschenrechten, in: Gunter Schubert (Hrsg.), Menschenrechte in Ostasien. Zum Streit um die Universalität einer Idee, II. Religion und Aufklärung, Band 6, 1999.
- Mohr, Begriff, 2001, 103 ff.** Mohr, Georg,
Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel, in: Sturma, Dieter (Hrsg.), Person, Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie, 2001, 103 ff.

- Mohr, Einleitung, 2001, 25 ff.** Mohr, Georg,
Einleitung: Der Personenbegriff in der Geschichte der Philosophie, in: Sturma, Dieter (Hrsg.), Person, Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie, 2001, 25 ff.
- Mohr, Emergenzen, 2014** Mohr, Hans,
Emergenzen auf der Stufe des Lebendigen, 2014
- Mong Dsi (Wilhelm), Lehrgespräche, 1982** Mong Dsi,
Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, 1982.
- Montenbruck, Abwägung, 1989** Montenbruck, Axel,
Abwägung und Umwertung. Zur Bemessung der Strafe für eine und für mehrere Taten, 1989
- Montenbruck, Höchststrafe, 2011, 375 ff.** Montenbruck, Axel,
Höchststrafe und Verfassung: Verteidigung des geständigen und resozialisierten Doppelmörders, in: Geisler, Claudius/Kraatz, Erik/Kretschmer, Joachim/Schneider, Hartmut/Sowada, Christoph (Hrsg.), Festschrift für Klaus Geppert zum 70. Geburtstag, 2011, 375 ff.
- Montenbruck, Menschenwürde-Idee, 2016** Montenbruck, Axel,
Menschenwürde-Idee und Liberalismus – zwei westliche Glaubensrichtungen, open access der Freien Universität Berlin, 3. erweiterte Aufl, 2016
- Montenbruck, In dubio, 1985** Montenbruck, Axel,
In dubio pro reo aus normtheoretischer, straf- und strafverfahrensrechtlicher Sicht. Schriften zur Rechtslehre, 1985
- Montenbruck, Naturrecht, 2010, 135 ff.** Montenbruck, Axel
Naturrecht, in: ders., Strafrechtsphilosophie. Vergeltung, Strafzeit, Sündenbock, Menschenrechtsstrafe, Naturrecht (1995-2010), open access der FU Berlin, 2. Aufl. 2010, 135 ff., auch gedruckt
- Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2015** Montenbruck, Axel,
Präambel-Humanismus. Westlicher „demokratischer Präambel-Humanismus“ und universelle Trias „Natur, Seele und Vernunft“, Schriftenreihe. Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie I. Grundlegung, open access der FU Berlin, 5. erneut erheblich erweiterte Aufl. 2015, auch gedruckt
- Montenbruck, Strafrechtsphilosophie, 2010** Montenbruck, Axel,
Strafrechtsphilosophie. Vergeltung, Strafzeit, Sündenbock, Menschenrechtsstrafe (1995-2010), open access der FU Berlin, 2010, auch gedruckt/

- Montenbruck, Vorverständnis, 2010/2013, VII ff.** Montenbruck, Axel
Mein Vorverständnis: China und der Westen, in: Montenbruck, Axel, Strafrechtsphilosophie (1995-2010). Vergeltung, Strafzeit, Sündenbock, Menschenrechtsstrafe, Naturrecht. Chinesische Übersetzung von Yan Xie, (3. Auflage, zweisprachig 2013, 134 S., XII, 180 S.), open access der FU Berlin, auch gedruckt
- Montenbruck, Wahlfeststellung, 1976** Montenbruck, Axel,
Wahlfeststellung und Werttypus in Strafrecht und Strafprozessrecht. Entwicklung und Erprobung eines neuen Erklärungsmodells, 1976
- Montenbruck, Western Anthropology, 2010** Montenbruck, Axel,
Western Anthropology: Democracy and Dehumanization, published by open access of the Free University Berlin, 2nd slightly revised edition 2010, auch gedruckt
- 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, Festschrift, 1995, 13 ff. In erweiterter Form erschienen auch als: Vergeltung, in: ders., Strafrechtsphilosophie. Vergeltung, Strafzeit, Sündenbock, Menschenrechtsstrafe, Naturrecht (1995-2010), open access der FU Berlin, 2. Aufl. 2010, 3 ff., auch gedruckt
- Montenbruck, Zeit, 1996, 649 ff.** Montenbruck, Axel,
Zeit als Strafzeit – Anthropologische Zeitstufen, in: Schmoller, Kurt (Hrsg.), Festschrift für Otto Triffterer zum 65. Geburtstag, 1996, 649 ff. In erweiterter Form erschienen auch als: Strafzeit, in: ders., Strafrechtsphilosophie. Vergeltung, Strafzeit, Sündenbock, Menschenrechtsstrafe, Naturrecht (1995-2010), open access der FU Berlin, 2. Aufl. 2010, 47 ff., auch gedruckt
- Montenbruck, Zivile Versöhnung, Zivilreligion II, 2016** Montenbruck, Axel
Schriftenreihe. Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie I. Grundlegung, open access der FU Berlin, 5. erneut erheblich erweiterte Aufl. 2015, auch gedruckt
- Montenbruck, Zivile Versöhnung, Zivilreligion II, 2016** Axel Montenbruck
Zivile Versöhnung. Ver-Sühnen und Mediation, Strafe und Geständnis, Gerechtigkeit und Humanität aus juristischen Perspektiven. Schriftenreihe: Zivilreligion. Eine Rechts- als Kulturphilosophie. Zivilreligion. II – Grundelemente, open access der FU Berlin, 5. erweiterte Auflage, 2016, auch gedruckt
- Montenbruck, Zivilisation, 2010** Montenbruck, Axel,
Zivilisation. Staat und Mensch, Gewalt und Recht, Kultur und Natur, open access der Freien Universität Berlin, 2. Aufl. 2010, auch gedruckt

- Montesquieu (Forsthoff), Geist 1748/1951** Montesquieu, Charles de,
De L'esprit des Loix, 1748. Vom Geist der Gesetze,
Forsthoff, Ernst (Übrs.), 1951
- Moraw, Integration, Der Staat Beiheft 12 (1998), 7 ff.** Moraw, Peter,
Zur staatlich-organisatorischen Integration des Reiches
im Mittelalter, in: Der Staat Beiheft 12 (1998), 7 ff.
- Morlok, Erkenntnisse, 2008, 27 ff.** Morlok, Martin
Neue Erkenntnisse und Entwicklungen aus sprach- und
rechtswissenschaftlicher Sicht, in: Ehrenzeller, Bernhard
/ Gomez, Peter / Kotzur, Markus/Daniel Thürer, Daniel /
Vallender, Klaus A. (Hrsg.), Präjudiz und Sprache,
„Precedence and its Language“, 2008, 27 ff.
- Moser, Comment, 1963, 308 ff.** Moser, Shia,
A Comment on Mill's Argument for Utilitarianism,
Inquiry 1963, 308 ff.
- Müller, A., Religion, 1990, 285 ff.** Müller, Alois,
Religion, Kultur und Ethik unter Säkularisierungsbe-
dingungen, in: Kohler, Georg/Kleger, Heinz (Hrsg.),
Diskurs und Dezsion, Politische Vernunft in der wis-
senschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lüb-
be in der Diskussion, 1990, 285 ff.
- Müller, J., Menschenwürde, 2011, 99 ff.** Müller, Jörn,
Menschenwürde als Fundament der Menschenrechte,
in: Gesang, Bernward / Schälike, Julius (Hrsg.), Die
großen Kontroversen der Rechtsphilosophie, 2011, 77
ff.
- Müller, J., Menschenwürde? 2012** Müller, Jörn,
Wie verletzbar ist die Menschenwürde? Vortragsma-
nuscript vom 12. Dezember 2012, online
- Müller, J., Verständnis, 2003, 311 ff.** Müller, Jörn,
Das normative Verständnis der menschlichen Natur
bei Martha C. Nussbaum, in: Philosophisches Jahr-
buch 110/2, 2003, 311 ff.
- Münch, I./Kunig, Grundgesetz, 2012** Münch, Ingo v./Kunig, Philip (Hrsg.),
Grundgesetz-Kommentar, Band 1 (Präambel bis Art.
20), 6. Aufl. 2012
- Münch, R., Dynamik, 1998** Münch, Richard,
Globale Dynamik, Lokale Lebenswelten. Der schwie-
rige Weg in die Weltgesellschaft, 1998
- Münkler, Einleitung, 1996, 7 ff.** Münkler, Herfried,
Einleitung: Was sind vorpolitische Grundlagen politi-
scher Ordnung, in: Münkler, Herfried (Hrsg.). Bürger-
religion und politische Bürgertugend. Debatten über
die vorpolitischen Grundlagen moralischer Ordnung,
1996, 7 ff.
- Münkler, Krieg, 2002** Münkler, Herfried,
Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im
Spiegel ihrer Reflexionen, 2002

- Muñoz Conde, Putativnotwehr, 1995, 213 ff.** Muñoz Conde, Francisco,
Die Putativnotwehr. Ein Grenzfall zwischen Rechtfertigung und Entschuldigung, in: Schönemann, Bernd/De Figueiredo Dias, Jorge (Hrsg.), Bausteine des Europäischen Strafrechts. Coimbra-Symposium für Claus Roxin, 1995, 213 ff.
- Narveson, Utilitarianism, 1967, 62 ff.** Narveson, Jan,
Utilitarianism and New Generations, *Mind* Vol. 76, No. 301 (1967), 62 ff.
- Naucke, Kant, 1962** Naucke, Wolfgang,
Kant und die psychologische Zwangstheorie Feuerbachs, 1962
- Nettesheim, Garantie 2005, 71 ff.** Nettesheim, Martin,
Die Garantie der Menschenwürde zwischen metaphysischer Überhöhung und bloßem Abwägungstopos, *Archiv für öffentliches Recht*, 130, 2005, 71 ff.
- Neumann, Argumentationslehre, 1986** Neumann, Ulfrid,
Juristische Argumentationslehre; Erträge der Forschung, Band 224, 1986
- Neumann, Methodendualismus, 2015, 25 ff.** Neumann, Ulfrid,
„Methodendualismus“ in der Rechtsphilosophie des Neukantianismus, in: Brockmöller, Annette / Kirste, Stephan, Neumann, Ulfrid (Hrsg.), Wert und Wahrheit in der Rechtswissenschaft, 2015, 25 ff.
- Nida-Rümelin, Begründung, 1994, 306 ff.** Nida-Rümelin, Julian,
Begründung in der Ethik, *Logos N.F.* 1 (1994), 306 ff.
- 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.

- Niederberger, Man, 2015, 513 ff.** Niederberger, Andreas,
Esse servitutis omnis impatientem/Man is impatient of all servitude: Human Dignity as a Path to Modernity in Ficino and Pico della Mirandola? in: The European Legacy: toward new paradigms, Jg. 20; Nr. 5, 2015, 513 ff.
- Niederberger, Rights, 2014, 75 ff.** Niederberger, Andreas,
Are Human Rights Moral Rights? in: Amos Nascimento, Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.), Human Dignity, Human Rights and the Cosmopolitan Idea, 2014, 75 ff.
- Nietzsche, Genealogie 1887/1980** Nietzsche, Friedrich,
Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, 1887, in: Colli, Giorgio/Montinari,azzino (Hrsg.), Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA), 1980
- Nietzsche, Götzen-Dämmerung, 1889/1980** Nietzsche, Friedrich,
Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt, 1889 in: Colli, Giorgio/Montinari,azzino (Hrsg.), Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA), 1980
- Nietzsche, Gut, 1886/1977, 563 ff.** Nietzsche, Friedrich,
Jenseits von Gut und Böse, 1886, in: Schlechta, Karl (Hrsg.), Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden, Band 2, 8. Aufl. 1977, 563 ff.
- Nijenhuis, Calvin, 1981, 568 ff.** Nijenhuis, Willem
Calvin, in: Müller, Gerhard (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie, Band 7, 1981, 568 ff.
- Noguchi, Kampf, 2005** Noguchi, Masahiro,
Kampf und Kultur. Max Webers Theorie der Politik aus der Sicht seiner Kulturosoziologie, 2005
- Noll, Schuld, 1966, 219 ff.** Noll, Peter,
Schuld und Prävention unter dem Gesichtspunkt der Rationalisierung des Strafrechts, in: Geerds, Friedrich/Naucke, Wolfgang (Hrsg.), Beiträge zur gesamten Strafrechtswissenschaft. Festschrift für Hellmuth Mayer zum 70. Geburtstag am 1. Mai 1965, 1966, 219 ff.
- Nussbaum, Emotionen, 2014** Nussbaum, Martha,
Politische Emotionen - Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist (engl. 2013), 2014
- Nussbaum, Equity, 1999** Nussbaum, Martha,
Equity and Mercy, Sexy and Social Justice, 1999
- Ockenfels, Religion, 2004, 175 ff.** Ockenfels, Wolfgang,
Religion und Gewalt, in: Rauscher, Anton (Hrsg.), Die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft. Erfahrungen und Probleme in Deutschland und die USA, 2004, 175 ff.

- Odparlik / Kunzmann, Vorwort, 2007, 1 ff.** Odparlik, Sabine / Kunzmann, Peter, Vorwort, in: Odparlik, Sabine / Kunzmann, Peter (Hrsg.), Eine Würde für alle Lebewesen?, 2007, 1 ff.(online)
- Oechsler, Gerechtigkeit, 1997** Oechsler, Jürgen,
Gerechtigkeit im modernen Austauschvertrag, 1997
- Oefsti, Natur, 2008, 58 ff.** Oefsti, Audun,
Natur und Geist als zwei nichthintergehbare Rahmen. Die Aufgabe der Vermittlung und Dualismusvermeidung, in: Cramm, Wolf-Jürgen / Keil, Geert, (Hrsg.), Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt. Logische und anthropologische Ortsbestimmungen, 2008, 58 ff.
- Oevermann / Franzmann, Religiosität, 2006, 49 ff.** Oevermann, Ulrich/Franzmann, Manuel,
Strukturelle Religiosität auf dem Wege zur religiösen Indifferenz, in: Franzmann, Manuel/Gärtner, Christel/Köck, Nicole (Hrsg.), Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie, 2006, 49 ff.
- Ott, Sittlichkeit, 2016, 150 ff.** Ott, Konrad,
Sittlichkeit und Nachhaltigkeit in einer Postwachstumsgesellschaft. Eine Forschungsagenda, in: Bihrer, Andreas / Franke-Schwenk, Anja / Stein, Tine (Hrsg.), Endlichkeit- Zur Vergänglichkeit und Begrenztheit von Mensch, Natur und Gesellschaft, 2016, 150 ff.-177
- Papageorgiou, Sicherheit, 1990, 324 ff.** Papageorgiou, Konstantinos A.,
Sicherheit und Autonomie. Zur Strafphilosophie Wilhelm von Humboldts und John Stuart Mills, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 76 (1990), 324 ff.
- Papier, Bundesverfassungsgericht, 2004, 411 ff.** Papier, Hans-Jürgen,
Das Bundesverfassungsgericht als „Hüter der Grundrechte“, in: Brenner, Michael/Huber, Peter M./Mörtl, Markus (Hrsg.), Der Staat des Grundgesetzes – Kontinuität und Wandel, Festschrift für Peter Badura zum siebenzigsten Geburtstag, 2004, 411 ff.
- Pascal (Kunzmann), Gedanken, 1640/1997** Pascal, Blaise,
Gedanken über die Religion und einige andere Themen, (franz. 1640), Kunzmann, Ulrich (Übers.), 1997
- Pasemann, Repräsentation, 1996, 42 ff.** Pasemann, Frank,
Repräsentation ohne Repräsentation. Überlegungen zu einer Neurodynamik modularer kognitiver Systeme, in: Rusch, Gebhard/Schmidt, Siegfried J./Breidbach, Olaf (Hrsg.), Interne Repräsentationen. Neue Konzepte der Hirnforschung, 1996, 42 ff.
- Pauen, Natur, 2016** Pauen, Michael,
Die Natur des Geistes, 2016

- Pawlik, Notwehr, 2002, 256 ff.** Pawlik, Michael
Die Notwehr nach Kant und Hegel, ZStW 114 (2002), 258 ff.
- Pawlik, Volk, 2006, 269 ff.** Pawlik, Michael,
Kants Volk von Teufeln und sein Staat, in: Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 14, 2006, 269 ff.
- Pawlowski, Probleme, 1989, 13 ff.** Pawlowski, Hans-Martin,
Probleme der Rechtsbegründung im Staat der Glaubensfreiheit, in: Pawlowski, Hans-Martin/Smid, Stefan/Specht, Rainer (Hrsg.), Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie; Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus, Abteilung II: Untersuchungen, Band 13, 1989, 13 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.
- Peirce, Prolegomena, 1906, 530 ff.** Peirce, Charles S.,
Prolegomena to an Apology for Pragmaticism, 1906, (CP 4. 530); Peirce, Charles Sanders, Semiotische Schriften, Helmut Pape, Helmut / Kloesel, Christian, (Hrsg./Übers.), Band I-III, 2000
- Perler, Faculties, 2013, 9 ff.** Perler, Dominik,
What are Faculties of the Soul? Descartes and his Scholastic Background, Proceedings of the British Academy 189, 2013, 9 ff.
- Peters, Rationalität, 1991** Peters, Karl,
Rationalität, Recht und Gesellschaft, 1991
- Petev, Rationalität, 2000, 111 ff.** Petev, Valentin,
Die Rationalität einer sozio-axiologischen Konzeption des Rechts, in: Krawietz, Werner/Summers, Robert S./Weinberger, Ota/Wright, Georg H. von (Hrsg.), The Reasonable as Rational? On Legal Argumentation and Justification, Festschrift for Aulis Aarnio, 2000, 111 ff.
- Peucker, Vergebung 2006, 235 ff.** Peucker, Henning,
Vergebung und Einfühlung, in: Fonfara, Dirk / Lohmar, Dieter (Hrsg.), Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie, 2006, 235 ff.
- Pfordten, Individualismus, 2004, 321 ff.** Pfordten, Dietmar von der,
Normativer Individualismus, Zeitschrift für philosophische Forschung, 2004, Bd. 58, 321 ff.

- 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 Philo-
sophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt),
2012, 111 ff.
- Pfordten, Menschenwürde, 2016** Pfordten, Dietmar von der,
Menschenwürde, 2016
- Pfordten, Rechtsethik, 2011** Pfordten, Dietmar von der,
Rechtsethik. Lehrbuch/Studienliteratur, 2., überarbeitete
Auflage, 2011
- Pfordten, Rechtsphilosophie, 2013** Pfordten, Dietmar von der
Rechtsphilosophie. Eine Einführung, 2013
- Pfordten, Würde, (ohne Jahr)** Pfordten, Dietmar von der,
Zur Würde des Menschen bei Kant, (ohne Jahr),
[http://www.rechtsphilosophie.uni-
goettingen.de/ZurWuerdeDesMenschenBeiKant.pdf](http://www.rechtsphilosophie.uni-goettingen.de/ZurWuerdeDesMenschenBeiKant.pdf) (14.
6. 2015)
- Piaget, Urteil, 1983** Piaget, Jean,
Das moralische Urteil beim Kinde (Le jugement moral
chez l'enfant, 1929), deutsch, 2. Aufl. 1983
- Pieper, Hinführung, 1958** Pieper, Josef,
Hinführung zu Thomas von Aquin. 12 Vorlesungen,
1958
- Pinker, Stoff, 2007/2014** Pinker, Steven,
Der Stoff, aus dem das Denken ist. Was die Sprache über
unsere Natur verrät, 2014, engl. 2007
- Pitz, Verfassungslehre, 2006** Pitz, Ernst,
Verfassungslehre und Einführung in die deutsche
Verfassungsgeschichte des Mittelalters, 2006
- Platon, Gastmahl (Susemihl),
1940** Platon, Das Gastmahl Symposion),
Susemihl, Franz (Übers.). 1855. Sämtliche Werke.
Band 1, 1940, 657-728, pdf.
- Platon, Kratylos (Schleierma-
cher), 1857** Platon/Schleiermacher,
Kratylos (De recta nominum ratione), Nach der Über-
setzung von Schleiermacher, Friedrich E. D. (Übers.)
in: Platons Werke. Zweiten Teiles zweiter Band, dritte
Auflage, Berlin 1857, pdf
- Platon, Nomoi (Eigler), 1990** Platon,
Nomoi, in: Eigler, Gunther (Hrsg.), Platon. Werke in
acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Band 8/1 (Buch
I-VI) und Band 8/2 (Buch VII-XII), Sonderausgabe
1990
- Platon, Parmenides (Eigler),
1990, 195 ff.** Platon,
Parmenides, in: Eigler, Gunther (Hrsg.), Platon. Werke
in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Band 5,
Sonderausgabe 1990, 195 ff.

- 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, Politeia (Eigler), 1990** Platon,
Politeia, in: Eigler, Gunther (Hrsg.), Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Band 4, Sonderausgabe 1990
- Platon, Sophist (Schleiermacher), 1807** Platon,
Der Sophist (Sophistes), Schleiermacher (Übers.), 1807, pdf
- Platon, Timaios (Zekl), 1992** Platon,
Timaios; Zekl, Hans Günter (Hrsg., Übers.), 1992
- Philipps, Rousseau, 2002, 319 ff.** Philipps, Lothar,
Jean-Jacques Rousseau, ein Memetiker avant la lettre, in: Schünemann, Bernd/ Müller, Jörg Paul/ Philipps, Lothar (Hrsg.), Das Menschenbild im weltweiten Wandel der Grundrechte, 2002, 319 ff.
- Popitz, Präventivwirkung, 1968** Popitz, Heinrich,
Über die Präventivwirkung des Nichtwissens. Dunkelziffer, Norm und Strafe, 1968
- Popper, Erkenntnis, 1984** Popper, Karl R.,
Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf (Objective Knowledge. An Evolutionary Approach, 1972, (deutsch), 4. Aufl. 1984
- Popper, Logik, 1989** Popper, Karl R.,
Logik der Forschung, 9. Aufl. 1989
- Popper, Vermutungen, 1996** Popper, Karl R.,
Vermutungen und Widerlegungen, 1996
- Popper/Eccles, Ich, 1982** Popper, Karl Raimund / Eccles, John,
Das Ich und sein Gehirn, (1977), 1982
- Posth, Urvertrauen, 2007** Posth, Rüdiger,
Vom Urvertrauen zum Selbstvertrauen. Das Bindungskonzept in der emotionalen und psychosozialen Entwicklung des Kindes, 2007
- 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

- Powell, Inequality, 2005, 508 ff.** Powell, Adam A.,
Inequality as Ingroup or Outgroup Disadvantage : The impact of groups focus on collective guilt and interracial attitudes, *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 31 (4) (2005), 508 ff.
- Preu, Vices, 1963, 553 ff.** Preu, James A.,
Private Vices - Public Benefits, *English Journal* 52 (1963), 553 ff.
- Preuß, Verantwortungen, 1984** Preuß, Ulrich K.,
Politische Verantwortungen und Bürgerloyalitäten. Von den Grenzen der Verfassung und des Gehorsams in der Demokratie, 1984
- Prigogine, Sein, 1988** Prigogine, Ilya,
Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften, 1988
- Pufendorf, jure naturae, 1672/1998** Pufendorf, Samuel,
De jure naturae et gentium, 1672; Böhling, Frank (Hrsg.), 1998, Band 4.1 (Buch I bis IV) und Band 4.2 (Buch V bis VIII)
- Quaritsch, Souveränität, 1986** Quaritsch, Helmut,
Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland von 13. Jh. bis 1806, 1986
- Radbruch, Rechtsphilosophie, 1932/2003** Radbruch, Gustav,
Rechtsphilosophie, 1932, Dreier, Ralf/Paulson, Stanley L. (Hrsg.), 2. Aufl. 2003
- Randelzhofer, Friedensbegriff, 1979, 13 ff.** Randelzhofer, Albrecht,
Der normative Friedensbegriff im Völkerrecht der Gegenwart – Möglichkeiten und Grenzen seiner Operationalisierung, in: Delbrück, Jost (Hrsg.), *Völkerrecht und Kriegsverhütung*, 1979, 13 ff.
- Randelzhofer, Staatsgewalt, 2004, § 17** Randelzhofer, Albrecht,
Staatsgewalt und Souveränität, in: Isensee, Josef/Kirchhof, Paul (Hrsg.), *Handbuch des Staatsrechts*, Band II, 3. Aufl. 2004, § 17
- Rawls, Justice, 2001** Rawls, John,
Justice as Fairness: A Restatement, 2001
- Rawls, Regelbegriffe, 1992, 96 ff.** Rawls, John,
Zwei Regelbegriffe, in: Höffe, Otfried (Hrsg.), *Einführung in die utilitaristische Ethik*, 1992, 96 ff.
- Rawls, Theorie, 1993** Rawls, John,
Eine Theorie der Gerechtigkeit (A Theory of Justice, deutsch), 7. Aufl. 1993

- Regge, Kriminalstrafe, 1989, 227 ff.** Regge, Jürgen,
Die Kriminalstrafe in den deutschen Rechten des 17. und 19. Jahrhunderts. Deutscher Generalbericht für die Tagung der Société Jean Bodin in Barcelona 1987 zum Thema „La Peine“, in: Recueils de la Société Jean Bodin, Bd. LVII, 1989, Generalbericht (C. 7), 227 ff.
- Recki, Technik, 2013, 287 ff.** Recki, Birgit,
Technik als Kultur: Plessner, Husserl, Blumenberg, Cassirer, Zeitschrift für Kulturphilosophie Bd. 7 (2013) 2, S. 287 ff.
- Reiniger, Metaphysik, 1984** Reiniger, Robert,
Metaphysik der Wirklichkeit; 2. Band, 2. Aufl. 1948
- Rensmann, Werteordnung, 2007** Rensmann, Thilo,
Werteordnung und Verfassung, 2007
- Renzikowski, Wertungswidersprüche, 1992, 159 ff.** Renzikowski, Joachim,
Wertungswidersprüche als (straf-) rechtsmethodisches Problem, GA 1992, 159 ff.
- Reese-Schäfer, Denken, 2010, 105 ff.** Reese-Schäfer, Walter,
Kommunitarisches Denken als Glaubensakt. Zur soziologischen Instrumentalisierung von Religion, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.), Kommunitarismus und Religion, (Deutsche Zeitschrift für Philosophie / Sonderbände, Band 25), 2010, 105 ff.
- Rethmann, A., Bewusstsein, 2015, 513 ff.** Rethmann, Anne,
Dystopisches Bewusstsein. Grenzen der Menschenrechte, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 101 (2015), 513 ff.
- Rethmann, A.-P., Nutzen, 2000, 113 ff.** Rethmann, Albert-Peter,
Der umstrittene Nutzen der Strafe, Rechtstheorie 31 (2000), 113 ff.
- Rickert, Grenzen, 1896 / 1929** Rickert, Heinrich,
Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften (1. Auflage 1896), 5. Auflage 1929
- Ridley, Biologie, 1999** Ridley, Matt,
Die Biologie der Tugend. Warum es sich lohnt, gut zu sein, 1999
- Riegel, Confucius, 2013** Riegel, Jeffrey,
Confucius, in: Zalta, Edward N. (Hrsg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2013
- Riesebrodt, Cultus, 2007** Riesebrodt, Martin,
Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, 2007
- Riesebrodt, Rückkehr, 2000** Riesebrodt, Martin,
Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, 2000

- Rilinger, Recht, 1997, 418 ff.** Rilinger, Lothar,
Das Recht auf Leben als unteilbares Menschenrecht. Eine Absage an die Erlaubtheit der aktiven Sterbehilfe, GA 1997, 418 ff.
- Ritter, Moralität, 1977, 301 ff.** Ritter, Joachim,
Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung der Kantschen Ethik, in: Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, 1977, 301 ff.
- Robertson/Atkins, Essential, 2013** Robertson, Teresa / Atkins, Philip,
"Essential vs. Accidental Properties", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/essential-accidental>
- Rödiger, Sprung, 2009** Rödiger, Kerstin,
Der Sprung in die Wirklichkeit... Impulse aus dem rhetorischen Ansatz Elisabeth Schüssler Fiorenzas für die Rezeption biblischer Texte in narrativer Sozialethik, 2009
- Röhl, K./Röhl, H., 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.
- Romano, Strafwürdigkeit, 1995, 107 ff.** Romano, Mario,
„Strafwürdigkeit“, „Strafbedürftigkeit“ und Verbrechenslehre, in: Schünemann, Bernd/De Figueiredo Dias, Jorge (Hrsg.), Bausteine des Europäischen Strafrechts. Coimbra-Symposium für Claus Roxin, 1995, 107 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, Spiegel, 1979/1981** Rorty, Richard,
Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie (Philosophy and the Mirror of Nature, 1979), 1981
- Rosa, M., Funktion, 1995, 183 ff.** Rosa, Manuel C.,
Die Funktion der Abgrenzung von Unrecht und Schuld im Strafrechtssystem, in: Schünemann, Bernd/Dias, Jorge de Figueiredo (Hrsg.), Bausteine des Europäischen Strafrechts. Coimbra-Symposium für Claus Roxin, 1995, 183 ff.

- Rosa, H., Resonanz, 2016** Rosa, Hartmut,
Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung, 2016
- Rosenberg, Mandeville, 1963, 183 ff.** Rosenberg, Nathan,
Mandeville and Laissez-faire, *Journal of the History and Ideas* 24 (1963), 183 ff.
- Rotberg, States, 2003, 1 ff.** Rotberg, Robert I.,
Failed States, Collapsed States, Weak States: Causes and Indicators, in: Rotberg, Robert I. (Hrsg.), *State Failure and State Weakness in a Time of Terror*, 2003, 1 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, Kulturrat (Hrsg.), Wilke, Joachim (Redaktion), *zum Naturbegriff der Gegenwart, Kongreßdokumentation zum Projekt „Natur im Kopf“*, Stuttgart, 21.-26. Juni 1993, Band 1, 1993, 55 ff.
- Rothhaar, Menschenwürde, 2015** Rothhaar, Markus,
Die Menschenwürde als Prinzip des Rechts. Eine rechtsphilosophische Rekonstruktion, 2015
- Rottleuthner, Ungerechtigkeiten, 2008** Rottleuthner, Hubert,
Ungerechtigkeiten. Anmerkungen zur westlichen Leidenkultur, 2008
- Rousseau, Gesellschaftsvertrag (Brockard), 1762 / 1996** Rousseau, Jean-Jaques,
Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts (1762), Brockard, Hans (Hrsg., Übrs.), 1996
- Rousseau, Gesellschaftsvertrag (Denhardt), 1762 / 1880** Rousseau, Jean-Jacques,
Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechtes, Denhardt, Hermann (Übrs.), (*Du contrat social ou principes du droit politique*, 1762), 1880
- Roxin, Diskussion, 1979, 279 ff.** Roxin, Claus,
Zur jüngsten Diskussion über Schuld, Prävention und Verantwortlichkeit im Strafrecht, in: Kaufmann, Arthur/Bemmann, Günter/Krauss, Detlef/Volk, Klaus (Hrsg.), *Festschrift für Paul Bockelmann zum 70. Geburtstag am 7. Dezember 1978*, 1979, 279 ff.
- Roxin, Strafrecht, 2006** Roxin, Claus,
Strafrecht Allgemeiner Teil (Band I, Grundlagen, der Aufbau der Verbrechenslehre, Band II, Besondere Erscheinungsformen der Straftat), 4. Aufl. 2006
- Roxin, Überlegungen, 1973, 316 ff.** Roxin, Claus,
Kriminalpolitische Überlegungen zum Schuldprinzip, *MSchrKrim* 56 (1973), 316 ff.

- Rückert, Hermeneutik, 2001, 287 ff.** Rückert, Joachim,
Savignys Hermeneutik – Kernstück einer Jurisprudenz ohne Pathologie, in: Schröder, Jan (Hrsg.), Theorie der Interpretation von Humanismus bis zur Romantik – Rechtswissenschaft, Philosophie, Theologie. Beiträge zu einem interdisziplinären Symposium in Tübingen, 29. September bis 2. Oktober 1999, 2001, 287 ff.
- Ruse, Sociobiology, 1979** Ruse, Michael,
Sociobiology: Sense or Nonsense?, 1979
- Ruske, Schuld, 2011** Ruske, Alexander,
Ohne Schuld und Sühne. Versuch einer Synthese der Lehren der *défense sociale* und der kriminalpolitischen Vorschläge der deutschen Hirnforschung, 2011
- Russell, Philosophie, 1945/ 1992** Russell, Bertrand,
Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und sozialen Entwicklung, (engl. 1945), deutsch 1992, Elisabeth Fischer-Wernecke / Ruth Gillischewski (Übers.) durchgesehen von Rudolf Kaspar
- Ryan, Mill, 1966, 422 ff.** Ryan, Alan,
Mill and the Naturalistic Fallacy, *Mind* 1966, 422 ff.
- Sachs, Grundgesetz, 2014** Sachs, Michael,
Grundgesetz Kommentar, 7. Auflage 2014
- Sachs, Verfassungsrecht, 2003** Sachs, Michael,
Verfassungsrecht II, Grundrechte, 2003
- Saguy/Dovidio/Pratto, Contact, 2008, 432 ff.** Saguy, T. / Dovidio, J.F / Pratto, F.,
Beyond Contact: Inter-group Contact in the context of power relations, *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 34 (2008), 432 ff.
- Sakmann, Mandeville, 1897** Sakmann, Paul,
Bernard de Mandeville und die „Bienenfabel“ - Controverse. Eine Episode in der Geschichte der Aufklärung, 1897
- Saliger, Feindstrafrecht, 2006, 756 ff.** Saliger, Frank,
Feindstrafrecht: Kritisches oder totalitäres. Strafrechtskonzept?, *JZ* 2006, 756 ff.
- Saliger, Menschenwürde, 2013, 265 ff.** Saliger, Frank.
Menschenwürde und Verfahren, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch*, 2013, 65 ff.
- Sander, Sinn, 2012** Sander, Kai G.
Sinn und Glaube. Eine religionsphilosophische Analyse der Inversion des Denkens, 2012
- Satzger/Wessels/Beulke, Strafrecht, 2015** Satzger, Helmut/Wessels, Johannes/Beulke, Werner,
Strafrecht, Allgemeiner Teil. Die Straftat und ihr Aufbau, 44. Aufl., 2015

- Sauter, Willensfreiheit, 2103** Sauter, Elmar.
Willensfreiheit und deterministisches Chaos, 2103
- Savigny, System, 1840** Savigny, Friedrich K.,
Das System des heutigen Römischen Rechts, Band I und II, 1840
- Schaber, Bedeutung, 2015, 159 ff.** Schaber, Peter,
Die Bedeutung von Instrumentalisierung und Demütigung als Würdeverletzung, in: Demko, Daniela / Seelmann, Kurt / Becchi, Paolo (Hrsg.), Würde und Autonomie, 2015, 159 ff.
- Schaber, Recht, 1989** Schaber, Peter,
Recht als Sittlichkeit. Eine Untersuchung zu den Grundbegriffen der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1989
- Schafer/Crichlo, Antecedents, 1996, 415 ff.** Schafer, Mark / Crichlow, Scott,
Antecedents of groupthink: a quantitative study”, The Journal of Conflict Resolution, Vol. 40 (3) (1996), 415 ff.
- Schaede/Moos, Einleitung, 2015** Schaede, Stephan/Moos, Thorsten,
Einleitung, in: Schaede, Stephan/Moos, Thorsten (Hrsg.), Das Gewissen, 2015, V ff.
- Schäfer, R., Zweifel, 2006** Schäfer, Rainer,
Zweifel und Sein: der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' cogito, 2006
- Schäfer/Ott, Lehrbuch, 2013** Schäfer, Hans B./Ott, Claus,
Lehrbuch der ökonomischen Analyse des Zivilrechts, Nachauflage, 5. Auflage, 2013
- Schapp, Bemerkungen, 1997, 159 ff.** Schapp, Jan,
Gleiche Freiheit für alle. Bemerkungen zum kantischen Denken bei Rawls, in: Smid, Stefan/Fehl, Norbert (Hrsg.), „...ob das alles so stimmt...“. Recht und Pluralismus. Hans-Martin Pawlowski zum 65. Geburtstag, 1997, 159 ff.
- Schapp, Freiheit, 1994** Schapp, Jan,
Freiheit, Moral und Recht. Grundzüge einer Philosophie des Rechts, 1994
- Scheel, Religionsfreiheit, 2007** Scheel, Holger,
Die Religionsfreiheit im Blickwinkel des Völkerrechts, des islamischen und ägyptischen Rechts, 2007
- Scheffler, Freund- und Feindstrafrecht, 2006, 123 ff.** Scheffler, Uwe,
Freund- und Feindstrafrecht, in: Feltes, Thomas/Pfeiffer, Christian/Steinhilper, Gernot (Hrsg.), Kriminalpolitik und ihre wissenschaftlichen Grundlagen, Festschrift für Professor Dr. Hans-Dieter Schwind zum 70. Geburtstag, 2006, 123 ff.
- Schelling, Werke, 1856-1861** Schelling, Friedrich W. J. von,
Sämtliche Werke, Schelling, Karl F. A. (Hrsg.), 1856-1861, Nachdr. 1966-1968

- Schelsky, Soziologen, 1980, 77 ff.** Schelsky, Helmut,
Die Soziologen und das Recht, in: Schelsky, Helmut (Hrsg.), Die Soziologen und das Recht, 1980, 77 ff.
- Schiemann, Natur – Kultur, 2004, 64 ff.** Schiemann, Gregor,
Natur – Kultur und ihr Anderes. in: Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hrsg.): Handbuch der Kulturwissenschaften, Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, 2004. 64 ff.
- Schild, Lehre, 1989, 146 ff.** Schild, Wolfgang,
Hegels Lehre vom Notstandsrecht, in: Hösle, Vittorio (Hrsg.), Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus, 1989, 146 ff.
- Schild, Person, 1989, Sp. 322 ff.** Schild, Wolfgang,
Artikel: Person, IV. Recht – Rechtsperson; Rechtspersönlichkeit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie; Ritter, Joachim (Hrsg.), Band 7, 1989, Sp. 322 ff.
- Schindehütte, Zivilreligion, 2006** Schindehütte, Matti J.,
Zivilreligion als Verantwortung der Gesellschaft, 2006
- Schleifer McCormick, Believing, 2015** Schleifer McCormick, Miriam,
Believing Against the Evidence: Agency and the Ethics of Belief, 2015
- Schluchter, Analyse, 1979** Schluchter, Wolfgang,
Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte, 1979
- Schmidt/Pitschmann, Religion, 2014** Schmidt, Thomas M. / Pitschmann, Annette,
Religion und Säkularisierung: Ein interdisziplinäres Handbuch 2014.
- Schmidt-Aßmann, Verfassungsfragen, 2015, 81 ff.** Schmidt-Aßmann, Eberhard,
Verfassungsfragen staatlicher Gewissensbildung. Zur Verantwortung des Staates für eine freiheitliche Ausbildung des kollektiven und des individuellen Gewissens, in: Schaede, Stephan/Moos, Thorsten (Hrsg.), Das Gewissen, 2015, 81 ff.
- Schmitt, Hüter, 1931** Schmitt, Carl,
Der Hüter der Verfassung, 1931
- Schmitt, Theologie, 1979** Schmitt, Carl,
Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 3. Aufl. 1979
- Schneider, Wirtschaftssanktionen, 1999** Schneider, Henning C.,
Wirtschaftssanktionen. Die VN, EG und Bundesrepublik Deutschland als konkurrierender Normgeber beim Erlaß paralleler Wirtschaftssanktionen, 1999
- Schnieder, Truth-functionality, 2008, 64 ff.** Schnieder, Benjamin,
Truth-functionality, Review of Symbolic Logic 1 (2008), 64 ff.

- Scholz, Grundgesetz, 1998, 11 ff.** Scholz, Rupert,
Das Bonner Grundgesetz und seine identitätsstiftende Wirkung in Deutschland, in: Konrad-Adenauer-Stiftung (Hrsg.), Die Akzeptanz des Rechtsstaates, 1998, 11 ff.
- Schöneborn, Schuldprinzip, 1976, 349 ff.** Schöneborn, Christian,
Schuldprinzip und generalpräventiver Aspekt, ZStW 88 (1976), 349 ff.
- Schönke/Schröder, StGB, 2014** Schönke, Adolf/Schröder, Horst,
Strafgesetzbuch, Kommentar, begründet von Adolf Schönke, fortgeführt von Horst Schröder, 29. Aufl. 2014
- Schramme, Ambivalent, 2014, 27 ff.** Schramme, Thomas,
On being Wholeheartedly Ambivalent: Indecisive Will, Unity of the Self, and Integration by Narration, in: Ethical Theory and Moral Practice 17, 2014, 27 ff.
- Schramme, Empathie, 2013, 621 ff.** Schramme, Thomas,
Empathie als der Kitt des moralischen Universums, Zeitschrift für philosophische Forschung 67 (4), 2013, 621 ff.
- Schreiber, Gesetz, 1976** Schreiber, Hans-Ludwig,
Gesetz und Richter. Zur geschichtlichen Entwicklung des Satzes nullum crimen, nulla poena sine lege, 1976
- Schreiber, Gewissen, 1993, 29 ff.** Schreiber, Hans-Ludwig,
Gewissen im Recht - Gilt das allgemeine Gesetz nur nach Maßgabe des Gewissens?, in: Höver, Gerhard/Honnefelder, Ludger (Hrsg.), Der Streit um das Gewissen, 1993, 29 ff.
- Schröder, Verantwortlichkeit, 525 ff.** Schröder, Meinhard,
Verantwortlichkeit, Völkerstrafrecht, Streitbeilegung und Sanktionen in: Graf Vitzthum, Wolfgang (Hrsg.), Völkerrecht, 1997, 525 ff.
- Schröer, Seelenlehre, 2010, 367 ff.** Schröer, Christian,
Von der antiken Seelenlehre zur empirischen Biologie. Die Rezeption des aristotelischen Lebensbegriffs bei Thomas von Aquin, in: Föllinger, Sabine (Hrsg.): Was ist ‚Leben‘? Aristoteles’ Anschauungen zur Entstehung und Funktionsweise von Leben, 2010, 367 ff..
- Schulze, Gemeinnutz, 1987** Schulze, Wilfried,
Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel der städtischen Gesellschaft der frühen Neuzeit; Schriften des historischen Kollegs. Vorträge 13, 1987
- Schünemann, Funktion, 1984, 153 ff.** Schünemann, Bernd,
Die Funktion des Schuldprinzips im Präventionsstrafrecht, in: ders. (Hrsg.), Grundfragen des modernen Strafrechtssystems, 1984, 153 ff.

- Schünemann, Menschenbild, 2002, 3 ff.** Schünemann, Bernd,
Das „Menschenbild des Grundgesetzes“ in der Falle der Postmoderne und seine überfällige Ersetzung durch den „homo oecologicus“, in: Schünemann, Bernd/Müller, Jörg P./Philipps, Lothar (Hrsg.), Das Menschenbild im weltweiten Wandel der Grundrechte, 2002, 3 ff.
- Schwacke/Schmidt, Staatsrecht, 2007** Schwacke, Peter/Schmidt, Guido,
Staatsrecht, 5. Aufl. 2007
- Schwartländer, Autonomie, 1981, 20 ff.** Schwartländer, Johannes,
Sittliche Autonomie als die der endlichen Freiheit. Bemerkungen zum Prinzip der Autonomie im kritischen Idealismus Kants, Theologische Quartalsschrift 161 (1981), 20 ff.
- Schwartländer, Mensch, 1968** Schwartländer, Johannes,
Der Mensch ist Person. Kants Lehre von Menschen, 1968
- Schweer, Vertrauen, 2003, 323 ff.** Schweer, Martin K.W.,
Vertrauen als Organisationsprinzip: Vertrauensförderung im Spannungsfeld personalen und systemischen Vertrauens, Erwägen, Wissen, Ethik, 14, 2003, 323 ff.pdf
- Schwintowski, Theorie, 1998, 581 ff.** Schwintowski, Hans-Peter,
Ökonomische Theorie des Rechts, JZ 1998, 581 ff.
- Schwitzgebel, Belief 2015, 1 ff.** Schwitzgebel, Eric,
“Belief”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/belief/>, 1 ff..
- Searle, Mystery, 1997** Searle, John R.,
The Mystery of Consciousness, including exchanges with Daniel C. Dennett and David Chalmers, 1997, online
- Seel, Vernunft, 2008, 234 ff.** Seel, Gerhard,
Vernunft wider Wirklichkeit, in: Cramm, Wolf-Jürgen / Keil, Geert (Hrsg.), Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt. Logische und anthropologische Ortsbestimmungen, 2008, 234 ff.
- Seelmann, Anerkennungsverlust, 1995** Seelmann, Kurt,
Anerkennungsverlust und Selbstsubsumtion. Hegels Straftheorien, 1995
- Seelmann, Rechtswissenschaft, 2007, 121 ff.** Seelmann, Kurt,
Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft – ein neukantianischer Gedanke und sein Fortleben, in: Senn, Marcel / Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft? 2007, 121 ff.

- Seelmann, Strafrecht, 1979, 687 ff.** Seelmann, Kurt,
Hegels Strafrecht in seinen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, JuS 1979, 687 ff.
- Seelmann/Demko, Rechtsphilosophie, 2014** Seelmann, Kurt / Demko, Daniela,
Rechtsphilosophie, 6. Auflage, 2014
- Seher, Liberalismus, 2000** Seher, Gerhard,
Liberalismus und Strafe. Zur Strafrechtsphilosophie von Joel Feinberg, 2000
- Sellers, Introduction, 2007, 1 ff.,** Sellers, Introduction, 2007, 1 ff.,
Sellers, Mortimer, An Introduction to the Value of Autonomy in Law: in: Sellers, Mortimer (Hrsg.), Autonomy in the Law, (Ius Gentium, Vol. 1), 2007, 1 ff.
- Selznick, Persuasion, 2002** Selznick, Philip,
The Communitarian Persuasion, 2002
- Sen, Choice, 1970** Sen, Amartya K.,
Collective Choice and Social Welfare, 1970
- Senghaas, Frieden, 2004** Senghaas, Dieter,
Zum irdischen Frieden, 2004
- Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff.** Senghaas, Dieter,
Über die Kultur des Friedens, in: Delbrück, Jost/Dicke, Klaus/Hobe, Stephan/Meyn, Karl-Ulrich/Peters, Anne/Riedel, Eibe/Schütz, Hans-Joachim/Tietje, Christian (Hrsg.), Weltinnenrecht, Liber amicorum, 2005, 666 ff.
- Siep, Staat, 2015** Siep, Ludwig,
Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee, 2015
- Siep, Hobbes, 2012, 105 ff.** Siep, Ludwig,
Thomas Hobbes und John Locke: Staatssouveränität und unveräußerliche Grundrechte. in: Ludwig Siep / Thomas Gutmann / Bernhard Jakl / Michael Städtler (Hrsg.), Von der religiösen zur säkularen Normenbegründung. Zum Verhältnis von Religion und Politik in der Philosophie der Neuzeit und in rechtssystematischen Fragen der Gegenwart, 2012, 105 ff.
- Simmel, Soziologie, 1908/1992** Simmel, Georg,
Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (1908), Rammstedt, Otthein (Hrsg.), Gesamtausgabe, Band 11, 1992
- Singer, M., Generalization, 1961** Singer, Marcus G.,
Generalization in Ethics, 1961
- Singer, P., Animal, 1975** Singer, Peter,
Animal liberation: Towards an End to Man's Inhumanity to Animal, 1975

- Sloterdijk, Kinder, 2014** Sloterdijk, Peter,
Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-
genealogische Experiment der Moderne, 2014
- Sloterdijk, Leben, 2009** Sloterdijk, Peter,
Du musst dein Leben ändern. Über Religion, Artistik
und Anthropotechnik, 2009
- Smart, Utilitarismus, 1975, 121
ff.** Smart, John J. C.,
Extremer und eingeschränkter Utilitarismus, in: Höffe,
Otfried (Hrsg.), Einführung in die utilitaristische
Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte, 1975,
121 ff.
- Smid, Einführung, 1991** Smid, Stefan,
Einführung in die Philosophie des Rechts - Zur Vorbe-
reitung auf den Grundlagenschein und die Prüfung im
Wahlfach „Rechtsphilosophie und Rechtssoziologie“,
1991
- Smith, Inquiry, 1976** Smith, Adam,
An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth
of Nations, 1976
- Smith/Sosa, Utilitarianism, 1969** Smith, James M./Sosa, Ernest (Hrsg.),
Mill's Utilitarianism. Text and criticism, 1969
- Sodan, Grundgesetz, 2015** Sodan, Helge
Grundgesetz: GG, 3. Aufl., 2015
- Sommer, Gewalt, 1998, 206 ff.** Sommer, Gert,
Internationale Gewalt: Friedens- und Konfliktfor-
schung, in: Bierhoff, Hans Werner/Wagner, Ulrich
(Hrsg.), Aggression und Gewalt. Phänomene, Ursa-
chen und Interventionen, 1998, 206 ff.
- Sorgner, Humanism, 2010, 1 ff.** Sorgner, Stefan,
Beyond Humanism: Reflections on Trans- and
Posthumanism, Journal of Evolution and Technology,
Vol. 21, 2010, 1 ff.-
- Spaemann, Weltethos, 1996, 891
ff.** Spaemann, Robert,
Weltethos als „Projekt“, Merkur. Zeitschrift für euro-
päisches Denken, Heft 9/10 (1996), 891 ff.
- Specht, Vernunft, 1984, 70 ff.** Specht, Rainer,
Zur Vernunft des Rationalismus, in: Schnädelbach,
Herbert (Hrsg.), Rationalität, 1984, 70 ff.
- Spence, Psychology, 1986, 18 ff.** Spence, Gordon W.,
The Psychology Behind J. S. Mill's Proof, Philosophy
1986, 18 ff.
- Spinoza, Tractatus, 1979** Spinoza, Benedictus de,
Tractatus Theologico-Politicus, Gawlick,
Günter/Niewöhner Friedrich (Hrsg.), 1979

- Spitzley, Autonomy 2007, 289 ff.** Spitzley, Thomas,
Autonomy and weakness of will. in: Lumer, Christoph (Hrsg.), Intentionality, deliberation, and autonomy: the action-theoretic basis of practical philosophy, 2007, 289 ff.
- Sprigge, Reply, 1965, 264 ff.** Sprigge, Timothy L.S.,
Utilitarian Reply to Dr. McCloskey, Analysis 1965, 264 ff.
- Stammler, Bienenfabel, 1918** Stammler, Rudolf,
Mandevilles Bienenfabel, 1918
- 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.
- Steenblock, Bildung, 2011, 1409 ff.** Steenblock, Volker,
Philosophische Bildung zwischen Lebenswelt und Wissenschaft, in: Gethmann, Carl Friedrich (Hrsg.), Lebenswelt und Wissenschaft. XXI. Deutscher Kongress für Philosophie, Hamburg 2011, 1409 ff.
- Stegmüller, Erklärung, 1983** Stegmüller, Wolfgang,
Erklärung, Begründung, Kausalität, Band I der Reihe „Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie“, 2. Aufl. 1983
- Steigleder, Würde, 2014, 191 ff.** Steigleder, Klaus,
Würde und Rechte, in: Benedikt Fait/ Daniela Zumpf (Hrsg.), Identität-Logik-Kritik, Festschrift für Ulrich Pardey zum 65. Geburtstag, 2014, 191 ff.
- Stein/Buttlar, Völkerrecht, 2012** Stein, Torsten/Buttlar, Christian von,
Völkerrecht, 13. Aufl. 2012
- Stein/Frank, Staatsrecht, 2010** Stein, Ekkehart, Frank, Götz,
Staatsrecht. Mit aktualisiertem Europarechts-Teil. Lehrbuch. 21. Aufl., 2010
- Steinmetz, Calvin, 1991, 142 ff.** Steinmetz, David C.,
Calvin and the Natural Knowledge of God, in: Obermann, Heiko A./James, Franck A. (Red.), Via Augustini. Augustine in the Late Middle Ages, Renaissance and Reformation, 1991, 142 ff.
- Sternberger, Verfassungspatriotismus, 1990** Sternberger, Dolf,
Verfassungspatriotismus, 1990
- Stiller, Aristoteles, 2014** Stiller, Joachim,
Aristoteles, Nikomachische Ethik. Materialien zur Nikomachischen Ethik von Aristoteles, 2014 pdf

- Stocker, Mill, 1969, 276 ff.** Stocker, Michael,
Mill on Desire and Desirability, *Journal of the History of Philosophy* 1969, 276 ff.
- Stoecker, Philosophie, 2014, 19 ff.** Stoecker, Ralf,
Philosophie der Menschenwürde und die Ethik der Psychiatrie, *Psychiatrische Praxis* 41(S 01), 2014, 19 ff.
- Stoecker / Neuhäuser, Erläuterungen, 2013, 37 ff.** Stoecker, Ralf, Neuhäuser, Christian:
Erläuterungen der Menschenwürde aus ihrem Würdecharakter, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch*, 2013, 37 ff.
- Stoellger, Fremdwahrnehmung, 2006, 367 ff.** Stoellger, Philipp,
Fremdwahrnehmung. Die Menschenwürde des Fremden und die Fremdheit der Menschenwürde. in: Bahr, Petra/ Heinig, Hans M. (Hrsg.), *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung*, 2006, 367 ff.
- Stollberg-Rilinger, Kulturgeschichte, 2005, 9 ff.** Stollberg-Rilinger, Barbara,
Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?, in: Stollberg-Rilinger, Barbara (Hrsg.), *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?*, *Zeitschrift für Historische Forschung Beiheft* 35, 2005, 9 ff.
- Stolleis, Staat, 1990** Stolleis, Michael,
Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit, 1990
- Stratenwerth, Problem, 1957** Stratenwerth, Günter,
Das rechtstheoretische Problem der „Natur der Sache“, 1957
- Stratenwerth, Stellungnahme, 1976, 21 f.** Stratenwerth, Günter,
Stellungnahme zu dem kriminalpolitischen Programm der ASJ, *Recht und Politik* 12, 1976, 21 f.
- Staub, Eduard Sprangers, 2003, 217 ff.** Straub, Jürgen,
Eduard Spangers geisteswissenschaftliche Psychologie der Lebensformen, in: Liebsch, Burkhard / Straub, Jürgen, (Hrsg.), *Lebensformen im Widerstreit. Integrations- und Identitätskonflikte in pluralen Gesellschaften*, 2003, 217 ff.
- Stroll, Fallacy, 1965, 385 ff.** Stroll, Avrum,
Mill's Fallacy (1965), *Dialogue* 3 (1964-1965), 385 ff.
- Stuckenberg, Vorstudien, 2007** Stuckenberg, Carl-Friedrich,
Vorstudien zu Vorsatz und Irrtum im Völkerstrafrecht. Versuch einer Elementarlehre für eine übernationale Vorsatzdogmatik, 2007
- Suppe, Grund- und Menschenrechte, 2004** Suppe, Rüdiger,
Die Grund- und Menschenrechte in der deutschen Staatlehre des 19. Jahrhunderts, 2004

- Sutor, Theorien, 2004, 205 ff.** Sutor, Bernhard,
Theorien sozialer Gerechtigkeit zwischen liberaler und personaler Sozialphilosophie, in: Waas, Lothar R. / Ballestrem; Karl (Hrsg.), Politik, Moral und Religion – Gegensätze und Ergänzungen, 2004, 205 ff.
- Swann/Gómez/Seyle/Morales/Huici, Identity 2009, 995 ff.** Swann, / Gómez / Seyle / Morales / Huici, Carmen, Identity 2009, 995 ff. Swann, William B. Jr. / Gómez, Ángel / Seyle, D. Conor / Morales, J. Francisco / Huici, Carmen,
Identity fusion: The interplay of personal and social identities in extreme group behavior. Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 96 (5) (2009), 995 ff.
- Swomley, Liberty, 1987** Swomley, John,
Religious Liberty and the Secular State, 1987
- Sykes/Matza, Techniken, 1979, 360 ff.** Sykes, Gresham M./Matza, David,
Techniken der Neutralisierung: Eine Theorie der Delinquenz (deutsche Übersetzung), in: Sack, Fritz/König, Rene (Hrsg.), Kriminalsoziologie, 3. Aufl. 1979, 360 ff.
- Tammelo, Natur, 1963, 236 ff.** Tammelo, Ilmar,
The Natur of Facts as a Juristic Topus, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie Beiheft 39 (1963), 236 ff.
- Tammelo, Philosophie, 1982** Tammelo, Ilmar,
Zur Philosophie der Gerechtigkeit; Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie, Band 1, 1982
- Tammelo, Ungerechtigkeit, 1980, 30 ff.** Tammelo, Ilmar,
Ungerechtigkeit als Grenzsituation, in: 61. Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 1980, 30 ff.
- Taylor/Schulte, Quellen, 1996** Taylor, Charles
Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, 1992, Quellen des Selbst - Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Schulte, Joachim (Übers.), 1996
- Taylor/Schulte, Unbehagen, 1995** Taylor, Charles,
Das Unbehagen der Moderne, Joachim Schulte (Übers.), 1995
- Taylor/Schulte, Zeitalter, 2009** Taylor, Charles,
A Secular Age, 2007, Ein säkulares Zeitalter, Schulte, Joachim (Übers.), 2009
- Tenbruck, Werk, 1975, 663 ff.** Tenbruck, Friedrich H.,
Das Werk Max Webers, KZfSS 27 (1975), 663 ff.
- Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006** Tettinger, Peter J.,
Kölner Gemeinschaftskommentar zur Europäischen Grundrechte-Charta, 2006

- Theisen, Überdehnung, 2014** Theisen, Heinz,
Nach der Überdehnung. Die Grenzen des Westens und die Koexistenz der Kulturen, 2014
- Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff.** Thiele, Felix,
Einführung in Teil A., in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 13 ff.
- Thiele, U., Verfassung, 2008** Thiele, Ulrich,
Verfassung, Volksgeist und Religion: Hegels Überlegungen zur Weltgeschichte des Staatsrechts, 2008
- Tiedemann, Menschenwürde, 2007** Tiedemann, Paul,
Menschenwürde als Rechtsbegriff, 2007
- Tomasello, Cooperate, 2009** Tomasello, Cooperate, 2009
- Tomuschat, Repressalien, 1973, 179 ff.** Tomuschat, Christian,
Repressalien und Retorsion, zu einigen Aspekten in ihrer innerstaatlichen Durchsetzung, ZaöRV 1973, 179 ff.
- Topitsch, Heil, 1990** Topitsch, Ernst,
Heil und Zeit, 1990
- Trapp, Utilitarismus, 1988** Trapp, Rainer W.,
„Nicht-klassischer“ Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit, Philosophische Abhandlungen 55, 1988
- Tschentscher, Konsensbegriff, 2002, 43 ff.** Tschentscher, Axel,
Der Konsensbegriff in Vertrags- und Diskurstheorien, Rechtstheorie 2002, 43 ff.
- Uhle, Codex, 2007, 33 ff.** Uhle, Arnd,
Codex und Konkordat. Die Lehre der katholischen Kirche über das Verhältnis von Staat und Kirche im Spiegel des neueren Vertragsstaatskirchenrechts, in: Mückl, Stefan (Hrsg.), Das Recht der Staatskirchenverträge. Colloquium aus Anlaß des 75. Geburtstags von Alexander Hollerbach, 2007, 33 ff.
- Valerius, Menschenwürde, 2013, 293 ff** Valerius, Brian,
Menschenwürde im internationalen Recht, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 293 ff.
- Verdross, Rechtsphilosophie, 1963** Verdross, Alfred,
Abendländische Rechtsphilosophie. Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau; Rechts- und Sozialwissenschaften, Band 16, 2. Aufl. 1963
- 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.
- Walter, Neurophilosophie, 1999** Walter, Henrik,
Neurophilosophie der Willensfreiheit. Von libertarischen Illusionen zum Konzept natürlicher Autonomie, 1999
- Walz, Begriff, 2005, 96 ff.** Walz, Rainer,
Der Begriff der Kultur in der Systemtheorie, in: Stollberg-Rilinger, Barbara (Hrsg.), Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?, Zeitschrift für Historische Forschung Beiheft 35, 2005, 96 ff.
- Walzer, Kritik, 1996** Walzer, Michael,
Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, 1996
- Walzer, Sphären, 1992** Walzer, Michael,
Sphären der Gerechtigkeit. Plädoyer für Pluralität und Gleichheit (1983), deutsch, 1992
- Walzer, Toleranz, 1998** Walzer, Michael,
Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz, 1998
- Warnock, Introduction, 1962** Warnock, Mary,
Introduction to Utilitarianism, 1962
- Wasmuht, Friedensforschung, 1992** Wasmuht, Ulrike C.,
Friedensforschung als Konfliktforschung, 1992
- Weber, Aufsätze, 1920 f. / 1988** Weber, Max,
Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1920-1921; 7. Aufl. 1988
- Weber, Entstehung, 1922/1948, 170 ff.** Weber, Max,
Die Entstehung der Religionen, 1922, in: Aus den Schriften zur Religionssoziologie, 1948, 170 ff.
- Weber, Schriften, 1921/1968** Weber, Max,
Gesammelte politische Schriften, Winckelmann, Johannes (Hrsg.), 3. Aufl. 1968
- Weber, Studien, 1906/1985, 215 ff.** Weber, Max,
Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik, 1906, in: Weber, Max (Hrsg.), Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 6. Aufl. 1985, 215 ff.
- Weber, Wirtschaft, 1922/1976** Weber, Max,
Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, 1922, 5. revidierte Aufl., Erläuterungsband von Winckelmann, Johannes, 1976

- Weber, Wissenschaft, 1919/1988, 583 ff.** Weber, Max,
Wissenschaft als Beruf, Vortrag, 1919 in: Weber, Max, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1988, 583 ff.
- Weinberger, Konsens, 1981, 147 ff.** Weinberger, Ota,
Die Rolle des Konsenses in der Wissenschaft, im Recht und in der Politik, in: Aarnio, Aulis/Niiniluoto, Ilkka/Uusitalo, Jyrki (Hrsg.), Methodologie und Erkenntnistheorie der juristischen Argumentation. Beiträge des Internationalen Symposiums „Argumentation in Legal Science“ vom 10. bis 12. Dezember 1979 in Helsinki, Rechtstheorie Beiheft 2 (1981), 147 ff.
- Weinberger, Moral, 1993, 243 ff.** Weinberger, Ota,
Moral zwischen Autonomie und Heteronomie, in: Krawietz, Werner/Wright, Georg H. von (Hrsg.), Öffentliche oder private Moral? Vom Geltungsgrunde und der Legitimität des Rechts. Festschrift für Ernesto Garzón Valdéz, 1993, 243 ff.
- Weinberger, Rechtslogik, 1989** Weinberger, Ota,
Rechtslogik, 2. Aufl. 1989
- Weinfurter, Welt, 2005, 1 ff.** Weinfurter, Stefan,
Die Welt der Rituale: Eine Einleitung, in: Ambos, Claus/Holz, Stephan/Schwedler, Gerald/Weinfurter, Stefan (Hrsg.), Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute, 2005, 1 ff.
- Wellmer, Adorno, 1985, 135 ff.** Wellmer, Albrecht,
Adorno, Anwalt des Nicht-Identischen, in: ders. (Hrsg.), Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, 1985, 135 ff.
- Wells, Geschichte, 1948** Wells, Herbert G.,
Die Geschichte unserer Welt (A Short History of the World), deutsch, 7. Aufl. 1948
- Welzel, Abhandlungen, 1975** Welzel, Hans,
Abhandlungen zum Strafrecht und zur Rechtsphilosophie, 1975
- Welzel, Naturrecht, 1962/1980** Welzel, Hans,
Naturrecht und materiale Gerechtigkeit; Jurisprudenz in Einzeldarstellungen, Band 4, 4. Aufl. 1962, Nachdruck 1980
- Werle, Völkerstrafrecht, 2010, 129 ff.** Werle, Gerhard,
Das Völkerstrafrecht im Jahrhundert der Weltkriege, in: Bongardt, Michael/Wüstenberg, Ralf K. (Hrsg.), Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit. Das schwere Erbe von Unrechts-Staaten, 2010, 129 ff.
- Wesche, Würde, 2015, 41 ff.** Wesche, Thilo,
Würde von Feien und Gleichen. Zur Begründung der menschrechtlichen Würde, in: Demko, Daniela / Seelmann, Kurt / Becchi, Paolo (Hrsg.), Würde und Autonomie, 2015, 41 ff.

- Wesel, Geschichte, 2014** Wesel, Uwe,
Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zur Gegenwart, 4. Aufl. 2014
- Westerkamp, Pragmatismus, 2014, 295 ff.** Westerkamp, Dirk,
Alethischer Pragmatismus, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie 8 (2014), 295 ff.
- Westerkamp, Formen 2014, 1 ff.** Westerkamp, Dirk,
Formen und Kategorien des Nichtverstehens, in: Niebuhr, Oliver (Hrsg.), Formen des Nichtverstehens, 2014, 1 ff.
- Westerkamp, Via, 2006** Westerkamp, Dirk,
Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie, 2006
- Westerkamp, Sachen, 2014** Westerkamp, Dirk,
Sachen und Sätze. Untersuchungen zur symbolischen Reflexion der Sprache, 2014
- Wetzel, Types, 2014** Wetzel, Linda,
Types and Tokens, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/types-tokens/>
- 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.
- Wieser, Erfindung, 1998** Wieser, Wolfgang,
Die Erfindung der Individualität oder die zwei Gesichter der Evolution, 1998
- Willlaime, Zivilreligion, 1986, 147 ff.** Willlaime, Jean-Paul,
Zivilreligion nach französischem Muster, in: Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hrsg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, 1986, 147 ff.
- Willaschek, Inkompatibilismus, 2008, 397 ff.** Willaschek, Marcus,
Inkompatibilismus und die absolutistische Konzeption von Vernunft, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 115 (2008), 397 ff.
- Willaschek, Kant, 2015, 133 ff.** Willaschek, Marcus,
Kant and Peirce on Belief, in: Gava, Gabriele / Stern, Robert, (Hrsg.), Pragmatism, Kant, and Transcendental Philosophy (Routledge Studies in Nineteenth-Century Philosophy), 2015, 133 ff.

- Wils, Signatur, 2010, 15 ff.** Wils, Jean-Pierre,
Die hermeneutische Signatur der kommunitaristischen Liberalismuskritik, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.), *Kommunitarismus und Religion*, (Deutsche Zeitschrift für Philosophie / Sonderbände, Band 25), 2010, 15 ff.
- Wilson, Sociobiology, 1978** Wilson, Edward O.,
Sociobiology: The new synthesis (1975), 6. Aufl. 1978
- Wingert, Gründe, 2012, 179 ff.** Wingert, Lutz,
Was geschieht eigentlich im Raum der Gründe? in: Sturma, Dieter (Hrsg.), *Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin* (Humanprojekt), 2012, 179 ff.
- Winkler, Prägnanz 2013, 219 ff.** Winkler, Markus,
Symbolische Prägnanz und produktive Interpretation. Ansätze zu einer Theorie des Rechts bei Ernst Cassirer. *Rechtstheorie: Vol. 44*, 2013, 219 ff.
- Wittekind, Persistenz, 2010, 261 ff.** Wittekind, Folkart,
Persistenz, Transformation und Pluralisierung, Zur Rolle der Religion in Taylors Sozial- und Kulturphilosophie, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.), *Kommunitarismus und Religion*, (Deutsche Zeitschrift für Philosophie / Sonderbände, Band 25), 2010, 261 ff.
- Wolf, Würde, 2015, 195 ff.** Wolf, Jean-Claude, *Würde der Tiere ?*, in: Demko, Daniela / Seelmann, Kurt / Becchi, Paolo (Hrsg.), *Würde und Autonomie*, 2015, 195 ff.
- Wolff, Abgrenzung, 1987, 137 ff.** Wolff, Ernst A.,
Die Abgrenzung von Kriminalunrecht zu anderen Unrechtsformen, in: Hassemer, Winfried (Hrsg.), *Strafrechtspolitik*, 1987, 137 ff.
- Wulf, Anthropologie, 2009** Wulf, Christoph,
Anthropologie, Geschichte, Kultur, Philosophie, 2009
- Wurmser, Maske, 1993** Wurmser, Léon,
Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schameffekten und Schamkonflikten, 2. Aufl. 1993
- Württemberg, Auslegung, 2001, 223 ff.** Württemberg, Thomas,
Auslegung von Verfassungsrecht – realistisch betrachtet, in: Bohnert, Joachim/Gramm, Christof/Kindhäuser, Urs/Rinken, Alfred/Robbers, Gerhard (Hrsg.), *Verfassung – Philosophie – Kirche*, Festschrift für Alexander Hollerbach zum 70. Geburtstag, 2001, 223 ff.
- Wurth, Erarbeitung, 1989, 21 ff.** Wurth, Bernhard,
Erarbeitung einer Taxonomie zur problemorientierten Klassifikation psychologischer Beiträge zur Friedensforschung, in: Wurth, Bernhard/Bilsky, Wolfgang (Hrsg.), *Psychologische Beiträge zur Friedensforschung? Überlegungen - Anregungen – Arbeitsmaterialien*, 1989, 21 ff.

- Zabel, Autonomie, 2015, 525 ff.** Zabel, Benno,
Autonomie und Autorität, Über Emanzipations- und Entfremdungsprozesse des Rechts, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 101 (2015), 525 ff.
- 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, Unrecht, 1989** Zaczyk, Rainer,
Das Unrecht der versuchten Tat; *Schriften zum Strafrecht*, Heft 80, 1989
- Zartman, Introduction, 1995, 1 ff.** Zartman, William,
Introduction: Posing the Problem of State Collaps, in: Zartman, Williams (Hrsg.), *Collapsed States and Restoration of Legitimate Authority*, 1995, 1 ff.
- Ziekow, Eigenverantwortung, 2004, 189 ff.** Ziekow, Jan,
Eigenverantwortung als Verfassungsprinzip, in: Brink, Stefan/Wolff, Heinrich A. (Hrsg.), *Gemeinwohl und Verantwortung, Festschrift für Hans Herbert von Arnim zum 65. Geburtstag*, 2004, 189 ff.
- Ziemke, Selbstorganisation, 1991, 25 ff.** Ziemke, Axel,
Selbstorganisation und transklassische Logik, in: Niedersen, Uwe/Pohlmann, Ludwig (Hrsg.), *Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften, Band 2, Der Mensch in Ordnung und Chaos*, 1991, 25 ff.
- Zimbardo/Ruch, Psychologie, 1978** Zimbardo, Philip G./Ruch, Floyd L.,
Lehrbuch der Psychologie, 1978
- Zippelius, Staatslehre, 2010** Zippelius, Reinhold,
Allgemeine Staatslehre, 16. Aufl. 2010
- Zippelius, Wesen, 2012** Zippelius, Reinhold,
Das Wesen des Rechts. Eine Einführung in die Rechtstheorie, 2012
- Zoglauer, Modellübertragung, 1994, 12 ff.** Zoglauer, Thomas,
Modellübertragung als Mittel interdisziplinärer Forschung, in: Maier, Wolfgang/Zoglauer, Thomas (Hrsg.), *Technomorphe Organismus-Konzepte. Modellübertragungen zwischen Biologie und Technik*, 1994, 12 ff.
- Zoglauer, Normenkonflikte, 1998** Zoglauer, Thomas,
Normenkonflikte – zur Logik und Rationalität ethischen Argumentierens, 1998

Zöllner, Menschenbild, 1996, 123 ff. Zöllner, Wolfgang,
Menschenbild und Recht, in: Böttcher, Reinhard/Hueck, Götz/Jähnke, Burkhard (Hrsg.), Festschrift für Walter Odersky zum 65. Geburtstag am 17. Juli 1996, 1996, 123 ff.