

Axel Montenbruck

# **Weltliche Zivilreligion.**

**Idee und Diskussion, Ethik und Recht**

**Schriftenreihe Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie  
als Kulturphilosophie. Zivilreligion III - Normativer  
Überbau**

2. erheblich erweiterte (Teil-) Auflage, 2013

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

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

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

Die Reihe umfasst andererseits vier weitgehend selbständige Schriften. Jeweils drei Teilbücher versuchen ferner die unvermeidliche Vielfalt der Sichtweisen zu untergliedern.

---

**Eine Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie III – Normativer Überbau**

## **Weltliche Zivilreligion.**

**Idee und Diskussion, Ethik und Recht**

### **1. Teilbuch**

**Zivile Kulturphilosophie:**

**Zivilisation und Recht, Zivilreligion im Dialog**

### **2. Teilbuch**

**Weltliche Religion:**

**Konstruktion und Tradition**

### **3. Teilbuch**

**Westliche Ethiken:**

**Überblick und Auswahl**

# Inhaltsverzeichnis

<i>Vorwort zur zweiten erheblich erweiterten (Teil-) Auflage</i>	6
<b>1. Teilbuch</b>	8
<i>Zivile Kulturphilosophie:</i>	8
<i>Zivilisation und Recht, Zivilreligion im Dialog</i>	8
<b>1. Kapitel</b>	8
<i>Zivilisation als Kultur und Recht</i>	8
<b>I. Zivilisation und westliche Sprachen als luftiges Dach</b>	8
1. Von den Grundelementen der Zivilreligion zum normativen Überbau einer „Theologie des Präambel-Humanismus“	8
2. Begriff und Elemente der Zivilisation im weiten Sinne (Kultur, System, Leitideen, Verfasstheit, Selbst-Organisation)	12
3. Person, Sprache und Humanismus	16
<b>II. Gerechtigkeit und personales Recht</b>	21
1. Das „Seine“ als personales Recht	21
2. Friedens- als Zivil- und als Verfassungsverträge	22
<b>2. Kapitel</b>	26
<i>Zivilisation im bürgerlichen Sinne und die Idee der Zivilreligion</i>	26
<b>I. Zum rechts- und sozialphilosophischen „Überbau“</b>	26
1. „Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit“ als Mittel zu einem Zweck	26
2. Nationale Staatsreligionen: Menschenrechte und Demokratie	27
3. Zivilreligion: Allgemeines Verständnis, Kernthesen und westliche Staatsgeschichte	32
<b>II. Idee der Zivilreligion im Dialog</b>	44
1. Herkunft aus der französischen Ideengeschichte: bürgerliche Religion ( <i>Rousseau</i> ), allgemeiner Geist ( <i>Montesquieu</i> )	44
2. Deutsche Herkunft: Vernunft als neue Metaphysik ( <i>Kant</i> ), sittlicher Volksgeist und verrechtlichte Freiheit als Heiliges ( <i>Hegel</i> ) und Notwendigkeit irgendeiner Sozialethik ( <i>Simmel</i> )	54
3. Verwandtschaft mit der holistischen Kohärenzidee, als Lebensform ( <i>Nida-Rümelin</i> ) oder als Alltagsethik ( <i>Pfordten</i> )	62
4. Bezug zum funktionalen Religionsbegriff ( <i>Durkheim</i> )	67
5. Ableitung aus dem sozio-ethnologischen Religionsbegriff ( <i>Riesebrodt</i> )	71
6. Verhältnis zu religionssoziologischen Ideen ( <i>Luckmann, Oevermann, Luhmann, Joas</i> )	75
7. Abgrenzung vom postsäkularen Ansatz ( <i>Habermas</i> )	83
8. Zwischenruf: Doppelungen von Weltgeist und Höchstsystem, Schöpfergott und Akteur, Fremdenkung und Eigenethik	89
<b>2. Teilbuch</b>	92
<i>Weltliche Religion:</i>	92
<i>Konstruktion und Tradition</i>	92
<b>3. Kapitel</b>	92
<i>Systemische und rationale Hauptkonstruktion der Zivilreligion</i>	92

<b>I. Drei „eigene“ Ansätze anthropologischer, methodischer und rechtsphilosophischer Art</b>	<b>92</b>
1. Ableitung aus dem familiären Ahnenkult, dem persönlichen Totenkult und der Frömmigkeit	92
2. Herleitung aus der Methode: <i>Radbruchs</i> offener Trialismus, Komplexitäts- und Trinitätsdenken	101
3. Deduktion von: Ausgleichsidee, Natur-Gerechtigkeit und Säkularität	105
<b>II. Begriff der Zivilreligion als rationale Selbstkritik</b>	<b>112</b>
1. Vernunft und Ratio: Höchstbegriff und Bezug zur Demokratie	112
2. Vernunft: Vielfalt und Bezug zum Naturrecht	121
3. Methodische Letztbegründung, Trinitäten und Vernunft-Monismus	130
4. Säkulare politische Leitkultur und Toleranz zwischen Religionen und gegenüber der westlichen Zivilreligion	140
5. Weltlicher Ausblick auf die höhere Gerechtigkeit	146
<b>4. Kapitel</b>	<b>149</b>
<b><i>Kulturell-ziviler Ansatz: Weltliche Religion des „demokratischen Rechts-Humanismus“</i></b>	<b>149</b>
<b>I. Westliche Zivilisation und zivile Tradition</b>	<b>149</b>
1. Westliche griechisch-römisch-christliche Tradition	149
2. Naturrecht, Gesellschaftsvertrag und verfasste Freiheit	154
3. Altes Stadtbürgertum und neuer Staat	156
<b>II. Politische Zivilisation und bürgerstaatliche Friedensidee</b>	<b>160</b>
1. Zivilisation und Friedensidee	160
2. Menschenrechte, Frieden, Gerechtigkeit und Toleranz	164
3. Zivilisation samt Identitäts- und Sozialkultur als Gemeinwohl	168
4. Überstaatliche Zivilisationsidee	169
<b>III. Zur Abrundung: Westliche Deutungen östlicher Sichtweisen</b>	<b>175</b>
1. Buddhistische Ethik und Ahnenkult	175
2. Chinesische Dreifaltigkeit: Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus	180
3. Versuch eines Vergleichs und die Macht von Leitideen	189
4. Einige Thesen: Universelles und Anthropologisches	192
<b>5. Kapitel</b>	<b>197</b>
<b><i>Weltliche Religion: Seele, Person und Präambel-Volk</i></b>	<b>197</b>
<b>I. Seelen-Elemente der weltlichen human-religiösen Zivilisation</b>	<b>197</b>
1. Geist und Seele, Menschenwürde und bündische Verfasstheit	197
2. Zivilisatorisches Menschenbild	199
3. Sprachlicher Geist- und Personenbegriff	210
<b>II. Sichtweisen des <i>Augustinus</i> und des <i>Plato</i> als Deutungen und als Geistesströmungen</b>	<b>213</b>
1. Dreifaltigkeitsdeutungen des <i>Augustinus</i> und des <i>Plato</i>	213
2. Christlicher Bezug zu „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“	218
3. Philosophenherrschaft, Klöstermacht und Demokratie der Vernünftigen	220
<b>III. Kulturelle Aufspaltung: Demokratischer Rechts-Humanismus als allgemeine Zivil- und als nationale Staatsreligion</b>	<b>222</b>
1. Verfassungsstaat und Präambelvolk, verrechtlichte Würde-Metaphysik	222
2. Postmoderne und Zivilreligion, einige Thesen	228
<b>3. Teilbuch</b>	<b>232</b>
<b><i>Westliche Ethiken:</i></b>	<b>232</b>
<b><i>Überblick und Auswahl</i></b>	<b>232</b>
<b>6. Kapitel</b>	<b>232</b>

<i>Ethisches: Utilitarismus, einschließlich des Gerechtigkeitsutilitarismus</i>	232
I. Utilitarismus und Idealismus der „Wirtschaft“, des „Rechts“ und der „Politik“	232
II. Klassischer Utilitarismus: <i>Benthams</i> Gemeinwohl und Ethik	247
III. Abwägung von Werten und „Leben gegen Leben“	254
IV. Utilitarismus und das Übel der Strafe	261
<i>7. Kapitel</i>	268
<i>Besonderer Teil: Einige ausgewählte Ethiken</i>	268
I. Einleitung zu einem Besonderen Teil	268
II. Gerechtigkeitsutilitarismus: <i>Rawls, Trapp</i>	269
III. <i>Baurmanns</i> Zweckrationalität	281
IV. <i>Fikenschers</i> Wirtschaftsethik	291
V. <i>Weinbergers</i> Handlungsethik	294
VI. Negativer Utilitarismus, Utilitarismus der Rechtspersonen	298
VII. <i>Jakobs</i> Vorüberlegungen zu „Norm, Person, Gesellschaft“	306
VIII. Recht, An- und Aberkennung, <i>Hegel</i> und seine strafrechtlichen Nachfahren	321
IX. Rückblick, begrenzte „kommunikative“ Folgerung: Strukturgleichheit	325
<i>Namensverzeichnis</i>	332
<i>Literaturverzeichnis</i>	348

## **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*.

Diese Untersuchung stellt die dritte Schrift innerhalb der Schriftenreihe dar. Ihr Gegenstand ist der erhebliche erweiterte und veränderte erste Teil ihrer Vorgängerschrift, deren erheblich erweiterte und veränderte Neuauflage sie somit bildet.

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 ethischen 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; denn sie greift auch naturalistische Ansätze und sozialrealistische Sichtweisen auf. Sie sucht diese Trinität auf eine pragmatische Weise zu bündeln, welche die zivile Sicht des Bürgers und Demokraten zugrunde zulegen will.

Diese Schrift möchte der Idee der Zivilreligion einen bestimmten normativen Überbau verleihen. Jene weitere Schrift widmet sich dem Zivil-Gläubigen und sucht dessen Menschenbild zu beschreiben.

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, sowie seit Jahren schon, Frau *Natalie Korth-Ndiaye*.

*Axel Montenbruck*, Berlin im März 2013



## **1. Teilbuch**

### **Zivile Kulturphilosophie:**

#### **Zivilisation und Recht, Zivilreligion im Dialog**

##### **1. Kapitel**

###### **Zivilisation als Kultur und Recht**

###### **I. Zivilisation und westliche Sprachen als luftiges Dach**

###### **1. Von den Grundelementen der Zivilreligion zum normativen Überbau einer „Theologie des Präambel-Humanismus“**

Zu bieten ist, wie es einer stets lebendigen Kultur entspricht, ein postmodernes luftiges Dach. Jenes wird vielleicht in etwa dem Berliner Piano-Forum gleichen. Dessen Überdachung besteht aus bunten, verstellbaren Großsegeln, die insgesamt den Eindruck eines prämodernen Riesenzeltes vermitteln. Diese Segel lassen sich mechanisch durch Drehungen zur freien Natur und zum Himmel hin öffnen und schließen. Des Nachts können sie auch künstlich verschiedenfarbig beleuchtet werden. Jenen könnten dann auch verfassungsnationale Staatsfarben sein.

Die Zeltdach-Konstruktion überwölbt einen großen städtischen Markplatz, dessen mehreckige Form mehrere mächtige, eigenständige Gebäudeeinheiten umfasst. Diese stehen für die drei Ideenpaare Versöhnung und Mediation, Strafe und Geständnis und Gerechtigkeit und Humanität. Aus ihrer Sicht erschaffen sie sich gemeinsam einen großen Binnenhof.

Das Zeltdach sollte aus sechs großen Dachelementen bestehen, den nachfolgenden Hauptteilen zwei bis sieben.

Das allgemeine „Vorverständnis“, also die erste Skizze des Zelt-daches und seiner Unterkonstruktion, ist dabei in seinen Grundli-nien rasch umrissen.

Anzuknüpfen ist an die Untersuchung zu den rechtlichen Ele-menten der vor allem westlichen Zivilreligion. Die mächtigen Ideenpaare von „Versöhnung und Mediation, Strafe und Ge-ständnis und Gerechtigkeit und Humanität“ standen in deren Mit-telpunkt. Die Ideen lassen sich zwar auch getrennt deuten. Reli-gion, 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.

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

Eine solche Kultur-(Rechts-)Philosophie legt das Hauptgewicht auf die Verherrlichung der Ideenfamilie des (sozialen) Individua-lismus, der (moralischen) Selbstbeherrschung, der (philosophi-schen) Trennung von Subjekt und Objekt und sie begreift den Menschen politisch und ökonomisch vor allem als Akteur. Die-sem Selbstbild eines „Menschen der Menschenrechte“ sind die großen Ideen der „Freiheit“ und der „Menschenwürde“ eigen. Beide Eigenschaften sind dem Menschen (naturrechtlich gedeutet) von der Natur gegeben und allenfalls über die Natur von ei-nem Gott verliehen. Dieser Mensch sieht und erlebt sich als (selbst-)bewusster Schöpfer großer eigener, vor allem städtischer Binnenwelten. Dieser Mensch ist gebildet, er erkennt und nutzt mehr und mehr die Gesetze der Natur. Gemeinsam mit Seines-gleichen 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 Ver-

fassungen niederlegt und auch in den Präambeln einiger internationalen Konventionen kanonisiert.<sup>1</sup>

Zwei weitere, allerdings eher deterministische Gemeinsamkeiten zeichnen sich ebenfalls ab. Vor allem beide Elemente des rituellen Verfahrens und der geistigen Versöhnung symbolisieren zwei emotionale Seiten. Drittens gehört auch das eher soziale Grundmodell der Familie hinzu. Deren verschiedenen Rollenangebote und die damit zusammenhängenden Verlusterfahrungen gehören ebenfalls zur „Identität“, einer Art Seele des Menschen. Viertens geht es, wie der Begriff der Kultur es nahe legt, auch um die (kollektive) Identität einer Gemeinschaft, die im Westen jedoch vor allem durch die oben genannten Leitideen<sup>2</sup> bestimmt wird. Die Aufgabe der konkreten Politik ist es dabei, auch 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 postmoder-

---

<sup>1</sup> Vieles aus der Schrift Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, der „Grundlegung“, wird in Ansätzen noch einmal aufzugreifen sein und dann zumeist in ein anderes Licht gestellt werden können. Auch ein Teil der dortigen Fußnoten dient deshalb nachfolgend noch einmal sowohl zum Beleg, als auch zur gelegentlichen Weiterführung hier angerissener Ansichten.

<sup>2</sup> Siehe unter dem Titel „Humanismus als Leitkultur. Ein Perspektivenwechsel“ Nida-Rümelin, Humanismus, 2006, 23, zu den drei Stufen der Entwicklung der Humanismus: (1) im ausgehenden Mittelalter und in der frühen Neuzeit, (2) im „Neuhumanismus“, etwa Alexanders von Humboldts im 19. Jahrhundert, (3) in der heutigen Erneuerung, und zwar jeweils in enger Verbindung von „Bildung und Kultur“. Dabei ist die Kritik am Bereich der „Leitkultur“ dadurch weitgehend entschärft, dass es sich nur um diejenigen Kernelemente der humanistischen Ethik handelt, die dem Konsens eines 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, mit erfasst sein. Zur Frage der Leitkultur siehe Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, 22 ff.

nes 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 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“, und auch dem Aspekt der Psychologie, mithilfe der Entwicklung der Idee der Zivilreligion einen gemeinsamen „Überbau“ zu verleihen.

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 ziviler Theologie zu entwickeln. Der angloamerikanische Sprachgebrauch setzt dabei an die Stelle des vagen deutschen Oberbegriffs der Geisteswissenschaften gelegentlich das verwandte, allerdings noch weitreichende Wort von den „Humanities“. Dieses Wort 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 eine „Theologie des Humanismus“.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Hegel, Vorlesungen (Michel/Moldenhauer), 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

## **2. Begriff und Elemente der Zivilisation im weiten Sinne (Kultur, System, Leitideen, Verfasstheit, Selbst-Organisation)**

Um die Eigenheiten und auch das Umfeld der Zivilreligion aufzuzeigen, ist zunächst die ähnliche Idee der Zivilisation aufzugreifen. Schon sprachlich führt diese auf das Konzept der „Zivilreligion“ hin. Die Idee der „Zivilisation“ ist eng mit dem alten Begriff der „Kultur“<sup>4</sup> einerseits und mit dem postmodernen Denkmodell des „lebendigen Systems“ andererseits verbunden. Sie assoziiert ferner „Recht und Ritus“.

Allerdings lässt sich die Zivilisation dann doch auch noch in zwei oder besser sogar drei grobe Arten trennen, und zwar:

(1) in die normativ-rechtliche Utopie von der „bürgerlichen Zivilisation“,

(2) in die geschichtlich-empirische Realität, die den weiten Rahmen der gesamten „Geschichts- und Kulturwissenschaften“ bietet und

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

---

Menschen betreffe, aber nicht bei dem empirischen Menschen stehen bleibe, sondern ihn „transzendiere“, also sein Verhältnis zu Gott handle.

<sup>4</sup> Zum Begriff der Kultur aus der Sicht der Kulturwissenschaften, siehe: Bongardt, Kultur, 2007, 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“ (Barbaren), (4) als normativer Begriff im Sinne der Aufklärung als „Prozess der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen“ (Cassirer, Versuch, 1990, 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 mitzugestalten (Bibel Gen. 2,15).

Leitideen sind etwa eine vorherrschende Religion oder das geistig-weltliche Regiment der Höchstidee der Vernunft<sup>5</sup>. Hinzu treten immer sie ausformende, vielfach gegenläufige Hauptlinien, die selbst im katholischen Christentum zur 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 und eigene 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 Schamanen, Mönche, Priester und Richter Könige sowie Orte wie heilige Stätten, Klöster, Kirchen und politische Foren. Gegenwärtig zählen auch die Universitäten zu 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 (objektive) Zustände und (subjektive) 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 hö-

---

<sup>5</sup> Dewey, Philosophie, 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“.).

heren 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 nächsten 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“ mit dem eher zwanghaften und funktionalen Gedanken der „Organisation“. Eine Zivilisation ist aus säkularer Sicht jedenfalls auch eine Form der vor allem „menschlichen Selbstorganisation“.

Zwischen 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 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.

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“. Möglicherweise hat sich der homo sapiens aber sogar als Synthese eine „eigene dritte Welt“ des künstlichen Ausgleichs geschaffen. Dieser kulturelle Grundansatz ist ein eher systemisch-schicksalhafter.

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

ten dann in beschränktem 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.

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.

Die ersten Umriss der engeren politisch-rechtlich-westlichen Vorstellung von Zivilisation sind mit den jeweils konkreten Ausführungen zu Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit aus juristischer Sicht schon gegeben. Zu Anfang der bunten Gesamtbe-



trachtung ist zu versuchen, eine Verbindung von „Personen“ und „Sprache“ aufzuzeigen, die einerseits den rechtspolitischen Personenbegriff weiter begründen und andererseits auch seine Kulturabhängigkeit überprüfen könnte.

### 3. Person, Sprache und Humanismus

Der Gedanke der „Person“ hat sich für die Ideen von der Versöhnung, der Strafe und der Gerechtigkeit als ein sinnvolles und hilfreiches Merkmal erwiesen. In diesem Wort steckt offenbar zudem ein pragmatisches „Mittelmodell“.

Das westliche Selbstbild des Menschen lässt sich in Anlehnung an die schon früh gewachsene Grammatik der westlichen Sprachen hoch vereinfacht reduzieren und dennoch auch schon differenzieren.<sup>6</sup> Danach versteht 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.<sup>7</sup>

Denken 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 einerseits und die kollektiven Denkvorgaben der Grammatiken der westlichen Sprachen, die mutmaßlich an bereits steinzeitliche Erfahrungswelten angepasst sind, dürften in

---

<sup>6</sup> 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, *Autopoesis*, 1980, 50 („creation of consensual domain of behavior“).

<sup>7</sup> 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*, ARSP 76 (1990), 37 ff., 43 f.

einer engen Wechselbeziehung zueinander stehen. Je sprachlastiger sich eine Kultur erweist, desto stärker müssten sich die Sprachstrukturen zudem auf die sozialrealen Binnenstrukturen der Gemeinschaft auswirken. Die großen Schriftkulturen<sup>8</sup>, die zugleich auch Buchreligionen hervorgebracht haben, dürften diesen Zusammenhang dann noch einmal steigern.<sup>9</sup>

Das westliche Sprachwesen Mensch verwendet die indogermanischen<sup>10</sup> 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

(1) eine aktive,

---

<sup>8</sup> Zur Erfindung der Schrift: Wesel, Geschichte, 2006, Rn. 52, sowie zugleich zur Tempelwirtschaft und zur juristischen Urkunde.

<sup>9</sup> 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 *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*“.

<sup>10</sup> 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 indoiranische 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.

(2) eine passive und

(3) in eine neutrale und vermittelnde Rolle.

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

(1) als Ich-Individuum und egoistisches Einzelwesen,

(2) als solidarisches Mitglied einer Wir-Gemeinschaft,

(3) als biologischen Teil einer außermenschlichen Fremd-Umwelt.

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

(1) als Gegenwart, die sich als alltäglich neu erweist und die von konkreten Entscheidungen, seiner gegenwärtigen Identität und seinen sozialen Rollen geprägt ist,

(2) als Vergangenheit, deren Erfahrungen er verinnerlichen und immer wieder überschreiben muss,

(3) als Zukunft, und zwar als grob zu planende nächste, mittelfristige und ideale Zukunft.

Der Sprachmensch, der konkrete 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 auch 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 dann 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 regionalen Herrschaftssprachen.

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, das die vielen konkreten Volks- und Alltagssprachen überwindet, nicht auskommen. 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 Kooperationen und sogar Symbiosen aufgegriffen.

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

## II. Gerechtigkeit und personales Recht

### 1. Das „Seine“ als personales Recht

Mit der Idee einer solchen dreigeteilten aktiven, passiven und neutralen Person lassen sich dann insbesondere auf der normativen Ebene auch die Rechte, Pflichten und objektiv-neutralen Rechts- und Gerichtssysteme verbinden.

Ebenso 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 auch wieder zum „Gegenstand“ von realen und auch geistigen Eigentumsrechten und zu einem entsprechenden Rechtsstreit zwischen bestimmten aktiven Rechtspersonen verwandeln.

Das gerechte „Seine“ beschreibt mit dem Modell des Eigentums dabei die Grundidee des Rechtes eines „autonomen Herrn“. Erst mit dem Eigenen oder mit dem Recht darauf ist der Herr auch ein Herr. Die Person, und zwar die Ich-Person wie die Wir-Person, begreift sich über das Eigene, und sei es auch nur die eigene Handlungs- und damit auch die Chancenfreiheit. Vorstaatlich regiert das entsprechende Bild vom einzelnen Freien, vom souveränen Clan oder vom ökonomisch aktiven Handelshaus.

Vor dem Eigentum der Landherren und Händler bestanden die im Ansatz noch verwandten traditionellen Nutzungsrechte (Allmenden), auf die sich Gruppen von Jägern, Fischern und die nomadischen Hirten berufen haben. Sie waren diesen bestimmten Gemeinschaften allerdings nur „verliehen“. Die Nutzungsgründe selbst gehörten der beseelten Natur. Ihnen gegenüber bestanden deshalb direkte Tribut- und Dankbarkeitspflichten.

Zumindest auf den zweiten Blick steckt 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 er ummantelt mit dem politischen Grundgedanken „des Tributes“, der einer Person selbst zusteht, auch eine Dankbarkeitsidee gegenüber dem frem-

den Geber. Denn er erspart zumindest den Streit und Kampf um das Seine.

Diese Dankbarkeit, die wiederum einen Ausdruck der einfachen Wechselseitigkeit darstellt, kann aber auch in jeglicher Art der „Rückbindung“ an Höchstideen und Friedensordnungen ihren Ausdruck finden. 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 Ordners zu übertragen.

Aus der Doppelsicht eines säkularen Humanismus, der sich vor allem als humanen 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“ stellt sich dieser Tribut etwa als der ebenfalls gesamtstützliche Freiheitsverzicht im Sinne eines common sense des frei gedachten Menschen dar. Aus der Sicht der Gemeinschaft der Vernünftigen ist dieses Opfer ferner zugleich auf ihrem Altar erbacht.

## **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 „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, halbnützlichen „Gabe“ des jeweils „Seinen“ helfen also offenbar, die Grundmuster der menschlichen Zivilisation auf ihrer normativen Seite zu beschreiben.

Aber ebenso stehen hinter diesen edlen Forderungen der empirischen Erfahrung, dass dennoch, und zwar insbesondere über das jeweils Ihre, zwischen allen wichtigen Personen (oder auch zwischen Subsystemen) Existenz bedrohende Konflikte bestehen sowie die Erwartung, dass diese wieder ausbrechen werden.

Hinzu tritt deshalb die auch aus evolutionsbiologischer Sicht nahe liegende Grundannahme, dass Kooperationen grundsätzlich vorteilhaft sind 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. Rituelle Friedens- und auch asymmetrische Tribut- und Schutzverträge vermögen, so scheint es, auf allen Ebenen des Streites die an sich gerechte „ewige Widervergeltung“, also die Kettenreaktion von Aktion, Reaktion, Re-Reaktion usw. 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 Marktzivilis des „Do ut des“ beginnt mit der eigene Gabe, also mit der Leistung des „Seinen“ durch den Freien. Der Freie vertraut auf den Gegenleistung, und definiert damit auch zugleich seinen Persönlichkeit, er ist einer der vertraut und damit auch Kontinuität im Geben und Nehmen erwartet.<sup>11</sup>

Mit der Einforderung der Vorleistung enthält diese Gerechtigkeitsidee auch eine auch 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 Tributsvereinbarung 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 Frontarbeit, etwa den Wehrübungen und der Katastrophenhilfe, aber auch zur Ausübung von Ehrenämtern, wie etwa dem richterlichen Schöffenamt, bereit.

---

<sup>11</sup> Horn, N., Einführung, 2011, 247 ( Zur Bedeutung des Vertrauens (fides) im christlichen Menschenbild und auch schon im römischen Bürgerbild

Nach diesen allgemeinen Erwägungen sind einige einzelne Gesichtspunkte aufzugreifen. Zunächst ist auf den halb provokativen, halb selbstkritischen Gedanken der westlichen Zivilisation als „Zivilreligion“ einzugehen.

## **2. Kapitel**

### **Zivilisation im bürgerlichen Sinne und die Idee der Zivilreligion**

#### **I. Zum rechts- und sozialphilosophischen „Überbau“**

##### **1. „Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit“ als Mittel zu einem Zweck**

Das erste große Dachelement soll mit dem Titel „Zivilisation im bürgerlichen Sinne und als Zivilreligion“ umschrieben sein.

Vor dem Hintergrund der Idee der Zivilreligion sind „Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit“ erneut zu beleuchten. Dabei spielen neben den Sprach- die Denkgrenzen, 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 im Ziel der Befriedung eines schweren und hoch emotionalen sozialen Konfliktes.<sup>12</sup> 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 Ar-

---

<sup>12</sup> Aus soziologischer Sicht zur Friedens- und Konfliktforschung, siehe: Wasmuht, 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.

beitsteilung innerhalb einer bündischen Friedens- und Bekenntnisgesellschaft.

Deren Grundlage 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 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 zuge- spitzt und bereits in einer selten zitierten Formel enthalten, of- fenbart ein Satz der Deutschen Verfassung ihren Grundcharakter als ein deutsches Staatsbekenntnis, das zumindest innerhalb der Verfassung auch als Staatsreligion gedeutet werden kann.<sup>13</sup> Die- ser zweite Absatz des ersten Artikels, in dem nur einige Worte hervorgehoben zu werden brauchen, lautet:

---

<sup>13</sup> Aus staatsrechtlicher Sicht umstritten. Zumindest aber ein fortdauerndes Bekenntnis (so die ansonsten „religionskritischen“ Kunig, in: Münch, I./Kunig, GG, 2012, Art. 1, Rn. 37 und Podlech, in: AK-GG, 1989, Art. 1 II, III, Rn. 5). Für eine „rechtsphilosophische Feststellung“ und damit im gemeinen Sinne als Zivilreligion: Dürig, in: Maunz/Dürig, GG, 2012, Art. 1, Rn. 73, ansatzweise auch: Mangoldt/Klein/Starck, GG, 2010, Rn. 86: „Anschluss an die europäische Menschenrechtskonvention, die naturrechtlich begründet ist“. Dazu auch: Zippelius, in: BK-GG, Art. 1 Rn. 43. Vorsichtiger Kunig, in: Münch, I./Kunig, GG, 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 of- fen, ob dann nicht eine politische Staats-Anleitung vorliegt, und zwar aufgrund der zugrunde liegenden Menschenrechte.

„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.“, Art. 1 II GG.

Zumindest innerhalb der Verfassung und damit innerhalb des deutschen Staatsrechts regieren allein die Menschenrechte als höchster Endzweck. Auf ihnen ruht die 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.<sup>14</sup> 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“.

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.

---

<sup>14</sup> 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“.

Die so genannte 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 zur einer „verfassten Gesellschaft“ und damit zu einem Verfassungsstaat in einem weiten, die Zivilgesellschaft mit umfassenden Sinne<sup>15</sup> zusammen. Diese verfasste Gesellschaft regiert dann den sozialen und kommunikativen „Geist“, den der demokratische Gesamtstaat institutionalisiert.<sup>16</sup>

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

---

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> 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.

noch überhöhen will, beinhalten 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 Vertrags-sicht, 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, wenngleich noch erträgliches Leiden an und unter fremden Dogmen.<sup>17</sup>

Anthropologisch betrachtet dienen die großen Religionen dem Streben nach dem „Heil“. Dazu gehört die Suche nach „dem Heiligen“ als Idee, als „Heiligem Geist“, als lebendigem Atem des Schöpfers etc. Gewünscht werden auch repräsentative „heilige Personen“ und Vermittler mit dem Heiligen wie Schamanen und Priester. Dem Bedürfnis nach Heilssuche geht das Erlebnis von „Unheil“ voraus.<sup>18</sup> 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

---

<sup>17</sup> Zum zivilisatorischen Dreiklang von Toleranz, Gabe und der „Supere-rogation“ 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.

<sup>18</sup> 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.

Heil in der sozialen Wohlfahrt der Allgemeinheit.<sup>19</sup> Gemeinwohl geht vor Eigennutz, lautet eine zu weit greifende, aber darauf gründende Formel. Hinter ihr steht 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:

„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.“<sup>20</sup>

Auch in den europäischen Demokratien gilt die Unverhältnismäßigkeit als Maßstab für die Verfassungsmäßigkeit eines staatlichen Aktes. Denn sie 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*<sup>21</sup> inzwischen selbst schon klassische Gerechtigkeitstheorie bemüht sich am Ende um das Ideal eines „systemisch-harmonischen Ausgleichs“. Denn seine schon klassischen Thesen lauten:

„(1) Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.

(2) Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass

---

<sup>19</sup> Zur Dreieinigkeit in der Verwendung des Begriffs des „religiös-utilitaristischen Wohlfahrtsstaates“: Weber, Aufsätze, 1988, I, 424 f.; zudem: Noguchi, Kampf, 2005, 66 f.

<sup>20</sup> Aristoteles, Politik (Gigon), 2003, Buch V, 1302a, 504. Dazu auch: Oechsler, Gerechtigkeit, 1997, 65: „Wenn in einem lebenden Organismus das Gleichgewicht und das symmetrische Heranwachsen der Organe gestört wird, so wird das Tier krank und geht zugrunde. So ist es auch im Staatswesen. Das unverhältnismäßige Emporwachsen einzelner Güter der Gesellschaft erzeugt Verfassungsänderungen.“

<sup>21</sup> Rawls, Theorie, 1993, 81 und 104.



(a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen und

(b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen“.

In der von *Rawls* vorgeschlagenen strengen Form lautet der zweite Grundsatz:

„(3) Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu regeln, dass sie sowohl

(a) dem am wenigsten Begünstigten die bestmöglichen Aussichten bringen, als auch

(b) mit Ämtern und Positionen verbunden sind, die allen gemäß der fairen Chancengleichheit offen stehen“.

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 und von Gruppen. Dafür bewirken sie eine himmlische Ordnung, den Frieden, die Harmonie, den systemgerechten Ausgleich oder auch eine utopisch-ideale Verfasstheit.

### **3. Zivilreligion: Allgemeines Verständnis, Kernthesen und westliche Staatsgeschichte**

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. Die Erklärungen von Zivilreligion beginnt bei Wikipedia zunächst einmal negativ und in Abgren-

zung 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 aber auch religionstolerante Leitidee, die auf der demokratischen Idee von der „offenen Gesellschaft“<sup>22</sup> 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 (Realität).“*

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.

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. Es beginnt mit der Bundesebene des nationalen Volkes und grenzt sich von Barbaren, den

---

<sup>22</sup> Dazu aus Sicht des Verfassers: Montenbruck, Zivilreligion II, 2011, Kap. 3, IV., 2.

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.

Weiter heißt es bei Wikipedia: „Zivilreligion wird somit zur Aufgabe der Mitglieder einer Gesellschaft, sich im Kontext dieser Wirklichkeit zu verantworten.“<sup>23</sup>

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 etc. benötigt, impliziert diese Sicht ebenso wie den Umstand, dass ein Dialog bereits ein Ritual darstellt, beziehungsweise es mit einem Rechtsbegriff ein „geordnetes Verfahren“ beinhalten.

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 unstrittigen „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 politi-

---

<sup>23</sup> 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).

schen 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 etc. 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 Ursprungssinne umfasst die Solidarität zudem die Idee der hoch kommunikativen „Selbstorganisation“ eines Kollektivs, das sich über einen allgemeinen Volksgeist-Willen selbst erschafft.<sup>24</sup> 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 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 die politischen Grundmodelle der Herrschaft und der Arten der Gerechtigkeit kreativ im Dialog entwickelt werden. Vor allem dreht der Dialog sich darum, wie welche Ideen zu gewichten sind 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 erfor-

---

<sup>24</sup> Zum Begriffstransfer von der französischen Solidarité zur deutschen Solidarität: Fiegle, Solidarité, 2003, 31 ff.

derlich wie er für ihre kulturellen Sonderausprägungen vonnöten ist.

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 Modell verneint jede Subjektivität, sei es als Kind oder als Jungerwachsener. Es ist das mechanistische Physikdenken, das auch als animalische 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 logische<sup>25</sup> und zudem vorherrschende philosophische Meinung von der „Unbeweisbarkeit der Willensfreiheit“<sup>26</sup> ist deshalb vorsichtig zusammenfassend zu formulieren: Entweder ist der Mensch deshalb für „seine Schöpfung“ tatsächlich verantwortlich, weil es die seinen sind, 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.<sup>27</sup>

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“.

Damit ist die Kommentierung eines Beispiels für die wohl allgemeine Vorstellung von der Zivilreligion abzuschließen.

---

<sup>25</sup> Nachweisbar ist nur Ableitbares, also keine Höchstideen. Zudem, naturwissenschaftlich nachweisbar sind nur empirische Modelle. Zum La Placeschen Weltgeist und dem letztlich kybernetischen Denkmodell der „Turing-maschine“: Wiener, *Persönlichkeit*, 1987, 92 ff., insbes. 98 ff. Ausführlicher: Montenbruck, *Zivilreligion II*, 2011, Kap. 7, I., 2., Rn. 765 ff.

<sup>26</sup> Zusammenfassend die üblichen Argumente aus der Sicht der gegenwärtigen Philosophie: 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 der Sicht der Rechtslehre: Röhl, K./Röhl, H., *Rechtslehre*, 2008, 120: „Niemand kann beweisen, dass das falsch wäre. Aber auch das Gegenteil ist nicht beweisbar“.

<sup>27</sup> 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.“

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 die Idee der Zivilreligion ausdrücklich auf den staats- und rechtspolitischen Bereich des „Humanen“ zu beschränken.

Also wie denn der Mensch zu verankert ist, ob er 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 allmächtigen Gott existiert, als Schöpfer und Lenker der Welt, der dem Menschen seine Seele verliehen hat etc., sollte offen bleiben. Zu betonen ist jedoch, dass auch danach der Mensch als beseelt gilt. Vereinfacht, entweder verfügt er also 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 religiöse externe Religionswelt, mit den Naturwissenschaften und dem „objektiven“ Naturalismus. Insofern bietet es sich an, sich wie vorliegend zunächst einmal weitgehend auf den „normativen Überbau“ zu beschränken und so dem klassischen Dualismus den gehörigen Tribut zu leisten. Allerdings ist diese Sichtweise schon vorsorglich und postmodern mit 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 Gesellschaften bildenden Aufgaben, die die Religionen in vielen Gesellschaften wahr nehmen. 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 Westen und des Ostens bilden über mächtige Bischofs- und Klostersysteme, wie das Mittelalter 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 Macht<sup>28</sup> von protestantischen Landesherren be-

---

<sup>28</sup> 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



gründet 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.<sup>29</sup> Auch die US-amerikanische Freiheitslehre heißt zunächst Freiheit von König, Kirche und Feudalwesen<sup>30</sup> Auf diese Weise ersetzte diese reine Bürgerlehre den dreifachen Absolutismus von Königtum, nationalisierter Staatskirche und personalem Lehns- und Feudalwesen<sup>31</sup> und musste deren Aufgaben wahrnehmen.<sup>32</sup> Diese städti-

---

eingelagert ist, das intern von ungleichen Machtverhältnissen geprägt ist, Galtung, Theorie, 1980, 38 ff.; zustimmend: Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff., 644 f.

<sup>29</sup> Zum französischen Typus der Zivilreligion als „eine laizistische Zivilreligion auf kulturellem Hintergrund christlicher Tradition“: Willaime, Zivilreligion, 1986, 147 ff., 158 ff.

<sup>30</sup> 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.

<sup>31</sup> 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.

sche 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 Kirche<sup>33</sup> 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.

Mit den großen Kirchen können die säkularen Nationalstaaten deshalb gleichwohl folgerichtig auch völkerrechtsähnliche (Versöhnungs-)Verträge abschließen.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> 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).

<sup>33</sup> Zur Entstehung der „Öffentlichkeit“ in der anglo-amerikanischen Kultur, etwa bei den Puritanern in Neuengland und deren repräsentativen Ausrichtung: Ladeur, Staat, 2006, 21.

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 Präambel einen Gottesbezug neben einem Humanismusbezug aufnehmen.<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> 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, in: Münch, I./Kunig, GG, 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: AK-GG, 1989, Präambel, Rn. 14; a. A. etwa 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.“).

<sup>36</sup> 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, oder (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 Systematisierung vor allem auf die US-amerikanische Einwanderungsgesellschaft hinaus (insbesondere: 114 ff.).

Formal schließlich stellt sich für die jeweiligen eigenen Standpunkte nur die übliche dreiteilige Frage, ob ein Begriff wie „Zivilreligion“

(1) vielleicht doch nur eine bloße illustrative „Metapher“ darstellt und etwas weitgehend eigenständiges Neues bildet, das etwa die Religionen revolutionär ablöst hat.

(2) ob Zivilreligion einer Art von Verwandtschaft aufzeigt, etwa eine echte „Analogie“ zu den Religionen, vor allem den Buchreligionen bedeutet<sup>37</sup> und beide Ansichten einem gemeinsamen Dritten entspringen, etwa natürlich biologischen Vorgaben, die auch im belebenden Atem Gottes zu sehen sind

(3) oder ob es sich sogar um eine wirkliche Religion in einem weiten Sinne handelt, etwa wegen struktureller Gemeinsamkeiten und der gleichen politischen Aufgaben<sup>38</sup> 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 politische Toleranz heißt für die Demokraten auch, die Wissenschafts- und Meinungsfreiheit zu beachten und notfalls zu ertragen. Zu fragen ist deshalb über die

---

<sup>37</sup> 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.“

<sup>38</sup> 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 Kollektiv“ verständlich zu machen).

Analogie hinaus, inwieweit nicht doch auch inhaltliche Elemente der großen Religionen im verrechtlichten staatlichen Verfassungshumanismus zu finden sind.

In einer ersten Annäherung ist damit versucht, die Idee der Zivilreligion im Sinne des Präambel-Humanismus zu umreißen.

## II. Idee der Zivilreligion im Dialog

### 1. Herkunft aus der französischen Ideengeschichte: bürgerliche Religion (*Rousseau*), allgemeiner Geist (*Montesquieu*)

Ein kleiner Besonderer Teil mit einem Blick in die Literatur soll folgen. Er gibt Anlass zu weiteren Erläuterungen, sei es als weitere Ableitung, sei es zur notwendigen Abgrenzung oder sei es auch zum bloßen Erkennen von Verwandtschaft. Zunächst ist dabei mit einem zweiten Schlaglicht<sup>39</sup> auf die französische Ideengeschichte einzugehen.

Der Ahnherr des vor allem politischen Begriffs der Zivilreligion ist *Rousseau*.<sup>40</sup> Seine Ausführungen zur Zivilreligion aus dem Jahre 1762 legen es nahe, deren weitere Fortentwicklung zur säkularen Idee des demokratischen Präambel-Humanismus aufzuzeigen. Dessen Besonderheit liegt darin liegt, die Präambeln, anders als die Verfassungen selbst, den Menschen als Demokraten ausweisen. Sie treten in ihnen typischer Weise als selbstbewusste (Selbst- und Vernunft-) *Subjekte* auf und verstehen sich mit einem semi-religiösen Wort als die (vernünftigen) *Schöpfer* der nachfolgenden nationalen Verfassungen und der übernationalen Konventionen etc. Zugrunde liegt die moderne Idee der Subjekt-Objekt-Spaltung. Zu führt jedoch zum postmodernen Gedanken, dass Schöpfer vor allem über ihre Schöpfungen erkennbar sind,

---

<sup>39</sup> Dazu ausführlicher Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, 290 ff : „Staatspolitisches: Zivilreligion als Begriff der staatspolitischen Philosophie (Rousseau, Lübbe, Böckenförde)“

<sup>40</sup> Rousseau, Gesellschaftsvertrag (Denhardt), 1880, 4. Buch, Kap. 8 („Die bürgerliche Religion“).

und dass Schöpfer und Schöpfung eine (weltliche) Art von heiligem Geist, etwa die Vernunft, verbindet.<sup>41</sup>

*Rousseau* selbst geht ähnlich, allerdings am Ende zweispurig vor, indem er auch eine Art von Gottesbezug hinzufügt. So schreibt er: „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 zumindest ihren eigenen Status als Demokraten als Teil ihrer *bürgerlichen Religion* ansehen.<sup>42</sup>

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.

Dennoch aber: „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

---

<sup>41</sup> Dazu ausführlicher Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, 14 ff, 29 ff.

<sup>42</sup> Zur Deutung des heute mehrdeutigen Begriffs der Zivilreligion im Sinne einer weltliche Bürgerreligion siehe auch: Kleger, Zivilreligion, 2008, 9 f, und zwar als Frage nach einer eu-europäische „Zivilreligion“ auf der Grundlage der Grundrechtcharta. Diese Frage verneint er am Ende insofern schlüssig, weil der Bürger der Mitgliedstaaten an einem dazugehörigen Bürgerempfinden in Bezug auf eine gemeinsame Identität fehle. Mit der ähnlichen Frage nach Umfang und Grenzen einer europäischen „Wertegemeinschaft“ beschäftigt sich unter anderem auch der Sammelband von Heit, siehe dazu den Überblick von Heit, Einleitung, 2005, 7 ff..

Ausführlicher zu Klegers Sicht, sowie zum rein religiösem 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“ etc.: Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, 15 f. und 31 ff., 39 ff. Dort auch zur Verdrängung der Idee der zivilen Religiösität der Präambeln und deren Schöpfungen, den Verfassungen und Konventionen, aus (irr-) rationalen Gründen ( 35 f.).

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 wird der zivilreligiöse Häretiker geschaffen, der Ungläubige. Der Schwur der Gläubigen und damit also auch ihr Bekenntnis richten sich auf die Unterwerfung unter „die Gesetze“. Es regiert zugleich mit der Bürgerlichkeit die Idee des 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 aus heutiger Sicht, die die Freiheit als die bürgerliche Leitidee ansieht, allerdings 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? Zunächst einmal handelt es sich um den Blickwinkel des Demokraten als gebildetem Laien, der die gesamte bürgerlichen Zivilität beherrscht und in den „Grundelementen“<sup>43</sup> anzusprechen war:

„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.

Inhaltlich setzt *Rousseau* dann immer noch die deistische Form der Religiosität an den Anfang:

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

---

<sup>43</sup> Montenbruck, *Zivilreligion II*, 2011, Kap. 1, II. („Diskursebene des westlichen ‚Volkes‘“).

Eine Gottheit oder wenigstens eine Art von Göttlichkeit (*divinité*, Divinität) erkennt er also noch an. Agnostiker und Atheisten finden bei *Rousseaus* Deutung also nicht den Platz, den ihnen die heutige Ausprägung der Zivilreligion einräumen muss. Insofern ist vermutlich eine Reduktion vorzunehmen. Der Gottesbezug, in welcher Form auch immer, muss nur noch möglich, aber nicht 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 allmächtige 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) eine allmächtige Gottheit zu verehren.

Im Sinne von *Rousseau* entsprechen Weisheit und Wohltätigkeit der Art und den Aufgaben des kollektiven „allgemeinen Willens“<sup>44</sup> (*volonté générale*)<sup>45</sup>, und jener stellt eine weltliche Art der Divinität, als des lebendigen Volksgeist-Willens dar.

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 etc. 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

---

<sup>44</sup> 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: 1. Kap., § 4: in diesem Sinne zur Römischen Republik.

<sup>45</sup> 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 auf die Idee der „Rechtsperson“.



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, sondern zumindest immer auch nach einer Rechts- und Staatsphilosophie<sup>46</sup> verlangt.

Zu betonen ist für *Rousseaus* Sicht zudem eine bestimmte Deutung des Sozialvertrages, welche die gesamte eher zivilpolitische, denn verrechtlichte französische Staatsidee zu prägen scheint. Gemeint ist die zivilgesellschaftliche Vorstellung und Betonung eines kulturanalog 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“<sup>47</sup>. Zu ihm gehört etwa auch das ethnologisch

---

<sup>46</sup> 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 Humanismus allerdings wird ergänzen, dass das Volk aus einzelnen Menschen besteht und ihnen der Rang der säkularisierten Halb-Göttlichkeit zukommt.

<sup>47</sup> Siehe aus der Sicht der kollektiven Person etwa: Rousseau, Gesellschaftsvertrag (Brockard), 1996, 18: „Gemeinsam stellen wir alle, jeder

bedeutsame „kollektive Gedächtnis“<sup>48</sup> eines Volkes.<sup>49</sup> 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

---

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“).

<sup>48</sup> Durkheim, *Arbeitsteilung*, 1988, 128. Ausführlicher: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 1. Hauptteil, IV., 3. („Demokratischer Staat als humanisierte Kollektivperson“).

<sup>49</sup> Zur Bedeutung des Rechts für das kulturelle Gedächtnis, siehe: Kirste, *Beitrag, ARSP 94* (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“).

Form des „Hochverrates“ an der demokratischen Staatsverfasstheit, wie es in § 81 StGB 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.

*Rousseaus* Grundidee von der bürgerlichen Religion trägt also im Wesentlichen weiterhin, auch wenn inzwischen einige Korrekturen vorzunehmen sind.

Zudem ist zu fragen, ob mit der Idee der Zivilreligion ein vor allem „atheistischer Sonderkult“ gemeint ist oder aber, ob es sich 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*<sup>50</sup> 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

---

<sup>50</sup> Isensee, *Zivilreligion*, 2010, 36 ff., 40.

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.

*Isensee* selbst diskutiert die Idee der Zivilreligion als „Zivilreligion in der Demokratie“. Danach wäre sie als ein echter Kult zu verstehen. Doch kann man diese Idee eben auch anders und wie hier als die „Zivilreligion der Demokratie“ deuten. Zu versuchen ist dabei und deshalb, im Wesentlichen auf die aufklärerisch-philosophische Ebene der westlichen Säkularisierung abzustellen. Aber ebenso 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 nicht immer eindeutig ausfallen. Zumal es immer auch darum gehen muss, gerade semi-religiöse Strukturen mit Begriffen wie etwa Versöhnung, Seele oder Heil etc. 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 offen gehalten, dann handelt es sich um eine pragmatische Art der „Philosophie“. Allerdings tritt diese dann auf politischer Ebene als eine mächtige „gesamtwestliche Demokratie- und Menschenrechtsphilosophie“ in Erscheinung, die vor allem auf den Glauben an die Vernunft des Menschen und den Vorrang der „Verfassungen“ setzt.

Zu vermuten ist ohnehin, und ebenfalls in Anlehnung an *Rousseau*,<sup>51</sup> umgekehrt, dass auch das vorrevolutionäre Kirchen-Christentum die politischen Bedürfnisse der einzelnen Staaten und Völker als Staats- und als 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 seiner westlichen Ausprägung.

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

*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 seinen 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“.<sup>52</sup> Der Bezug zwischen den

---

<sup>51</sup> Rousseau, Gesellschaftsvertrag (Denhardt), 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.

<sup>52</sup> Montesquieu, Geist (Forsthoff), 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).

Gesetzen und diesen Gegebenheiten sei der gemeinte Geist der Gesetze (esprit als Gedanke, Stimmung).<sup>53</sup>

Den „allgemeinen Willen“ (*„l'esprit général“*) dominiert dann die jeweils vorherrschende Funktion. So führt *Montesquieu* mit Beispielen aus, wie bei den Wilden das Klima den allgemeinen Willen bestimme, in Sparta die Sittlichkeit oder in Rom die alten Sitten.<sup>54</sup> Die Art des allgemeinen Willens ergibt sich also aus der jeweiligen „Leitidee“ im hier gemeinten Sinne, also etwa „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ oder Vernunft. Allerdings bleiben für den recht bunten und damit pluralistischen „Geist der Gesetze“ auch die anderen Gegebenheiten von Bedeutung, die dann gleichsam Subsysteme prägen.

Bei näherem Hinsehen neigt *Montesquieu* selbst der Leitidee der Demokratie zu und hebt sie, allerdings immer noch relativierend, mit den Worten hervor: *„Die Liebe zum Staat in einer Demokratie ist die Liebe zur Demokratie, und die Liebe zur Demokratie ist die Liebe zur Gleichheit.“*<sup>55</sup> Mit der Idee der Gleichheit steht für ihn der Kern der Gerechtigkeit im Mittelpunkt. Demokratie und Gerechtigkeit erscheinen ihm untrennbar.

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

---

<sup>53</sup> Montesquieu, Geist (Forsthoff), 1951, Buch I, 1. Kap. „Gesetze im weitesten Sinne des Wortes sind Beziehungen, die sich aus der Natur der Dinge mit Notwendigkeit ergeben. In diesem Sinne haben alle Wesen ihre Gesetze: die Gottheit, die körperliche Welt, höhere geistige Wesen, Tiere und Menschen haben ihre eigenen Gesetze“. Montesquieu verfolgt offenbar einen funktionalen Zweck der Gesetze. Damit bekräftigt Montesquieu die funktionale Sichtweise, die auch im französischen Gedanken von der Staatsraison zu Tage tritt und die später auch die französische Soziologie eines Durkheim etc. mit prägt (dazu unten).

<sup>54</sup> Montesquieu, Geist (Forsthoff), 1951, Buch XIX, 4. Kap. Siehe auch: Montenbruck, Zivilisation, 2010, 2. Hauptteil., III., 3.

<sup>55</sup> Montesquieu, Geist (Forsthoff), 1951, Buch V, 3. Kap., 63.

der Idee der von Demokratie und Gesetz bestimmten Zivilreligion an.

*Rousseau* unmittelbar und in abgeschwächter Form auch *Montesquieu* sind also die französischen Ahnherren der allgemeinen Idee der Zivilreligion.

## **2. Deutsche Herkunft: Vernunft als neue Metaphysik (*Kant*), sittlicher Volksgeist und verrechtlichte Freiheit als Heiliges (*Hegel*) und Notwendigkeit irgendeiner Sozialethik (*Simmel*)**

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 bilden, zumal für den deutschen Kulturkreis, den ersten Ansatz. *Kant* setzt sich nur wenig später (1787) für eine neue, eine wissenschaftliche, eine nunmehr an der Vernunft ausgerichtete Metaphysik ein. Sie solle auf einer kopernikanischen Wende beruhen, also eine Revolution in Bezug auf die damals herkömmliche Abgrenzung zwischen Physik und Metaphysik darstellen.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Kant, Kritik (AA), 1968, 11–13[1], Vorrede zur zweiten Auflage, 1787, B xv–xviii. In der Vorrede zur 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft (1787) leitet Kant die nachfolgend 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 verstattet, hierin wenigstens zum Versuche nachzuahmen.*“ Die ersten 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 er 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, aber 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 Mensch bezogenen Metaphysik. Kant blickt zurück und erklärt analog zur Physik weiter: *„Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten, aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. 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: *„Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muß, so kann ich entweder annehmen, die Begriffe, wodurch ich diese Bestimmung zustande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und dann bin ich wiederum in derselben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich a priori hiervon etwas wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, 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.“* Die eigene Vernunft bestimmt also das Wissen vom Sein. Mit einem Schlagwort, das Bewusstsein bestimmt zwar nicht unmittelbar das Sein, aber doch das Erkennen des Seins: *„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 Probestein desjenigen abgeben, was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, daß wir nämlich von den Dingen*



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 Probestein 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.

Damit begreift und deutet *Kant* zugleich umgekehrt die Vernunft selbst als neue Metaphysik, und zwar nach dem ur-säkularen Ansatz, in dem humanen Wir-Sinne der Denker.

In der Sache werden wir zwar inzwischen besser und zumindest dualistisch trennen. Die Naturwissenschaften gehen 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 deren Theorien. Aber die Vernunft bestimmt auch die naturwissenschaftliche Art des Erkennens. Zudem gelten die Naturgesetze, wenn auch jeweils bis auf weiteres, als „absolut“. Der Philosoph und Physiker *Vollmer* zeigt etwa inzwischen auch, inwieweit säkulares metaphysisches Denken das Erfassen der empirischen Welt mit beeinflusst.<sup>57</sup> Auch den

---

*nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen.“* Siehe dazu auch: Wikipedia, „Kopernikanische Wende“ ([http://de.wikipedia.org/wiki/Kopernikanische Wende](http://de.wikipedia.org/wiki/Kopernikanische_Wende)), Stand: Januar 2012.

<sup>57</sup> Zur Metaphysik und Verbund von „Gott und die Welt. Atheismus, Metaphysik, Evolution“, siehe Vollmer, Gott, 2010, 7 ff., 7 ff ( I Metaphysik als 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 wünschen würden. Außerdem gebe es eine Art von metaphysischen Realismus. Ferner fordert er geistige Toleranz ein, um zwischen guter und schlechter Metaphysik zu unterscheiden, weil gute Metaphysik kritisierbar sei, dieser Erkenntnis aber Zeit benötigen könne)

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.<sup>58</sup> *Vollmer* zeigt auf, weshalb die Frage nach der klaren Trennbarkeit zwischen den beiden Welten und damit nach der Art des Dualismus im Einzelnen nicht unstreitig ist. Dennoch liegt es nahe, wie bislang schon vereinfachend vorzugehen, ein schlichtes duales oder auch ein drei Weltenmodell zugrunde zu legen und die Aspekte der Synthese zwar nicht auszublenden, aber dann doch als gesonderte Sichtweisen dem ganzheitlichen Denken vorzubehalten. Es wird dann, wie *Vollmer* Essay es ebenfalls aufzeigt, im Übrigen stark von der Metaphysik geprägt sein und semi-religiöse Züge tragen, auch weil es sich mit letzten Fragen beschäftigt.

(2) *Hegel* und sein Wort vom Sittlichen, welches das französische Denken vom allgemeinen Willen widerspiegelt, beschreibt eine zweite 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 oder auch eines lebendigen, aber sittlichen<sup>59</sup> Systems. Dem entspricht auch die Idee des nationalen „Volksgeistes“, der unterhalb des „Weltgeistes“ anzusiedeln ist.<sup>60</sup> *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

---

<sup>58</sup> *Vollmer*, Gott, 2010, 7 ff., 7 ff, 8 sowie 15 ff

<sup>59</sup> 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*, Grundlinien (Hoffmeister), 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“).

<sup>60</sup> *Hegel*, Grundlinien (Hoffmeister), 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“).

Volksgeist prägt damit das allgemeine Sittliche oder das Vernünftige konkret aus.<sup>61</sup>

Bei *Hegel* (1820) bildet das abstrakte Recht als Ausdruck der Freiheit etwas „Heiliges überhaupt“, und zwar deshalb, „weil es das Dasein des absoluten Begriffes der selbstbewussten Freiheit ist“.<sup>62</sup>

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.“<sup>63</sup>

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.

Auch die folgenden Konnotationen könnten dazu dienen, den *Hegelschen* 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 fachlichen Obergerichten priesterähnlich als „Hüter“ des Rechts<sup>64</sup>. Alle Obergerichte assoziieren die alten ri-

---

<sup>61</sup> Siehe dazu auch: Thiele, *Verfassung*, 2008, 70 (Volksgeist als „vollendete Realexplikation des Inhaltes des allgemeinen sittlichen Geistes“).

<sup>62</sup> Hegel, *Grundlinien* (Hoffmeister), 1995, § 30. Das von ihm in seinem Abschlusstitel später auch als „abstraktes Recht“ Bezeichnete ist für ihn etwas „Heiliges überhaupt“.

<sup>63</sup> Hegel, *Grundlinien* (Hoffmeister), 1995, § 94; Pawlik, *Notwehr*, ZStW 114 (2002), 256 ff., 286.

<sup>64</sup> 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

tuellen 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 Minimalethik 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).<sup>65</sup> An diesem

---

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

<sup>65</sup> 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 Kriterien, sondern nur die Frage, wie die Eigenschaften ermittelt seien. Beckermann selbst sieht die Frage nach der Identität inzwischen zur Idee 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

an sich unfassbaren „Mehr“ verschafft 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.<sup>66</sup>

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

Die Existenz irgendeiner politischen Moral sei erstens konstitutiv für jede Gemeinschaft und zweitens als deren ständiges Regula-

---

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 ihrer Teile“ als die Grundidee eines jeden Synthese widerspiegelt und zugespitzt als der säkulare Ganzheitlichkeitsidee des naturnahen Holismus auftritt: Beckermann, *Determiniertheit*, 2006, 289 ff., 395.

<sup>66</sup> 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.

tiv unabdingbar.<sup>67</sup> Damit schlägt die frühe Soziologie die Brücke zur Sozialethik, die später auch *Max Weber* in seinen eher konkret auf die protestantische Kirche ausgerichteten Schriften herausstellt.<sup>68</sup>

„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 die Pflichten gegenüber der Idee irgendeiner gerechten Ordnung auf Erden und dann zusätzlich auch 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 Amts-„Pflichten“ 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.<sup>69</sup> Deshalb ist eine solche Moral konstitutiv.

Allerdings ist eine Sozialethik immer auch vom Sozialen, also dem Erhalt der Gesellschaft mitgeprägt. Deshalb bestimmt auch

---

<sup>67</sup> Simmel, *Soziologie*, 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.

<sup>68</sup> Max Weber begreift unter „Religion“, die er zuvor theoretischen von der Magie und charismatischen Führern trennt, als ein ethisch fundiertes System, aber er fügt gleich auch an, es verfüge über hauptamtliche Verwaltern, die eine geregelte Lehre vertreten, einer organisierten Gemeinschaft vorstehen und gesellschaftlichen Einfluss anstreben. Weber, *Entstehung*, 1948, 170 ff.

<sup>69</sup> Zum staatlichen Zusammenbruch, der zugleich die Grundbedingung des Staates bestimmt, siehe: Zartman, *Introduction*, 1995, 1 ff. Dazu auch: Geller, *Macht*, 2006, 33. Ähnlich auch: Rotberg, *States*, 2003, 1 ff. (begrenzttes Machtvakuum). Dazu ausführlicher Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 1. Hauptteil, IV., 1. („Staat als politisches Machtgebilde“).

das „soziale Sein“, 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. Es stellt gleichsam das „ethische Minimum“ der jeweiligen Normenwelt dar, und es prägt auch die Rollen der Leitfiguren. So bildet das Richter- und Schlichterrecht in Konflikten zwischen freien und gleichen Familienverbänden etc. den Urgrund des ländlichen Königtums. Ebenso prägte das eher dies- 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.

Alle drei Ansätze, die neue Verherrlichung der Vernunft bei *Kant*, die *Hegelsche* Heiligung abstrakten Rechts als Freiheit und die soziologische Verbindung von Gesellschaft und Moral etwa bei *Simmel*, bilden eine wirkungsmächtige normative Dreifaltigkeit. Methodisch gelesen vereint sie die drei Ideen von der „human-subjektiven“ Vernunft, vom „abstrakt-objektiven“ Recht und von der zivilisiert-synthetischen Gesellschaft, und zwar zu Recht auch in dieser Rang- und Reihenfolge. Hoch vereinfacht bestimmt diese Dreieinigkeit die deutsche Ausprägung der Säkularität und damit auch die Idee von der Zivilreligion des demokratischen Rechtshumanismus.

### **3. Verwandtschaft mit der holistischen Kohärenzidee, als Lebensform (*Nida-Rümelin*) oder als Alltagsethik (*Pfordten*)**

Zudem ist in die politische Philosophie der Gegenwart zu blicken und zu fragen, ob diese Dreieinigkeit nicht in einigen Elementen auch der holistischen Kohärenzidee entspricht, etwa als Lebensform bei *Nida-Rümelin* oder als Alltagsethik bei *von der Pfordten*.

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 Ganz-

heitlichkeit im Konkreten. Diese Dritte Welt besteht in der Betonung des Praktischen oder auch des Pragmatischen.

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 Intuitionalismus.<sup>70</sup>

*Nida-Rümlin* spricht davon, dass sein Ansatz „kohärentistisch“ sei und auf die „Verbundenheit normativer und deskriptiver Überzeugungen“ setze<sup>71</sup>, für die gute Gründe maßgeblich seien.<sup>72</sup> Diese Verbundenheit erscheint ihm dann offenbar als das Dritte. Dem ist auch im Wesentlichen zu folgen, allerdings mit der Reduktion auf die Dreifaltigkeit. Denn der Pragmatismus als einzige (holistische) Letztidee hat unter anderem mit zwei Kritiken zu leben. Zum einen sei diese Sichtweise nicht vollends rational<sup>73</sup> und verzichte darauf, die fachwissenschaftlichen Einzelangebote im vollen Umfange zu nutzen. Zudem sei sie auf die Verherrlichung des Seins des Lebens des gebildeten Stadtbürgers reduziert.

Dennoch darf eben auch nicht der umgekehrte Verzicht erfolgen und diese ur-politische Sichtweise als unwissenschaftlich abgetan werden. Alle derartigen Dreifaltigkeitsmodelle leben vor allem von der dogmatischen Stärke der Submodelle und auch davon, deren Andersartigkeit zu tolerieren. Dennoch 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, aber deren jeweilige Einseitigkeit vermögen sie zu vermeiden und eher auf die Breite als auf die dogmatische Tiefe des Vernünftigen zu setzen.

---

<sup>70</sup> Nida-Rümelin, *Vernunft*, 2012, 9 ff., 11 f.

<sup>71</sup> Nida-Rümelin, *Vernunft*, 2012, 9 ff., 13.

<sup>72</sup> 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“).

<sup>73</sup> Vgl. Wingert, *Gründe*, 2012, 179 ff., 181 ff., 194.



Aus der Sicht der politischen Philosophie bedarf diese dritte Sicht 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 König, 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“.<sup>74</sup> Diese Laien-Wertung beruht auf der elementaren Ethik der Demokraten, die zumeist eine verinnerlichte soziale Werteordnung darstellt und von ihnen als fundamentales, teils rationales, teils intuitives „Wertegefühl“<sup>75</sup> wahrgenommen wird. Etwas „wahrzunehmen“ 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-

---

<sup>74</sup> Zum Stichwort der Parallelwertung in der Laiensphäre siehe statt vieler: Mezger, Strafrecht, 1949, 328; Roxin, Strafrecht AT I, 2006, § 12, Rn. 85 ff., 91.

<sup>75</sup> Zum „Rechtsgefühl“ als ethische Kategorie, insbesondere als Werterfahrung und Grundlage eines Konsenses: Zippelius, Rechtsphilosophie, 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.

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* (über-) 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.“<sup>76</sup>, um dann später den „Zusammenhang von Alltagdenken und ethischer Theorie“<sup>77</sup> 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 Gleichberücksichtigung aller betroffenen Belange“. Schließlich taucht von der Pfordten vollends in die Welt der Rechtsethik und der (allerdings schon normativierten) 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 nor-

---

<sup>76</sup> Pfordten, Kohärenz, 2012, 111 ff.,117.

<sup>77</sup> Pfordten, Kohärenz, 2012, 111 ff.,119 ff.

mativen Ethik als ihrer wissenschaftlichen Rationalisierung andererseits.<sup>78</sup>

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. *Radbruch* diskutiert den „Methodendualismus“ mit Hilfe des ähnlichen Begriffs der „Natur der Sache“<sup>79</sup>.

Allerdings vermeidet dieser Begriff die Verehrung des Holismus. Viel spricht weiter dafür, bescheidener von einer 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 bilden unsere demokratischen Überzeugungen, zumal im Besonderen 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

---

<sup>78</sup> Pfordten, Kohärenz, 2012, 111 ff.,137.

<sup>79</sup> Dazu zunächst: Radbruch, Rechtsphilosophie, 2003, § 2, 13 (6,7).

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 verwandt mit dem Ansatz der Kohärenztheorie, folgt ihr aber nicht in der Zuspitzung als Holismus.

#### 4. Bezug zum funktionalen Religionsbegriff (*Durkheim*)

Mit der funktionalen Sichtweise auf Herrschaft und Gesellschaft, die *Simmel* anbietet und welche die Soziologie, wenn nicht dominiert, dann aber zumindest doch mitregiert, ist überdies auf *Durkheim* übergeleitet.

Zudem ist für das Verständnis der Zivilreligion nach dem Wesen der Religionen zu fragen. Ein ebenfalls französischer Ahnvater des Nachdenkens über die Religion ist *Durkheim*. Er bietet eine weiterhin gültige soziologische Sichtweise an und verwendet damit eigentlich seinerseits eine noch junge Fachwissenschaft, die zur säkularen Denkwelt gehört. 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“.<sup>80</sup> Damit dient die Religion

---

<sup>80</sup> Wikipedia, „Durkheim“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Durkheim>), Stand: Dezember 2012. Siehe insbesondere: Durkheim, Formen (Schmidts), 1998, 47 ff. (ein System von Überzeugungen und Praktiken bezogen auf heilige Dinge,... die eine ethische Gemeinschaft vereint).

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 ihren Wissenschaftsgegenstand, hier also „die Gesellschaft“ absolut. Sie verlangt nach Zusammenhalt, also setzt sie, so ist anzufügen, insbesondere auf die „Solidarität“ und verlangt dazu Opfer.

Im Anschluss an *Durkheim* wird von einzelnen Vertretern der Religionssoziologie all das als Religion interpretiert, was in verschiedenen Gesellschaften eben derartige Funktionen erfüllt.

Der Religionssoziologe *Riesebrodt* steht 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.<sup>81</sup> Dabei versteht er die Zivilisation 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.<sup>82</sup> Dabei dient der

---

<sup>81</sup> Riesebrodt, *Rückkehr*, 2000, *Zivilisation als Wertegemeinschaft*, 17 ff., *Zivilisation als Solidargemeinschaft*, 20 ff., zur „Apartheid, Xenophobie und Isolationismus“, 26 ff., zum Fundamentalismus, 28.

<sup>82</sup> 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, inwie-

erste Aspekt offenbar der Sinnstiftung. Diese Deutung greift also den „warmen“ idealphilosophischen Grundsatz 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.

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 unkreativ werden, zur Diktatur verkommen und in Kälte erstarren. Deshalb muss die Gesellschaft zum eigenen Vorteil „zum Ausgleich“ zumindest zwei oder mehr 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

---

weit 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 mutmaßliche schriftlich-priesterliche Sublimierung eingewirkt haben.

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 nationalen Ebene und außerdem für die transnationalen Konventionen, für letztere aber faktisch nur auf der gesamtwestlichen 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 der Idee der Religion anzuknüpfen ist, sondern gleichrangig auch an der Idee und dem 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 über 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.

Kritisch – und konstruktivistisch – ist dabei anzumerken, dass möglicherweise nur die Menschen einen Sinn für alles benötigen. Nach dem Modell der Konstruktion von Sternbildern schaffen sich Menschen 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.

*Durkheim*, und mit ihm die funktional-rationale Sichtweise auf die Religion eröffnet zugleich den Zugang zur säkularen Idee der Zivilreligion. Sie umschreibt auch deren weltlichen Sinn und Zweck.

## **5. Ableitung aus dem sozio-ethnologischen Religionsbegriff (*Riesebrodt*)**

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.“<sup>83</sup>

Für die Frage nach den gemeinsamen Elementen der Religionen ist an dieser Stelle dem Religionssoziologen *Riesebrodt*<sup>84</sup> zu fol-

---

<sup>83</sup> Wikipedia, „Durkheim“ (Wikipedia, „Durkheim“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Durkheim>), Stand: Dezember 2012 (Absätze und einige Hervorhebungen sind hinzugefügt).

<sup>84</sup> Riesebrodt, *Cultus*, 2007. Die Zusammenfassung folgt dem „Klappentext“, siehe im Einzelnen die Facetten seines Religionsbegriffs, und zwar als „wissenschaftliche Imaginationen von Religion“. Es sind die „Religion als göttliche Gabe der Vernunft“ (75 ff.), die „Religion als Offenbarungserlebnis“ (78 ff.), die „Religion als Projektion“, die „Re-



gen, 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 dann 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

---

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 den Kirchenrecht“ andererseits. Auch bei den geisteswissenschaftlichen „Methoden des Denkens“ spielen die Arten priesterlichen Auslegens eine erhebliche kulturelle Rolle. Allerdings bleibt mit Blick auf die Herkunft immer wieder auch zu fragen, inwieweit nicht gerade das Christentum antike Idee des Hellenismus aufgegriffen hat. Mit Blick auf Platons Seelenlehre ist dann jedoch auch noch weiter zurückzudenken und zu fragen, inwieweit nicht auf seinen Idealismus der naturnahe religiöse Animismus und dessen mutmaßliche schriftlich-priesterliche Sublimierung eingewirkt haben.

den meisten Menschen ein solches existentialistisches Hilflosigkeitsgefühl.

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 auch 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 durch 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 Überidee 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 Vernunfttheiligen 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 Aufklärungen 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 seinen 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.

## 6. Verhältnis zu religionssoziologischen Ideen (*Luckmann, Oevermann, Luhmann, Joas*)

*Luckmann*<sup>85</sup> bezieht zusätzlich und zu Recht die Anthropologie mit ein. Diese ist ihrerseits gut für jede Universalisierungsidee, wie derjenigen

- des „homo religiosus“<sup>86</sup> (*Bell, Müller*),
- des „homo necans (*Burkert*)“<sup>87</sup> oder
- der des „homo sacer“ (*Agamben*)<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> 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 *Assman* 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.

<sup>86</sup> 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 haben, siehe: *Bell, Return*, 1980, 324 ff., 347. Dazu ausführlich: *Müller, Religion*, 1990, 285 ff., 293 ff. (zudem: 303, insgesamt mit den Grundlagen: „wie der ethischspirituelle Kern der Religionen auch vom Menschen in der Profanität assimiliert werden könnte“; „Religion is ... a constitutive aspect of human experience, of human culture.“).

<sup>87</sup> 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 auch 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 denn 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 dann 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 Diesseits und Jenseits zu trennen.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Zum „nackten Leben“ (*vita nuda*), für das die altrömische Rechtsfigur des „*homo sacer*“ paradigmatisch sein dürfte, siehe: Agamben, *Homo Sacer*, 1998, 76 ff.; sowie: Brunhöber, *Recht*, ARSP 94 (2008), 111 ff., 115 f.

<sup>89</sup> Zum Umfeld siehe aus der Sicht einer selbstkritischen Religionssoziologie: Beck, *Gott*, 2008, 77 ff. (u.a. als Sein und Nicht-Sein, als Trennung von Gläubigen und Ungläubigen, als Hierarchien, die eine Über- und Unterordnung hervorbringen), sowie 78 („Die Unterscheidung von Wir und den Anderen verschmilzt mit der Unterscheidung von Gut und Böse.“).

Aber als Einendes bleibt die anthropologische Konstante der Gefühlswelt des Menschen, die das Wort von der „Seele“ (Animus, Psyche, Selbst) seit langem umfasst. Vereinfacht steht die zivile Leitidee der Verinnerlichung der Verantwortung der Idee der externen Verantwortung gegenüber. Diese eher mittlere Lösung, die das Gegensatzpaar von externer Religion und interner Weltlichkeit über die Anthropologie aufhebt, ist zunächst einmal festzuhalten. Außerdem bleibt immer noch der politische 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 insofern 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.<sup>90</sup>

*Oevermann* unterscheidet in seinem Modell zwischen der „Struktur“ von Religiosität, die als universell gilt, und ihrem „Inhalt“, der in Gestalt von Herkunfts- und Bewährungsmythen als 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.

---

<sup>90</sup> Wikipedia, „Religionssoziologie“ ([http://de.wikipedia.org/wiki/Religionssoziologie#cite\\_note-2](http://de.wikipedia.org/wiki/Religionssoziologie#cite_note-2)), Stand: Dez. 2012, 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.*

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 kommen kann. Im Extremfall verbleiben nur dieselben Kleider und analoge Metaphern.

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 das Menschsein.

Aus der agnostischen Sicht einer religionsfreien Vernunftidee kann man ferner ebenso erklären, dass man, was sich für eine bestimmte Aufgabe, wie derjenigen 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 her kommt 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 bei *Oevermann* durchaus anthropologisch:

„Die universelle Struktur von Religiosität hängt in seinem strukturalistisch-pragmatischen Modell unmittelbar mit den universellen Struktureigenschaften menschlicher Lebenspraxis zusammen. 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.

Dann aber folgt der Blick zur Idee der Jenseitigkeit des Menschen „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:

Laut *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 anbetreffe, als auch kulturspezifisch, was ihre von den jeweiligen Inhalten und den daraus folgenden Riten und Kultformen abhängige soziale Ausformung anbetreffe.

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 Ebenen ab.

Aber dieser Sicht sind auch Zweifel entgegen zu halten. Der unstillbare Bewährungsmythos ist zwar ein Element jeder großen Religion. Aber bekanntlich gibt es auch und vor allem philosophische Agnostiker und auch und vor allem naturwissenschaftliche Atheisten. Auch sie verfügen über Erklärungen.



Das alte Gegenargument lautet in Frageform: Vielleicht steht am Anfang der diesseitige Mensch, der sich zum Überleben in dieser gefährlichen Welt seine Götter selbst erschaffen hat, und zwar nach seinem Bilde und nicht umgekehrt.<sup>91</sup>

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 auch aus systemischer Sicht in Anlehnung an *Luhmann*<sup>92</sup>, ein Ort in den menschlichen Kulturen zu lassen. Als Subsystem stehen dann beide „osmotischen“ Nachbar- und Unterkulturen zudem in einem Austausch. Ihr Dialog macht 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, zunächst auch wechselseitigen Vorteil daraus. Zudem helfen beide damit, das Gemeinsame, die große „Gesellschaft“ mit organisierten Angeboten anzureichern.

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

---

<sup>91</sup> 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.

<sup>92</sup> Luhmann, Religion, 2002, 356 (zum Dialog beider Subsysteme).

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.<sup>93</sup> Zu fragen ist dann aber auch nach der Quelle für das Gemeinsame, also die Vorstellung von Heiligkeit. Die Antwort sollte lauten, es handele sich um eine humane Eigenschaft. Der homo religiosus verehere, durchaus auch blindfromm, 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 Ehre. Auch der zivile Aspekt des Verfassungspatriotismus<sup>94</sup>, der den nackten Nationalis-

---

<sup>93</sup> Joas, *Sakralität*, 2011, 14 f., 18; siehe auch: Wikipedia, „Zivilreligion“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Zivilreligion>), Stand: März 2013 (insoweit vom Autor verfasst).

<sup>94</sup> Aus der Sicht der Politologie: Sternberger, *Verfassungspatriotismus*, 1990, 26, 30; aus der Sicht der Philosophie: Habermas, *Grundlagen*, 2009, 106 ff.; aus der Sicht des Staatsrechts: Böckenförde, *Entstehung*, 1992, 92 ff., 112; aufgegriffen von der Bundesjustizministerin: Leu-

mus 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 der Sympathie. Man möchte mit den jeweiligen Nächsten und Gleichen „Eins sein“, und zudem bildet diese Einheit 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 zu Recht als nahestehend ansieht, erfährt einen objektiven Grund für die Verwandtschaft.

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 Lebensinheit 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.

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 auch um die genetisch Nächsten, also „Seinesgleichen“ handelt.

Die Naturwissenschaften sind es also, die es dem gebildeten Demokraten zumindest für seine politische Staatswelt nahe legen, 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.

Umrissen ist somit das Verhältnis der Idee der Zivilreligion zu einem Strauß von religionssoziologischen Ideen, von der allgemeinen Religiosität (*Luckmann*), über die Sicht *Oevermanns*, zur These von den zwei dialogischen Systemen (*Luhmann*) hin zur Vorstellung von *Joas* von der Sakralisierung der Person.

## 7. Abgrenzung vom postsäkularen Ansatz (*Habermas*)

Das Wort vom „Postsäkularen“ ist nachfolgend aufzugreifen. Es weist über die Idee der „Postmoderne“ hinaus, die immer noch eine, wenngleich gebrochene Moderne darstellt.

Die zutreffende Beschreibung des deutsch-amerikanischen Religionssoziologen *Riesebrodt* von der „Rückkehr des Religiösen“<sup>95</sup> ist dabei wohl zwiespältig zu verstehen. Zum einen beinhaltet sie, zumal in Deutschland, die normative Idee, Religion sei offenkundig notwendig, die *Habermas*<sup>96</sup> zu vertreten scheint und jedenfalls mit dem Wort „postsäkular“ selbst plakatiert. Zum anderen 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. Anzuführen 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.

---

<sup>95</sup> 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.

<sup>96</sup> *Habermas*, Grundlagen, 2009, 106 ff.; vgl. auch: *Münkler*, Einleitung, 1996, 7 ff.

Abzustellen ist aber insbesondere auf die normative Seite. So gesteht *Habermas* der Religion zumindest ein 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. So 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.<sup>97</sup> *Habermas* setzt nach, deshalb sei auch der liberale Rechtsstaat gehalten, möglichst schonend mit den vopolitisch-sittlichen Quellen umzugehen, aus denen sich „das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürger 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 auch, dass sich damit jedenfalls für den „Verfassungsstaat“ kein legitimatorischer Mehrwert ergebe.<sup>98</sup>

Den Ansatz vom Postsäkularen aufzugreifen, liegt für die christliche Religionsphilosophie nahe. So verweist und verarbeitet *Kühnlein* mit seinem religionsphilosophischen Aufsatz „*Zwischen Vernunftreligion und Existenztheologie*“ diese „postsäkularen“ Gedanken von *Habermas*, und *Höhn* etwa hat ein Essay mit dem Titel „*Zeit der Vernunft- Zeit der Religion*“<sup>99</sup> verfasst. Mit ihm betont er die enge Verbindung von Vernunftdenken und Religion, was allerdings auch voraussetzt, dass die Religion, wie die

---

<sup>97</sup> 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, JZ 2003, 377 ff., zur „Rückkehr des Religiösen“.

<sup>98</sup> *Habermas*, Bewusstsein, 2008, 26 ff., 30. Herausgestellt von: *Kühnlein*, Exodus, 2010, 361 ff., 363.

<sup>99</sup> 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 zivilreligiösen Basisideologie wieder exklusive Besitzstände der politischen Legitimitätsbejahung für sich reklamieren könnte...“).

christliche, in der „Vernunft“ einen zentralen Gegenstand ihres Glaubens sieht.

Mit seinem Lob der Solidarität der religiösen Gemeinde tendiert *Habermas* zumindest formal zum eher angloamerikanischen Kommunitarismus. Aber berufen könnte er sich auch auf das „*Böckenförde* Dilemma“, dass der liberale Staat seine ethischen Grenzen nicht zu definieren vermag.<sup>100</sup>

*Habermas* und auch dem Verfassungsrechtler *Böckenförde* ist insofern zunächst zuzustimmen, als die Idee der Freiheit der Idee der Solidarität gegenüber steht. Anzufügen ist dabei aber dann auch, dass nicht nur die Solidarität dem reinen Liberalismus fehlt, sondern dass ebenso die Idee der Gleichheit mit der Freiheit nicht, jedenfalls nicht unmittelbar, verbunden ist. Freiheit in diesem und im positiven Sinne meint nur die monadische Autonomie des Einzelnen über das Seine. Solidarität und Gleichheit bilden nach dem praktischen angloamerikanischen „checks and balances“-Denken vielmehr ein notwendiges „Gegengewicht“ zur Freiheit. Deshalb ist zwar vorstaatlich anzusetzen, aber nicht, jedenfalls nicht mehr zwingender Weise religiös. Freiheit, Gleichheit und Solidarität lautet die Trinität, die Idee der Menschenwürde tritt als Oberidee hinzu.

Aber „Legalität“ als Recht und „Legitimität“ sind jedenfalls über die Moral und die Idee der Humanität im Verfassungsstaat im weiteren Sinne, der die Präambel-Zivilgesellschaft mit einbezieht, nicht getrennt. Insofern erweist sich für den Verfassungsstaat im weiten, zivildemokratischen Sinne auch nicht die Notwendigkeit, auf die Religionen zurückzugreifen. Solidarität als ethische Charity-Pflicht übt auch die recht liberale angloamerikanische Zivilgesellschaft. Für diese „Bürgertugend“ bedarf es nicht zwingend der religiösen Gemeinde. Vereinfacht existiert in den westlichen Verfassungen eine Art modernisiertes „Naturrecht“, das seine Wurzeln immer noch im neu-antiken Denken der Renaissance findet. Das heutige Naturrecht bietet zumindest drei große Brückenschläge. Es begründet zum einen die „Präambeln“, die viele der nationalen Verfassungen und Konventionen

---

<sup>100</sup> 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

einleiten. Hinter ihnen steckt die Idee vom Sozialvertrag. Es offe-riert zudem die Verfassungs- und Menschenrechtsidee der „Men-schenwürde“, und es hat sich in der materialen Rechtslehre vom „minimalethischen Kern des Rechts“ festgesetzt.

Das Problem des kontinental-europäischen Liberalismus besteht vermutlich nur darin, dass der Staat, und zwar auch für den kon-tinentalen Idealismus von *Kant* als absoluter schon vor dem Libe-ralismus existierte. Aber vor dem absoluten Staat gab es das mit-telalterliche Modell vom Freien, vor allem als dem Handel und Handwerk treibenden Unternehmer-Bürger und als dem kriegeri-schen Freiherrn.

Der maßgebliche Denkschritt besteht also darin, zum vorstaatli-chen Denken des Naturrechts in die Renaissance und damit zum früh- und vorstaatlichen Denken des europäischen „Humanis-mus“ zurückzukehren. Der Demokrat muss sich im Rahmen sei-ner Selbst-Zivilisierung nicht nur zur Freiheit des Freien beken-nen. Den Status hat und erhält er bereits als Akteur mit dem sta-tus naturalis. Er muss vielmehr die gesamte Trinität von „Frei-heit, Gleichheit und Solidarität“ als die Seine verstehen. Das ha-ben dann später auch die aufgeklärten Vertreter der französischen Revolution getan.

Mit *Kühnlein* mag man sehr wohl von einer „zivilreligiösen Ba-sisideologie“ sprechen, die Raum für religiöse Ethiken lässt. Aber sie sind, wie er auch selbst sagt, keinesfalls als zwingend zu erachten. Aus säkularer Sicht ist anzufügen, im Gegenteil, die vor-christliche Antike bildet die eigentliche Quelle für das ethi-sche und das zivilbürgerliche Denken.<sup>101</sup> Und die Idee der Soli-darität entspringt dem alten Modell agrarischer Familienverbän-de, In verrechtlichter Form hat sie sich auch auf das mittelalterli-che Lehnswesen übertragen.

Allerdings steht das europäische Christentum, wie im Übrigen auch der Animismus, für zwei große Ideen, die zusammengehö-ren als die „Universalität von Seelen“. Das zugleich hochethische „Universalitätsprinzip“ spiegelt sich im kategorischen Verallge-meinerungsgebot bei *Kant* und im heutigen Rechtsprinzip der

---

<sup>101</sup> Kühnlein, Exodus, 2010, 361 ff., 367.

„Allgemeingültigkeit“ von Gesetzen. Aber diese These verwendet, spätestens als Naturrecht, auch die Idee der Allgemeingültigkeit von Naturgesetzen. Der Aspekt der ewigen „Seele“ wiederum, die zunächst einen starken Bezug zum Jenseits hat, hat sich dann fürs 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. 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 auch die Menschenwürde im Einzelnen ausdeuten und gar noch weiter religiöse 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 „menschenwürdige 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 sich der Mensch 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 er ist zum Ausgleich solcher edler Instinkte mit einer Vernunft begabt. Diese Begabung legt es ihm dann nahe, die Regeln der Natur als „eigene Ethik“ selbst zu entwickeln, etwa weil ähnliche Sachlagen ähnliche Antworten verlangen, nach dem Modell der Ähnlichkeit wie bei Flügeln von Vögeln und Flugzeugen. 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 gehören – 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 Menschenrechte 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 entweder „konstitutive“ Grundlage für die Menschenwürde oder zumindest aufs Engste mit ihr verbunden.

Die vorrangige Ausrichtung am diesseitigen „Sein des Menschen“ ist dabei als wesentlicher Teil der Zivilreligion zu begreifen.

Die Idee vom „Postsäkularen“ spiegelt also wohl nur, aber immerhin den Umstand wider, dass das Säkulare sich bei seiner Vorherrschaft scheinbar der religiösen Strukturen und Modelle bedient. Diese aber sind 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.

Das Verhältnis von postmoderner Zivilreligion, verstanden im Sinne einer westlichen Präambel-Religion, und der postsäkularen Idee von der Notwendigkeit der Religionen im Liberalismus ist damit offen gelegt. Der humanistische Verfassungsstaat verfügt mit dem Dreiklang von Freiheit, Gleichheit und Solidarität über seine eigene humanistische Legitimation.

## **8. Zwischenruf: Doppelungen von Weltgeist und Höchstsystem, Schöpfergott und Akteur, Fremdlenkung und Eigenethik**

Der kleine Dialog um die Zivilreligion ist 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 wissenschaftlich 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. Dieser Dualismus entspricht aus wissenschaftlicher Sicht in etwa dem Verhältnis von nach innen gerichteter Quantenphysik 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 Höchstsystem, das alle großen Subsysteme, wie etwa

die biologische Natur und den physikalischen Kosmos durchdringt, Anfang und Ende überwölbt.

Diese Vorstellung führt 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.

Was die Religion von der Vernunft ansonsten noch vor allem 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. Aber die „dunkle“ Seite des Menschen, das Unbewusste und das Böse, den „narzistischen“ 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.

Nach diesem Zwischenruf ist die Suche nach dem normativen Überbau, respektive dessen Rekonstruktion mit einem neuen Element fortzusetzen.

Die Darstellung der „Zivilisation im bürgerlichen Sinne und als Zivilreligion“ soll damit abgeschlossen sein.

Folgen soll die „Systemische und rationale Hauptkonstruktion der Zivilreligion“.

## **2. Teilbuch**

### **Weltliche Religion:**

#### **Konstruktion und Tradition**

### **3. 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 Hauptkonstruktion der Zivilreligion zu entwickeln. 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:<sup>102</sup>

Wikipedia<sup>103</sup> 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.

---

<sup>102</sup> Wikipedia, „Totenkult“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Totenkult>), Stand: Dezember 2012: „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.“

<sup>103</sup> Wikipedia, „Ahnenkult“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Ahnenkult>), Stand: Dezember 2012.

Die Art und Weise des Totenkultes symbolisiert, es spiegelt, es verfremdet und es 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).“

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.“<sup>104</sup>

Um seine Gegenwart zu verdeutlichen, wird der Verstorbene sichtbar gemacht:

„Fast jedes Volk kennt eine oder mehrere Möglichkeit, den Ahn symbolisch sichtbar zu machen (z. B. Ahnenfigur, 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. Die kultischen Zeremonien dem Ahn gegenüber projizieren meist das diesseitige soziale Verhalten ge-

---

<sup>104</sup> Dazu aus religionswissenschaftlicher Sicht: Gulde, Tod, 2007, 46 ff.

genüber dem lebenden Ältesten. Der Ahnenkult ist oftmals kombiniert mit Vorstellungen, die das Jenseits als Fortsetzung oder Spiegelung des Diesseits begreifen.“

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 auch 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 nahe liegt, dass sie stets



auch politisch gedacht haben. Dann und deshalb werden sie, wie im Mittelalter, einen doppelten Ansatz vertreten, damit 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 Traditionsidee 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 kollektiv<sup>105</sup> zu verarbeiten, bezeugt er dabei nicht nur die Personalität 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<sup>106</sup>:

„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.“

---

<sup>105</sup> Aus der Sicht der Altertumswissenschaften zur „Welt der Rituale“, siehe aus soziokultureller Sicht im Überblick: Weinfurter, Welt, 2005, 1 ff., 3 f., zur Steuerung von Emotionen auch: Ambos, Emotionen, 2005, 9 ff. (mit Beispielen die Trauer betreffend). Zur Bedeutung der Totenklage in Ägypten: Kucharek, Tränen, 2005, 15 ff., 15 zum Tod als öffentliche Angelegenheit. Grundlegend: Freud, Totem, 1912/13, 163. er betont die *communio*, als die Identität von Menschen, Gott und Opfertier.

<sup>106</sup> Wikipedia, „Totenkult“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Totenkult>), Stand: Dezember 2012.

Typischerweise findet auch eine Verbindung mit einem dem Totempfahl 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.“

Im Mittelpunkt des Totenkultes stehen 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, bestimmt 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 dazwischen drängen 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 westlicher 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 aber auch im Sinne von „Ehrfurcht“. 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.“<sup>107</sup>

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 geben 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 auszulö-

---

<sup>107</sup> 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.

sen 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 Anforderungen 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“.

Eine solche semireligiöse Unterwerfung kennen wir auch als diejenige 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.

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.<sup>108</sup>

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 Hin-

---

<sup>108</sup> 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. Dazu auch: Zur Frage der Leitkultur siehe Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, 22 ff, zur „Natur-Gerechtigkeit“, u. a. zur goldenen Regel und zur 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 ebenso zu verhalten, andererseits.

gabe auch eine säkulare Ausprägung hat, etwa als Solidarität und Humanität im engeren Sinne, war schon im Zusammenhang mit der Deutung der Gerechtigkeit anzusprechen.<sup>109</sup> 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.

Mehr noch, sobald ein Gläubiger überhaupt etwas „gibt“, befindet er sich auf einer zwar nicht gleichrangigen, aber doch auf einer 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.<sup>110</sup>

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 aus dem familiären Ahnenkult, dem persönlichen Totenkult und auch aus dem religiösen Element der Frömmigkeit abzuleiten.

---

. Montenbruck, Zivilreligion II, 2011, Kap. 8, I., 6. („Ergänzung durch Humanität (Gnade, Billigkeit, Barmherzigkeit, Vernunft, Liebe)“).

<sup>110</sup> 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“).

## 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 Ausgleichen“, 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.<sup>111</sup> 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 „Komplexi-

---

<sup>111</sup> Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 2003, § 1, 11 (3,4). Zur zeitweiligen Verdrängung und Zuordnung der gesamten Rechtswissenschaft zur Kultur durch die Rechtswissenschaft selbst, siehe unter dem Titel „Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft“: Seelmann, *Rechtswissenschaft*, ARSP Beiheft 115 (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“. Zudem Montenbruck, *Präambel-Humanismus, Zivilreligion I*, 2013, 43 ff. („Zivilreligion als zivile Rechts- und Kulturphilosophie“).

tät“ 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 überwölbend 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 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.<sup>112</sup>

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, weil die Vernunft auch Selbstkritik zulassen und betreiben muss und auch, weil 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 Aufklä-

---

<sup>112</sup> Zum Umfeld solchen Denkens, siehe: Kühnlein, Religion, 2008, vgl. unter anderem 104 (zur Verinnerlichung religiöser Elemente bei Taylor und auch Kant).

rung 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 Emergenz<sup>113</sup> heranzuziehen. Bei dieser handelt es sich im Kern um die Begründung von dreierlei,

- 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“.

---

<sup>113</sup> 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*, 2013, 177 ff. („Eigene“ natur-ethische Grundlagen“).



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.

Diese 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 „säkularem 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 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 zwischen-menschlichen 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.<sup>114</sup>

„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 sind 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 „Vielheit“ bildet in Anlehnung an *Radbruchs* Trialismus das Trinitätsdenken. Allerdings geht ein Trinitätsmodell nicht von Stufen der Erkenntnis aus, sondern von einer jedenfalls

---

<sup>114</sup> Montenbruck, Präambel-Humanismus, *Zivilreligion I*, 2013, 188 ff. („Platonismus – Beseeltheit aller Bewegungen, Vernunftseele als Person und das höchste Gute“).

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“<sup>115</sup>. 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 diesen vierten und weit mehr Dimensi-

---

<sup>115</sup> Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, 177. („Eigene“ natur-ethische Grundlagen“).

onen wenigsten zu rechnen. Auf diese Weise vermag die theoretische Physik auch, wie etwa mit den String-Theorien, gesamte Mehr-Welten-Modelle zu entwickeln. Dabei erweist sich auch 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.<sup>116</sup> 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 Zweigeschlechtlichkeit 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 analog 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 Weltethos<sup>117</sup> verfügt auf diese Weise über eine naturalistische und damit auch

---

<sup>116</sup> Dazu auch: Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, 177 ff.

<sup>117</sup> Dazu zum Beispiel: Küng, Projekt, 1990, 113 (Die Führer aller Religionen müssten sich bekennen zu ihrer Mitverantwortung für den Welt-

„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 solche 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 zivilpolitischen 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 fast unerträglich zugespitzt: *„Ich habe jedenfalls für meinen Verantwortungsbereich zumindest zunächst einmal keine anderen Götter neben mir“*.

Das Ausmaß der Freiheit der Freien muss nicht einmal groß sein. Bei komplexen und ausbalancierten Systemen genügt nach dem rand-chaotischen Wolken-Wettermodell der Flügelschlag eines Schmetterlings, um am anderen Ende der Welt einen Sturm zu bewirken. Deshalb reicht es in einem relativ geschlossenen System wie dem der belebten Natur aus, wenn ganz im Sinne der

---

frieden, Nächstenliebe, Gewaltlosigkeit, Versöhnung und Vergebung). Zusammenfassend: Hasselmann, *Weltreligionen*, 2002, 300 ff. Grundsätzlich kritisch, unter anderem weil dieser Ansatz dem europäischen Denken verhaftet sei: Spaemann, *Weltethos*, 1996, 891 ff.. Montenbruck, *Präambel-Humanismus, Zivilreligion I*, 2013 202 ff. („Küings semireligiöses Weltethos“).

zunehmenden Komplexität ein Akteur wie der Mensch „zusätzlich“ auch nur ein geringes Maß an Freiheit und Wissen erwirbt, um das System – auch – gleichsam „von außen“ beeinflussen und es damit auch 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.<sup>118</sup>

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, lauten 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 Verbindung und Trennungen) umgeht und die auf menschliche „Ungerechtigkeit“, Tabu- und Normbrüche reagiert und für sie eine Art der Verarbeitung bereit stellt.

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 einfachen Regeln der Ethik scheinen sich zudem in allen

---

<sup>118</sup> 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, *Nutzen*, 2000, 113 ff., 119 f. Im Gehlens Sinne, aber aus philosophischer Sicht modernisiert: Griffel, *Determination*, ARSP 1994, 96 ff., 107. Ausführlicher: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 3. Hauptteil, II., 3. („Mensch und rituelle Tötungshemmung“).

großen Religionen widerzuspiegeln. Auch deren Kultuspraktiken ähneln sich, wie *Riesebrodt*<sup>119</sup> 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.

---

<sup>119</sup> 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), „Muslime“ (197 f.), „Buddhisten“ (199 ff.), „Japanische Virtuosen“ (203 ff.), „Daoisten“ (206 ff.), und zu „Logik von Virtuosenpraktiken“ (209 ff.).

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 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 vorrangig Verhalten selbst, aber nicht ohne Zweifel und 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 natürlichen Menschenrecht, kurz: das Naturrecht, das den materiellen humanistischen Kern der „Minimalethik im Recht“ bildet.<sup>120</sup>

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 entwi-

---

<sup>120</sup> Dazu ausführlicher: Montenbruck, Zivilreligion II, 2011, Kap. 7., I., 4. („Höchste Rechtsideen (Freiheitsverzicht und Gesellschaftsvertrag, Minimalethik und Toleranz“).



ckelt, 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.

Die Säkularität, auf der 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 „privaten 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 Streites 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. Begriff der 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 ver-

folgen, 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 überhaupt?

„Academic“, die Sammel-Enzyklopädie,<sup>121</sup> 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 Diskussi-

---

<sup>121</sup> Academic dictionaries and encyclopedias, <http://de.academic.ru/dic.nsf/dewiki/1457427> (Stand März 2013)

onsgrundlage 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:

„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.<sup>122</sup>

Die vage Idee der Vernunft vermag dabei sowohl die empirischen Wissenschaften, als auch die Ethik zu umfassen. So heißt es weiter:

---

<sup>122</sup> 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.

„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 Immanuel 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 einer religiösen Überzeugung, und auch im deutschen Idealismus ist die Vernunft das ‚Denken Gottes‘. 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.“

Am Ende erscheint der Begriff der Vernunft als ein anderes Wort für den „Geist“. Gemeint ist je nach Sichtweise der Geist des Menschen, der Außenwelt, des Guten oder auch 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 zunächst einmal für die westliche Sicht 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 Naturrechts<sup>123</sup>.

Das Gute jedoch stellt in der Politik das Vernünftige dar. Spätestens an dieser Stelle ist dann 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 der demokratischen 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

---

<sup>123</sup> Montenbruck, Naturrecht, 2010, 135 ff.

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,

- 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 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 der Negation von allen Begriffen und Ideen mit ein, hier der drei bürgerlichen Höchstwerte als Un-Freiheit, als Un-Gleichheit 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 ihrer unfassbaren komplexen Art dem Menschen zumindest schattenhaft oder gottebenbildlich eigen ist und die ihn auszeichnet. Dem biologischen homo sapiens (sapiens<sup>124</sup>) 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 einer gleichsam heiligen Schrift zur Vernunft verwendet, um die Binnensicht der Individualreligion, genannt westliche Philosophie, aufzuzeigen und danach mit ihren eigenen Mitteln zu deuten.

So schreibt *Kant* in seiner Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft:<sup>125</sup>

„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...“

---

<sup>124</sup> 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.

<sup>125</sup> 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 auch: Hofstadter, *Braid*, 1984; Holz, *Anthropodizee*, 1982, insbes. 371 ff.

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. 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.“

Auch definiert *Kant* zum Beispiel den für die Philosophie so heiligen Begriff der Idee mit den folgenden Worten:<sup>126</sup>

„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

---

<sup>126</sup> Kant, Kritik (AA), 1968, 207.



*Kant* mit der Schrift und deren geistig-kulturellem Umfeld die reine Vernunft.

Andererseits entspringen die Ideen für *Kant* auch keiner Willkürhaftigkeit 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 die einzelnen Ideen vernünftig zu erfassen, ist, und es folgt eine 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.

In seiner Metaphysik muss *Kant* zudem „das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“.<sup>127</sup> 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, so fern 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 We-

---

<sup>127</sup> Kant, Kritik (AA), 1968,19, „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphysik, d. i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist“.

sen, 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.“<sup>128</sup>

Auf diese Weise 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 Höchstsystem. 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 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 oder aber er muss als weiser Mensch zumindest an ihr seinen geistigen Anteil haben.

Zum Verständnis der Vernunft half damit zunächst die enzyklopädische Ebene etwas weiter.

## **2. Vernunft: Vielfalt und Bezug zum Naturrecht**

Einige Schlaglichter sind zudem auf bestimmte fachwissenschaftliche Definitionen der Vernunft zu werfen, die nachfolgend vielfach als *ratio* bezeichnet wird.

---

<sup>128</sup> Kant, Kritik (AA), 1968, 262.

Zu beginnen ist mit dem Begriff der Rationalität, der das westliche Menschenbild und zugleich das Zeitalter der Moderne kennzeichnet. Vielfältige Facetten kennzeichnen ihn, und er gilt, wie schon vorweg zu nehmen ist, als unbestimmt. Offenbar ist schon die Rationalität rational nicht vollständig zu erklären, aber immerhin vermutlich hinreichend „evident“. Im Einzelnen:

Zunächst ist die Art und Weise, wie das Wort *ratio* in der Neuzeit zumeist verwendet wurde, im ganz Groben aufzuzeigen:<sup>129</sup> 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 Würde<sup>130</sup>. Dadurch beruht die Vernunft auf einer Grundlage, deren Voraussetzungen nicht nachweisbar sind, auf der Idee des Indeterminismus. 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 etwa *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*).<sup>131</sup>

*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.<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> Dazu: Specht, *Vernunft*, 1984, 70 ff.; Buchwald, *Begriff*, 1990, 17 f.

<sup>130</sup> Specht, *Vernunft*, 1984, 70 ff., 72.

<sup>131</sup> *Aristoteles*, *De anima* (Theiler), 1995, 430 a, 10 ff., a 17 – 18; Buchwald, *Begriff*, 1990, 15 ff.

<sup>132</sup> Dazu: Buchwald, *Begriff*, 1990, 15 ff.

*Max Weber* unterscheidet drei Arten von Rationalität: Zweck-, Wert- und materiale Zweckrationalität oder aber: formale und materiale Rationalität einerseits und Zweck- und Wertrationalität andererseits.<sup>133</sup> Die Trennung von Sinn und Zweck bei der teleologischen Auslegung von Rechtsbegriffen hat auf diesen Ebenen 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“<sup>134</sup> zu unterscheiden.

An dieser Stelle ist abubrechen. 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 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 Kommunikaten in semi-religiöser Weise immer wieder zurück binden, 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

---

<sup>133</sup> Weber, *Wirtschaft*, 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.

<sup>134</sup> Petev, *Rationalität*, 2000, 111 ff., 115, Peters, *Rationalität*, 1991, 167 ff., 183 ff.

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“:

(1) 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 (selbst-kritischen) Rationalismus eröffnet, der mit dem Problem der Letztbegründung gesondert aufzugreifen sein wird.

(2) Die praktische Vernunft sei dann das Vermögen der obersten praktischen Prinzipien und Ideen, deren Inbegriff das „natürliche Gesetz als Regel des Naturrechts“ bilde.<sup>135</sup>

(3) 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.

Dieses Vermögen bildet unter anderem die Grundlage der Urteilskraft des vernünftigen Entscheiders, die auch dem Rechtswesen eigen ist. Ein solcher 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 Naturrecht 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

---

<sup>135</sup> Specht, *Vernunft*, 1984, 70 ff., 73.

der Soziologie von der (idealistischen) Philosophie. Die Soziologie setzt auf das wertfreie(-re) Zweckdenken und trennt sich damit vom vor allem individualethischen 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 dagegen den Menschen und seine Gemeinschaften. Sie „dienen“ einem Zweck, dem sie „unterworfen“ sind. Mit anderen Worten Idealismus und Realismus, Sollen und Sein trennen sich von einander. Zu suchen ist nur nach irgendeinem abstrakten, zumindest aber nicht fassbaren „heiligen Geist“, der (künstlichen und kunstvollen) Synthese, die beides verbindet.

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.<sup>136</sup> Dessen Grundansatz greift dann wiederum das frühmoderne Herrschaftssystem des Absolutismus auf.<sup>137</sup> 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

---

<sup>136</sup> 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), 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 machtpolitischer agierender Fürst lebt in der ummauerten Handelsstadt. Er tritt selbst als politischer Händler sowie als Kriegs- und Schutzherr auf.

<sup>137</sup> Münkler, *Krieg*, 2002, 34 ff. („Kriegsführung als politischer Imperativ“ und bereits schon die „Trennung von Innen und Außen“).

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, zumal das richterliche Fallrecht bekanntlich als die „Kunst“ des Gleichen und Guten („Ius est ars aequi et boni“)<sup>138</sup> gilt.

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*<sup>139</sup> 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“<sup>140</sup>. Trotzdem differenziert *Marcic*, trennt noch sachgerecht zwischen Gott und seiner Schöpfung, dem Sein, und beruft sich dazu auf *Thomas von Aquin*<sup>141</sup>. Auf diese Weise droht

---

<sup>138</sup> Ulpian, Digesten, 1. Buch, 1. Titel, 1. Fragment.

<sup>139</sup> Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff., 46 ff.

<sup>140</sup> Kelsen, Rechtslehre, 1960, 162 ff., dazu auch: Marcic, Gottesbild, 1961/62, 425 ff.

<sup>141</sup> Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff., 48 u. Hinw. auf: Thomas von Aquin, Summa theologica, 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) hervor-

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.<sup>142</sup>

Dieser bereits stoische Grundansatz findet seine säkulare Fortsetzung in der postmodernen Systemtheorie. Aber auch das pragmatische Rechtsargument der „Natur der Sache“<sup>143 144</sup> versucht faktisch, Sein und Sollen zu überbrücken. Es hat seinen Ursprung in der Forderung *Spinozas* „nach den Gesetzen der eigenen Natur“<sup>145</sup>, also vernünftig zu handeln. Aber auch die oben beschriebene Sachlogik der einzelnen Wissenschaften folgt diesem Weg.

*Herold*<sup>146</sup> zum Beispiel erinnert scheinbar gegenläufig an *Horkheimer* und *Adorno* und meint dennoch im Kern dasselbe: Sie sähen den „Kern aller zivilisatorischen Aufklärung vielmehr in

gehen, der der Seinsordnung immanent ist.“; Marcic, 59, verweist auch auf: Welzel, *Naturrecht*, 1980, 96 ff., sowie 198.

<sup>142</sup> Hofmann, *Menschenrechte*, 2002, 31 ff., 41 f.

<sup>143</sup> Zum Gesichtspunkt der „Natur der Sache“ als Brückenschlag zwischen dem Sollen und dem Sein, siehe: Welzel, *Abhandlungen*, 1975, 283 ff.; sowie: Welzel, *Naturrecht*, 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 Topos, in dem sich Sein und Sollen begegnen. Sie ist der methodische Ort der Bindung (‚Entsprechung‘) von Norm und Wert“, u. Hinw. auf: Tammelo, *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/Hassemmer, *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.

<sup>144</sup> Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 2003, § 2, 13 (6,7).

<sup>145</sup> Hofmann, *Menschenrechte*, 2002, 31 ff., 42 f.

<sup>146</sup> Herold, *Vormundschaft*, 1993, 41 ff., 43, Erl. 3, unter Hinweis auf: Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, 1971, 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 (Kant, *Urteilkraft* (Weischedel), 1975, § 83, V., 553 f.; dazu auch: Krämling, *Rolle*, 1985).



*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 münchhausianische *petitio principis*. 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 Achsenzeit<sup>147</sup> (ca. um 500 v. Chr.) weltweit entwickelt, für das Abendland in der griechischen Antike<sup>148</sup>. Aber vielen gleichfalls alten und auch heute noch gepflegten Religionen<sup>149</sup>, 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<sup>150</sup>.

---

<sup>147</sup> Zum Begriff der Achsenzeit vgl.: Wells, *Geschichte*, 1948, aufgegriffen von: Ciompi, *Außenwelt*, 1988, 14 ff. (angeblich ein Sprung auf eine höhere Verstehensebene).

<sup>148</sup> Eine eingehende Untersuchung der Methoden des wissenschaftlichen und damit rationalen Forschens und Argumentierens bei Aristoteles: Haft/Hilgendorf, *Argumentation*, 1993, 93 ff., 94, u. Hinw. auf: Kneale, W./Kneale, M., *Development*, 1984, 23 ff.

<sup>149</sup> 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.

<sup>150</sup> Zum Problem der Letztbegründung, siehe zunächst: Becker, *Wahrheit*, 1988, 299, u. Hinw. auf die Selbstbezüglichkeit der Struktur einer

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(-en) 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 Glauben definiert danach zum Beispiel das Sein.<sup>151</sup> Dass der Mensch sich zum „Maß aller Dinge“, also am Ende auch des Seins, erhebt,<sup>152</sup> 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 den Menschen, er transzendiert und „heiligt“ ihn.<sup>153</sup>

---

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: Renzikowski, *Wertungswidersprüche*, GA 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*, ARSP 72 (1986), 425 ff.; Lorenzen, *Lehrbuch*, 1987, 11 ff.

<sup>151</sup> Zur „säkularen Rechtsphilosophie“ und zum Verhältnis von Glauben und Vernunft seit der Scholastik, siehe die Skizze von: Llompart, *Rechtsgeltung*, 2003, 971 ff., 974 ff.

<sup>152</sup> Dazu, dass dies ein Kennzeichen der Neuzeit sei, siehe: Jüngel, *Gott*, 1992, 20; (vorsichtig) aufgegriffen von: Zöllner, *Menschenbild*, 1996, 123 ff., 140 (Fn. 41).

<sup>153</sup> 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. Methodische Letztbegründung, Trinitäten und Vernunft-Monismus

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“.<sup>154</sup>

*Kant* hat bekanntlich nicht nur unbedingte Sollensforderungen aufgestellt, „a priori“ und „kategorisch“. Er hat auch die unaufhebbare Endlichkeit des Menschen beschrieben.<sup>155</sup> 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 Unbedingten entzogen sei. Er könne sie nur indirekt, also analogisch zur Sprache bringen und verwirkli-

---

<sup>154</sup> 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: 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 vorn herein nur intersubjektiven, Kommunikationslehre des idealen Dialoges kritisch zum Münchhausen-Trilemma: Habermas, Diskursethik, 1983, 53 ff., 90.

<sup>155</sup> Dazu aus der Sicht der Rechtsphilosophie: Schwartländer, Autonomie, 1981, 20 ff.; Bielefeldt, Gerechtigkeit, GA 1990, 108 ff., 110 f.

chen.<sup>156</sup> Anders gefasst, wirkliche rationale Letztbegründungen sind dem Menschen, wie der vernunftbegabte Mensch selbst eingestehen muss, verschlossen.<sup>157</sup> Die moderne, also rationale Kritik am Rationalismus ist insbesondere durch die Thesen von *Albert* (Münchhausen-Trilemma)<sup>158</sup> und *Popper*<sup>159</sup> (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.

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:

---

<sup>156</sup> 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*, GA 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.

<sup>157</sup> Dazu: Pfordten, *Kohärenz*, 2012, 111 ff., 112 f (Es gebe zwar Begründungen von Prinzipien, aber keine Letztbegründungen. Zudem mit den Erwägungen, dass der Kantschen Verallgemeinerungstest, nicht zwingend eine weitere Abstraktion verlange. Auch müsse bei der Freiheit wegen ihrer fundamentalen Bedeutung der Gegenbeweis verlangt werden. Ohne Nachweis eines Widerspruchs im Rahmen des Verallgemeinerungstestes, sei deshalb die Handlung nicht verboten. Insofern könne man „Kants Verweis auf ein „Faktum der Vernunft“ und das „moralische Gesetz in mir“ vielleicht als einen derartigen Vorschlag zur Lösung des Münchhausen-Trilemmas verstehen....(Kant, 1788, 34, 161)“)

<sup>158</sup> Albert, *Traktat*, 1980, 13 ff.; vgl. auch: Albert, *Wissenschaft*, 1982, 9 ff., 58 ff.

<sup>159</sup> 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.

(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 erstarken lässt. Er verbleibt aber innerhalb des Großsystems der belebten Natur.

Aber aus logischer, also ebenfalls aus vernünftiger Sicht, kann man sich auch der Logik der Abstraktion ganz oder teilweise verweigern. Auch dieser Ansatz ist kurz durchzuspielen:

So verweist *Wellmer*<sup>160</sup> auf *Adorno*<sup>161</sup> und jener auf *Nietzsche*:

„Die Logik ist geknüpft an die Bedingung: Gesetzt, es gibt identische Fälle (...), das heißt: Der Wille zur logischen Wahrheit

---

<sup>160</sup> Wellmer, Adorno, 1985, 135 ff., 148.

<sup>161</sup> Adorno, Dialektik, 1977, 18.

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 führt zur Vereinfachung. Ähnliches abstrahieren wir zu etwas Identischem. Jeder Begriff enthält an seinem Rand offen erkennbar so eng mit anderem Verwandtes<sup>162</sup>, dass wir seinen Randbereich ebenso auch 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 Konsequenz einer – völligen – 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.

Näher liegt es, einen Mittelweg von Deduktion und Induktion zu suchen, mit dem dann auch das Trilemma der Abstraktion entschärft werden könnte. Auch *Luhmanns* These von der „Reduktion der Komplexität“ dürfte ihren Ursprung in der Erkenntnis haben, dass der Mensch die Welt nicht in ihrer Wirklichkeit, sondern nur durch Abstraktion begreifen kann.

Formal ist etwa mit *Apel* 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?<sup>163</sup> Dem ist im Kern zuzustimmen. Um aber dann doch noch einmal diese Bruchstücke zu ordnen, bietet sich für die höchste Ebene der klassische Weg der „Trinität“ an. Man muss für die Gesamtheit der weltlichen Trinität anstelle des Wortes „Gott“ nur das Wort „Vernunft“ oder „ratio“ verwenden. Die

---

<sup>162</sup> Mit Adorno: „Der Schein von Identität wohnt (...) dem Denken selber in seiner puren Form inne.“, Adorno, *Dialektik*, 1977, 18.

<sup>163</sup> *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.

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 zugleich zu seinem eigenen freien Doppelgänger, dem Vernunftgeist. Ebenso erkennt er den Vernunftgeist als den ihm Gleichen an. Auch glaubt er ebenso fest an die ganzheitlich-objektive Geist-Idee der Vernunft als solcher, die alles durchdringt und überwölbt. In Anlehnung an *Hegel* scheint die Vernunft der Freien die Grundprinzipien des Verfassungsstaates zu bilden und ihn damit zu bestimmen.

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) Vernunftssklave. 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. Vertypen 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.<sup>164</sup>

---

<sup>164</sup> 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 jedenfalls 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).

Diese Art des dialogischen Denkens beruht formal auf den Grundelementen von *Apels*, *Habermas* (und anderer) „Konsens-  
theorie“<sup>165</sup> der Wahrheit und Richtigkeit. Die lebenden Vernunft-  
subjekte (lies: die Demokraten und ihre ihnen helfenden Sach-  
verständigen) führen auf alten wie neuen Foren einen ewigen Di-  
alog. Dieser Diskurs entspricht dem alten Palaver der steinzeitli-  
chen Kleingruppe am abendlichen Feuer und an rituellen Feiertag-  
en. Ewig ist ein solcher Dialog schon deshalb, 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 Meinungsbil-  
dung.

Grundlegend neue Erkenntnisse bringen dem Demokraten der  
westlichen Zivilisationen vermutlich dabei nur die Naturwissen-  
schaften. Dort kann man bei konkreten Fragen mit *Popper* auch  
den – negativen – methodischen Weg beschreiten, Irrtümer we-  
nigstens durch „Falsifizieren“ zu ermitteln und andernfalls an  
plausiblen (oder gar selbstevidenten) Theorien festzuhalten.<sup>166</sup>  
Aber in geisteswissenschaftlichen Grundfragen handelt es sich  
vielfach nur um ein sich wiederholendes und damit um ein rituel-  
les 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 Kohärismus<sup>167</sup>  
im Sinne von *Nida-Rümelin*<sup>168</sup> bedienen. Systemtheoretisch wer-  
den sie im Sinne von Kohärenzen denken, das heißt, sich um  
Verwandtschaften und deren Assimilierung zu bemühen.<sup>169</sup> Den

---

<sup>165</sup> 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 Geltungs-  
anspruch, den wir mit Aussagen verbinden, indem wir sie behaupten“;  
*Tschentscher*, *Konsensbegriff*, 2002, 43 ff., 47.

<sup>166</sup> *Popper*, *Logik*, 1989, 56, *Popper*, *Vermutungen*, 1996; *Popper*, *Er-  
kenntnis*, 1984, etwa 237; *Hempel*, *Aspects*, 1965, 245.

<sup>167</sup> *Beauchamp/Childress*, *Principles*, 1994, 14 ff.

<sup>168</sup> *Nida-Rümelin*, *Begründung*, 1994, 306 ff., 310.

<sup>169</sup> Dazu: *Zoglauer*, *Normenkonflikte*, 1998, 291 ff., 297 ff., 301 ff.



Preis für diese Art der Harmonisierung haben die Kulturen, die vor allem durch Sprachen bestimmt werden, in der Form von fachwissenschaftlichen Unklarheiten zu entrichten. Aber aus der dualistischen Sicht von Idealismus und Empirismus betrachtet bewegen sich Kulturen auf einer halbabstrakten Ebene. Zudem formen Kulturen gesonderte „Binnenwelten“.

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 gleichermaßen Früchte<sup>170</sup>, 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 Mit-Menschen entgegenzuhalten.

„Gleichheit“ und „Allgemeinheit“<sup>171</sup> sind im Recht solche Produkte der reinen Abstraktion. Blind auch 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.

---

<sup>170</sup> Zu den Problemen, 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.

<sup>171</sup> Zum definitorischen Problem der Allgemeinheit aus sozialem ethischer Sicht: Montenbruck, Wahlfeststellung, 1976, 102 ff.

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 einzelnen Umstände durch individuelle Einzelfallgerechtigkeit hat anschließend der zudem individuelle Richter die Nachteile der abstrakten Gesetzgebung auszugleichen.

Zu fragen ist schließlich, ob und inwieweit nicht auch der alte Weg der Dialektik oder ihrer 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 in Widerspruch zu einander. 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-, Subjekt- und Freiheits- „Dogmen“,
- Seins-, Objekt- und Gleichheits- „Beschreibungen“ und
- Kultur-, Konsens- und Solidaritäts- „Bekanntnisse“.

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 Argumen-

ten, 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 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 Geistigem<sup>172</sup> und damit auch deren Verbindung zum beseelten Wesen. Der aufgeklärte Naturalist wird darauf hinweisen, dass die schöpferische Natur die „dialogische Dialektik“ 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

---

<sup>172</sup> Zum Überblick, siehe: Käser, Animismus, 2004; u. a. 94, zudem: Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, 84 ff. („Religion, Geistseele und Naturrecht“).

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.

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 auch 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. Aber die Suche danach entspringt 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 neigen erkennbar zu einem weltlichen „Vernunft-Monismus“.

Die heutigen Worte von der „Identität“ oder „Verfasstheit“ beinhalten jedenfalls den Vernunftmonismus, und zwar sobald man sie „als solche“ begreift und somit nicht gleich in Bezug zu irgendetwas setzt.

Zu dieser Begriffsfamilie gehört dann auch das Wort „Würde“ oder die bereits vorchristliche Idee von der „Seele“.

#### **4. Säkulare politische Leitkultur und Toleranz zwischen Religionen und gegenüber der westlichen Zivilreligion**

Aus machtpolitischen Gründen bedarf offenbar jede politische Kultur einer vorherrschenden Leitidee. Nahe liegt es, sie aus einer Art der Sachlogik als Binnenstruktur abzuleiten.

Aber die Grundfragen der demokratischen Herrschaftsform drängen weiter, und zwar innerhalb des gewählten Modells der Demokratie auf dreierlei gleichzeitig:

- auf die (freie) Meinung,
- auf den (ausgleichenden, gerechten) Konsens und
- auf die (solidarisch zu treffende, notwendige, weil die Notwendende) 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 asketischen Selbstbeherrschung betreffen, verfestigen sie sich über „Bekennnisse“. Diese verkörpern sie mit sichtbaren Denkmälern und manifestieren sie mit künstlichen humanen Symbolen. Seit der Achsenzeit rund 500 v. Chr. 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 Selbstherrschaft<sup>173</sup> 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. Mit einem solchen ist, wie bei jeder religiösen Rückbindung, jedenfalls aus der Sicht des kritischen Rationalismus, die Art eines vom Menschen selbst zusammengebauten Floßes bestimmt, mit dem er auf dem weiten Wasser dann doch einen festen, menschenkonformen Boden unter den Füßen hat. Man kann auch davon sprechen, dass der letzte Anker immer nur einen Treibanker darstellen kann. Die Religionen werden, sobald sie sich überhaupt der Vernunft geöffnet haben, deshalb auch erklären, dass gerade an dieser Stelle ihre eigene innere Macht einsetzt.

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 ziviler 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, dieselbe Grundstruktur eines gläubigen Fundamentalismus und Dogmatismus gemeinsam. Weniger zugespitzt verfügt auch diese Art der menschlichen Gemeinschaft

---

<sup>173</sup> Zur Verantwortung als Bestandteil der Demokratie, und zwar über die Würde des Menschen als Verfassungsprinzip: Ziekow, Eigenverantwortung, 2004, 189 ff., 189, 197 ff.

über dieselbe, dann vermutlich sogar universelle menschliche Verfasstheit.

Die zivilisatorische Bedeutung der großen Religionen sowie auch 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 inter-religiösen Dialog, und zwar zunächst erkennbar mit allen Religionen, die sich nicht von vornherein der Vernunft verschließen und die zudem ebenfalls 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.<sup>174</sup> Dieser Anspruch auf wechselsei-

---

<sup>174</sup> Auch die säkulare Idee der Zivilreligion fordert damit die interreligiöse Toleranz ein. Zur „Problematik interreligiösen Verstehens“, die eine „unverzichtbare Mühe“ verlangt, aber auch die grundsätzliche Anerkennung voraussetzt. Eine solche Anerkennung würde, argumentativ ernst genommen, jedoch jeweils eigene absolut gesetzte Dogmatik und Letztbegründung, die vielen Religionen eigen ist, relativieren. Allen *Glaubensbekenntnissen* ist dieser Zuschnitt des Allerhöchsten eigen. Insofern bleibt zwischen den Religionen nur eine Art. Duldung im Sinne des schmerzhaften *Ertragens* der anderen und vielleicht ein liebevolles Verstehen-Wollen. In diesem Sinne: Bongardt, Mühe, 2005, 144 ff., 147 ff. (zur Anerkennung), 151 (zu „Sinn und Unsinn der Plurali-

tige Achtung – im Privaten – ergibt sich aus der strukturellen Gleichheit mit anderen Religionen. Der Humanismus ist entweder in bestehende Religionen einzubauen oder aber er ist als gleichberechtigte Art verehrungswürdiger Letztbegründung wahrzunehmen.

Aus der Sicht der vergleichenden Ethik beschreibt *Bongardt* die „Problematik interreligiösen Verstehens“ als eine „unverzichtbare Mühe“. Er fügt unter anderem an, sie setze dazu auch die grundsätzliche Anerkennung voraus. Eine solche Anerkennung würde, im Konkreten und argumentativ ernst genommen, die jeweils eigene absolut gesetzte Dogmatik und Letztbegründung,

---

tät“), 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.

Gerade feste Glaubensbekenntnisse lassen es nicht zu, Höchstsysteme außerhalb der ihnen anzuerkennen. Sie können sie in der Tat nur „ertragen“ oder aber fiktiv aus ihnen herausspringen und den Weg einer rationalen Philosophie als eine Hilfskonstruktion wählen. Siehe dazu auch: Bongardt, *Toleranz*, 2003, 115 ff.: „Selbstbewusste Toleranz“, mit der Aufgabe, „die anderen, die Fremden verstehen“. Dazu verweist er auf den weiteren und auch logischen Ansatz, dass es vielleicht überhaupt nur eine einzige Über-Religion geben könnte und sie sich nur durch ihre Riten unterscheidet (120 ff.), Kues, *De pace fidei*, 1989, 705 ff., 710 („una religio in varietate rituum“). Interreligiös und zugleich innerchristlich erweist sich der analoge doppelte Gedanke als bemerkenswert, dass Voraussetzung allen Glaubens das Bekenntnis zur *Dreifaltigkeit* sei, und dass es sich dennoch um drei verschiedene Götter handle. Gemeint ist das Grundbekenntnis zu einer „Schöpfung“ (121 f.). Danach sind zunächst (1) der Schöpfer-Gott und (2) die Schöpfung voneinander zu trennen. Außerdem seien die Teile der Schöpfung zu unterscheiden. Dennoch besteht (3) eine Verbindung, also der „heilige Geist“ zwischen beiden, und zwar als die „Einheit, Gleichheit und die Verbindung“. Aus philosophischer Sicht handelt es sich im ersten Teil um die aufklärerische stolze Aufspaltung von (höchstem) *Subjekt* und (allumfassendem) *Objekt*, das dann seinerseits in viele einzelne Objekte des ganz *Konkreten* zerfällt. Das dritte Element meint die unerforschliche *Synthese* als die „Irgend-Wie-Verbindung“. Diese heilige Synthese umfasst die Gerechtigkeit. Deren Kern bildet die formale goldene Regel der Wechselseitigkeit. Jene wiederum stellt aus der analogen Sicht der weltlichen Systemtheorie eine, allerdings blinde, Art der „Selbstorganisation“ des Lebens dar.



die vielen Religionen und zumindest ihren Riten eigen ist, relativieren. 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 etc. 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 als Mit-Geschöpfe zu begreifen und haben schon deshalb den Anspruch auf ein, aus christlicher Sicht beschrieben, „liebevolles Verstehen-Wollen“.<sup>175</sup>

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.<sup>176</sup> 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.<sup>177</sup> 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 mit geprägt sein

---

<sup>175</sup> Siehe: Fn. 88, Abs. 3.

<sup>176</sup> Siehe dazu auch: Bongardt, Toleranz, 2003, 115 ff.: „Selbstbewusste Toleranz“, mit der Aufgabe „die anderen, die Fremden verstehen“.

<sup>177</sup> Kues, *De pace fidei*, 1989, 705 ff., 710 („una religio in varietate rituum“).

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 des katholischen, Glaubens das Grundbekenntnis zur Dreifaltigkeit sei und dass es sich dennoch nicht etwa um drei verschiedene Götter handle.

Danach sind dann (1) der (Schöpfer-)Gott und (2) die Schöpfung voneinander zu trennen und (3) zum anderen 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) Subjekt und (höchstem allumfassenden) Objekt. 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-Gott ähnlichen) Willensfreiheit bezieht.<sup>178</sup> Diese Rechte über Gegenstände und auf Chancen und Zustände bilden dann nach dem Ideal des Eigentums über Sachen „das Seine“.

---

<sup>178</sup> Grundlegend: Kant, Kritik (AA), 1968: 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, Metaphysik (Weischedel), 1956, 83: Wegen dieser Denknötwendigkeit seien wir „von der Last befreit, die die Theorie drückt“.

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 zielblinden und der Kunst nahen – Kreationsidee der „lebendigen Selbstorganisation“<sup>179</sup> auftritt.

Dieser naturnahe Grundgedanke regiert auch 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.

## 5. Weltlicher Ausblick auf die höhere Gerechtigkeit

Der leicht spöttische politologische Begriff von der Zivilreligion enthält nicht nur weltliche Selbstkritik, sondern auch den Hin-

---

<sup>179</sup> 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“.

weis 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 von ähnlichen Gemeinschaften (lies: westliche Staaten) in dieser Weise religionsähnlich zurückzubinden. Je nach Expansionsdrang und -vermögen streben sie auch 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, und zwar insbesondere mit dem Grundgedanken der „Wechselseitigkeit“, ein Hauptelement des postmodernen formalen Systemdenkens verinnerlicht und der antiken Staatspolitik zur Verfügung gestellt hat.

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.

- Auf dieser Sonderebene der „Gerechtigkeitsidee“ müsste dann sogar ein Gespräch mit den Religionen möglich sein.

Damit sollte die Leitidee der Untersuchung vor allem, aber nicht nur, systemisch begründet sein. Der demokratische Humanismus und mit ihm der Glaube an höchste Menschenrechte ergibt sich aus der menschlichen Fähigkeit zur Vernunft. Beide stellen eine

zudem vernünftig-selbstkritisch begründbare „Zivilreligion der westlichen Demokratien“ dar.

Umrissen sein soll damit also die „systemische und rationale Hauptkonstruktion der Zivilreligion“.

Den nächsten, eher inhaltlich ausgerichtete Konstruktionsversuch beschreibt der Titel: „Kulturell-ziviler Ansatz: Weltliche Religion des ‚demokratischen Rechts- Humanismus‘“.

## 4. Kapitel

### Kulturell-ziviler Ansatz: Weltliche Religion des „demokratischen Rechts- Humanismus“

#### I. Westliche Zivilisation und zivile Tradition

##### 1. Westliche griechisch-römisch-christliche 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, gehörte der Rückgriff auf bestimmte Teile der Geschichte Europas zur 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:

(1) Das Politische, das Gerechte, das Gleiche und die Idee der Allgemeinheit erläutert *Aristoteles*<sup>180</sup> 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.“

---

<sup>180</sup> Aristoteles, Politik (Gigon), 2003, 122.

(2) Das römische Recht bestimmt in erheblichem AusmaÙe das europäische Zivilrecht und hat auch die protostaatliche Idee der Bürgerrepublik geprägt. So erklärt *Cicero* in diesem Sinne für die römische Republik, das Volk sei nicht die bloÙe Zusammenkunft von Menschen, sondern eine Menge auf der Basis des gemeinsamen Rechts und der gemeinsamen Interessen.<sup>181</sup> Anzufügen ist, dass dann das jeweilige (republikanische) Gemeinwohl (*bonum commune*) den Kern der öffentlichen Sache bildet.<sup>182</sup>

(3) Die langsame Übernahme der griechisch-römischen politischen Philosophie im Hochmittelalter hat zur selbstbewussten „Renaissance“ der republikanischen Städte geführt. In der Sache aber war zugleich eine Transformation und Assimilation dieses alten Erbes vonnöten, weil das real existierende Christentum mit seiner Geisteswelt dazwischen stand und sich selbst schon im Hochmittelalter zur „filigranen gotischen“ Scholastik hochgeschraubt hatte.

Mit der Renaissance sind 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.

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 Rechtszivilisation bildet die eigene eu-

---

<sup>181</sup> Cicero, *De legibus*, 2001, III, 3, 8, (b). Dazu für die antike Stadt auch: Baltruch, *Wege*, 2005, 158 ff., 173.

<sup>182</sup> 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.

ropäische Tradition, die aus der Stadtidee und dem weiteren Aufbrechen der Familienverbände erwachsen ist.<sup>183</sup>

(4) Die *platonische* Idee der „Seele“ schlägt dann sogar die Brücke zu den animistischen Naturreligionen und ihrer Vorstellung von einer eigenwilligen, mit vielen Dämonen beseelten Welt zurück.<sup>184</sup> 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.<sup>185</sup>

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, die offenbar untrennbar zur Konstitution der großen spätmittelalterlichen Königreiche gehört und die auch immer jüdische und arabische Elemente entweder aufgesogen oder als angeblich Fremdes zur Identitätsschaffung genutzt hat.

---

<sup>183</sup> 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. Jhd. 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.

<sup>184</sup> 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.

<sup>185</sup> Zu „Heiligen als Hexen“ und „Hexen als Heiligen“ im 14. und 15. Jahrhundert unter dem Obertitel des Sammelbandes zum Thema der religiösen Devianz: Dinzelbacher, *Heilige*, 1990, 41 ff.



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* zurückführbar<sup>186</sup> gedeutet. Sie findet sich insbesondere in ihrer ideellen Reinheit in der Seelenlehre des aufklärenden Protestantismus der Neuzeit wieder.<sup>187</sup>

---

<sup>186</sup> Augustinus, *De ordine* (Mühlenberg), 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“: Frank, *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 der Brückenkultur des minoischen Kreta und seiner frühen Palast- und Tempelkultur der Bronzezeit stammten.

<sup>187</sup> Für den Protestantismus von Melanchthon, CR, 1834-1860, 11, 942, verweist: Frank, *Vernunft*, 2003, 58 ff., 64 ff. darauf, 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, MSA, 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.

Das zeitlich letzte Evangelium, dasjenige des Johannes, weist zudem schon mit dem Satz „*Am Anfang war das Wort*“ (logos)<sup>188</sup> auf dieselbe hellenistische Ausrichtung und auf die Verbindung von Gott und Vernunft hin.

(5) 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 als die „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.<sup>189</sup>

(6) Die eigene Rationalität und Selbstbestimmung bildet danach also das Gegenmodell zu den nach außen gerichteten Religionen. Diese Sicht findet ihren Grund in der Schaffung von humanen Sonderwelten. In ihr erscheint der Mensch als Schöpfer. Acker- und Städtebau prägen diese Grundhaltung im Kleinen. Die Waffentechnik, der Welthandel und die Montanindustrie belegen sogar, dass bestimmte Menschen das Schicksal der anderen Menschen bilden konnten und die großen Residenzstädte, wie zeitweilig Athen und Alexandria, Rom und Byzanz die westliche Landregion beherrschten.

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. Dem mündigen Demokraten verbleibt inzwischen die Religionsfreiheit, und zwar

---

<sup>188</sup> Bibel, Johannes, I, 1, mit Bezug auf Gen, I, 1, und dort auch den „Geist Gottes“.

<sup>189</sup> Weber, Schriften, 1968, 542, wörtlich und eingeordnet von: Schluchter, Analyse, 1979, 9; zugleich in der Betrachtung von Tenbrucks Deutung von Webers Realität „als religiöser Rationalisierung“: Tenbruck, Werk, KZfSS 27 (1975), 663 ff., 683.

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.

Der schon vermerkte alte Gedanke des Gesellschaftsvertrages, den die Freien abschließen,<sup>190</sup> prägt heute insbesondere das angloamerikanische Staatsdenken, und es kann auch aus deutscher Sicht zur Erklärung von Verfassungen und Menschenrechten beitragen.<sup>191</sup> Das europäische Naturrecht brachte den Gedanken des Gesellschaftsvertrages zwischen den Freien zum Blühen. Für das Völkerrecht begründete etwa *Grotius* das Gewaltmonopol des Staates über das allgemeine Strafrecht. Er geht von der Idee einer vereinbarten Vertragsstrafe aus.<sup>192</sup> Vereinfacht vereinbaren danach die Freien also für bestimmte Fälle die „Sühne und Buße“ in der Form von Geld-, Leibes- und Lebensstrafen.<sup>193</sup> In

---

<sup>190</sup> Zum Recht zur Faszination der Vertragstheorie: Enzmann, Faszination, 2004, 283 ff., mit den Variationen zu der Trennung von „Zustimmung“ und „Vertrag“, 283 ff. Erster Überblick über die klassische philosophische Kritik am Vertragsmodell: Kersting, Philosophie, 1994, 250 ff.

<sup>191</sup> Aus der Sicht des Staatsrechts zur „geistigen Fortwirkung der Vertragstheorie“ im Sinne der „Verfassung als Vertrag zwischen Bürgern“: Di Fabio, Recht, 1998, 35 ff.

<sup>192</sup> Dazu: Hüning, Naturzustand, 2001, 85 ff., 107.

<sup>193</sup> 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 der 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 diente der Beschränkung von Kriegen auf gerechte Kriege. Grotius' Sicht war mutmaßlich vor allem vom Erlebnis des Calvinismus und der sich abspaltenden, aber damals noch römisch-deutschen Niederlande mit bestimmt. Seine Lehre zwingt den Staat vor allem dazu, Kriege zu recht-

seiner ähnlichen Begründung des Strafrechts lehnt etwa *Beccaria* demgegenüber später nur ab, dass der Mensch dem Staat das Kostbarste, sein Leben übertragen habe.<sup>194</sup> 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 zwischendurch, um diesen Bund zu erhalten.

Auf demselben metaphysischen Boden sind die (deutschen) idealistischen Begründungen und Kerndefinitionen des Rechts bei *Kant*<sup>195</sup> oder *Hegel*<sup>196</sup>, deren Grundlinien ebenfalls Allgemeingut geworden sind, errichtet: 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.<sup>197</sup> Dazu gehört heute auch das Menschenbild vom sich selbst bestimmenden, freien Individuum (Art. 1 GG). Aber

---

fertigen. Damit verwendet er aus der heutigen Sicht zwar das liberale Modell des Marktes. Aber die Vertragstrafe 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.

<sup>194</sup> Zum Staatsvertrag und der Idee der Verpfändung, mit der die Strafe zu begründen sei: *Beccaria, Verbrechen (Alff)*, 1966, § 1. Aber gegen die Todesstrafe spricht, dass der Mensch der Gemeinschaft nicht das Kostbarste (sein Leben) übertragen habe; *Beccaria, Verbrechen (Alff)*, 1966, § 12; *Grommes, Sühnebegriff*, 2006, 84 f.

<sup>195</sup> *Kant, Grundlegung (AA)*, 1968, Vorrede.

<sup>196</sup> *Hegel, Grundlinien (Hoffmeister)*, 1995, § 29.

<sup>197</sup> Siehe: *Hoerster, D., Wirklichkeit, ARSP 75 (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.

schon die Idealisierung und Verselbständigung des Rechts als „verfasste Freiheit“<sup>198</sup> erlaubt diese Sicht. *Hegel* zufolge ist Recht das Dasein der Freiheit (des freien Willens). *Fichte*<sup>199</sup> 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.<sup>200</sup>

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.<sup>201</sup> Jenes entspringt offenbar aus einem zunächst oberitalienischen und flämischen Städtedenken.

---

<sup>198</sup> Zaczyk, *Gesellschaftsgefährlichkeit*, 1990, 113 ff., 121, u. Hinw. auf: *Fichte, Grundlage*, 1971, 1 ff., 41 ff., (3. Lehrsatz).

<sup>199</sup> *Fichte, Grundlage*, 1971, 1 ff., 52.

<sup>200</sup> 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, Grundlinien* (Hoffmeister), 1995, § 145.

Zu *Hegels* Rechtsverständnis (und Kritik an *Kant*) vgl.: Dreier, R., *Bemerkungen*, 1981, 333 f.

<sup>201</sup> Aus der Sicht der europäischen Geistes- und Wissenschaftsgeschichte: Coing, *Naturrecht*, 1965, 7 ff. (unter anderem zur wiederbelebten Antike).

Das neue städtbürgerliche 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 auch den Nukleus für die 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.

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 deren 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 den 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 über das Ausmaß der Toleranz.<sup>202</sup> Handelshäuser, Montanindustrie und Kolonien entwickelten sich zu einem wirtschaftlichen Fundament. Die Grundideen 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 entweder 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 monarchischen 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 Staatsgebietes<sup>203</sup> sowie über die Souveränität gegenüber anderen Staaten definiert.<sup>204</sup>

---

<sup>202</sup> 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).

<sup>203</sup> Zippelius, Staatslehre, 2010, § 9 f.; Doehring, Staatslehre, 2004, § 2; Schwacke/Schmidt, Staatsrecht, 1999, 4 ff.; analog aus der Sicht des

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 seine Opfer. Deshalb kann sich der Mensch in dieser großen Binnenwelt als ihr kreativer Schöpfer und auch als ihr tyrannischer Oberherr auf-führen.

Die schriftbürgerliche Vernunftlehre und der universitäre Humanismus bildeten die bürgerlichen Gegenströmungen, die dann mit der französischen Revolution sich anschickten, den Staat in der Form der Demokratie zu übernehmen. Aber der Staat bleibt vor allem das machtvolle Gebilde, das auf einem Gewaltmonopol beruht.

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.

---

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“.

<sup>204</sup> 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.



## 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.<sup>205</sup> 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 über sich, sondern er begründet politisch gewendet die Annahme dieser Fähigkeit des Menschen und 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.<sup>206</sup> 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 beherrschenden und deshalb auch wirklich absoluten Herrn verschaffen.

---

<sup>205</sup> Bei *Elias*, *Prozess*, 1978, 3319, 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.

<sup>206</sup> Vgl. etwa: *Hegel*, *Grundlinien* (Hoffmeister), 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).

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.“<sup>207</sup>

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

---

<sup>207</sup> Siehe: Wikipedia, „Zivilisation“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Zivilisation>), Stand: März 2011, 5. Soziologie.

idealistisch-utopische Tradition<sup>208</sup> fort, die auch bei *Platon* als ähnliche Art der politischen Gerechtigkeit des idealen Stadtstaates zu finden ist, wie sie später *Aristoteles* angeboten hat<sup>209</sup> 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.<sup>210</sup>

Mit dieser Sicht reduziert er die Zivilisation zwar noch weiter und schreibt sie auf den demokratischen Rechtsstaat als Friedensstaat zu.<sup>211</sup> Zugespitzt existiert nach diesem Ansatz „vor-, unter- und überstaatlich“ überhaupt eine friedliche Zivilisation. Aber dass der Frieden und der Staat nicht zu trennen sind, ist offenkundig. Deshalb ist zunächst bei diesem Grundmodell zu

---

<sup>208</sup> Realistischer ist allerdings die Utopie von Morus, dazu: Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff., 527 („Zu den Sitten und Gebräuchen auf der Insel 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.

<sup>209</sup> 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“).

<sup>210</sup> 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.

<sup>211</sup> Zur „Kultur des Friedens“ und den vier Merkmalen des Friedenstaates „iustitia, securitas, tranquillitas und caritas“: Senghaas, *Kultur*, 2005, 666 ff., 666.

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, diese Idee der „Zivilisation des Friedens“ selbst aufzuwerten. Dann bestünde die Höchstidee im kollektiven 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 nach-aufklärerische 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 Landes- teil neu und grundsätzlich mit der Idee der Demokratie auseinander zu setzen. 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 zu-

gleich 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 Menschenrechtskonvention 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 zudem 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.<sup>212</sup> Auf diese Weise bildet dann der Gesamtstaat mit der Zivilgesellschaft den „Verfassungsstaat im weiten Sinne“.

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 umgründen, wollte es die Ewigkeitsvorschriften des Art. 1 GG für den Menschen und des Art. 20 GG für den Staat aufheben.<sup>213</sup>

Anzufügen ist dann vorsorglich, dass innerhalb des Verfassungsstaates die Religionen und sonstige Weltanschauungen eine Privatsache darstellen und 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

---

<sup>212</sup> 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, Staatsrecht, 2002, § 26 V., aber zur mittelbaren Drittwirkung auch Münch, in: Münch, I./Kunig, GG, 2012, Vor Art. 1 GG, 31; Sachs, Verfassungsrecht, 2000, 67 ff.; Jarass, in: Jarass/Pieroth, GG, 2011, 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.

<sup>213</sup> Zur sogenannten Ewigkeitsgarantie: Würtemberger, Auslegung, 2001, 223 ff., 234.

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.<sup>214</sup>

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 dann 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 nahe liegend, 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 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.

---

<sup>214</sup> 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.



### 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.<sup>215</sup>

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 und damit letztlich vom Naturrecht ableitet.<sup>216</sup>

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 insofern ein „vorherrschendes Leitbild“<sup>217</sup>,

---

<sup>215</sup> Zum Begriff der Kultur, wenngleich vorrangig als „Kultur in der Systemtheorie“: Walz, Begriff, 2005, 96 ff. (bei Cicero, *disputationes* (Gigon), 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).

<sup>216</sup> Mit der naturrechtlichen, allerdings positiv gewendeten Grundidee der Nötigung zum Frieden durch die „Natur“: Kant, Garantie, 1984, 27 ff., Art. VIII, 360 ff.; 368, 15: „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 Schmärischen) Zwecken hinzuarbeiten“. Zum „Mechanismus der Neigungen“, 281 ff., 283.

<sup>217</sup> 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:

das dann zugleich auch die politischen Führer und alle größeren Subsysteme als solche, nicht aber jedes ihrer einzelnen Mitglieder stärkt.<sup>218</sup>

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 nahe legt. 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**

Der Wechsel zu einer staats- und rechtspolitischen Zivilisationsidee könnte in etwa Folgendes ergeben.

---

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.

<sup>218</sup> Dazu, dass jede Gesellschaft stets irgendeiner Ethik bedarf, siehe: Simmel, Soziologie, 1992, 70 ff. Im engeren Sinne der Verantwortungsethik einer politischen Klasse auf Zeit: Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff., 645 f.

Vereinfachend könnte man zunächst trennen.

Die mittelalterlichen Reiche, die zumeist noch aus personalen Verbänden und deren Vernetzung bestehen, neigen 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 Gelehrtenvereinigungen. Am Ende sind also die Grundstrukturen beibehalten. Die wesentliche Letztbegründung liegt in der Gemengelage von Vernunftglauben und kirchenartiger Wissenschaft.

Religion meint sogar auch 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 auch die formale Grundstruktur und politische Leitidee ihrer „eigenen“ Religion.

Wie jedes rechtliche Eigentum auch 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 von Religion über die Vorstellung von einem Bund mit einem höchsten Subjekt dann aber über die Reichweite des Bundes. In der Regel ist er auf eine bestimmte ethnisch-ethische und empathische Gruppenkultur der „Nächsten“ begrenzt.

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 Nächstenlehre. 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-“<sup>219</sup> oder vielleicht sogar schon ein „Weltbinnenrecht“<sup>220</sup> vor. Im Kriegsrecht wechselt es dann aber

---

<sup>219</sup> Vgl. im Einzelnen: Randelzhofer, Friedensbegriff, 1979, 13 ff.; Bothe, Friedenssicherung, 1997, 581 ff., 611 f.

<sup>220</sup> 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

zu strafähnlichen Sanktionen über, wenn die Sieger Kriegstribunale wie den Nürnberger Gerichtshof einsetzen und die persönliche Verantwortung von Staatsführern zu ermitteln und zu sanktionieren suchen.<sup>221</sup>

Der Wirtschaftsboykott und dessen Androhung bilden aus der Sicht eines weiten Strafbegriffs, wenngleich nicht aus der vorherrschenden Sicht des Staat- und Völkerrechts, dem die Hoheitlichkeit der Sanktion fehlt, mittelalterliche Formen von kollektiven Wert- und Geld-, Erzwingungs- oder Beugestrafen.<sup>222</sup>

Der Hauptsitz der Vereinten Nationen befindet sich vermutlich nicht zufällig in New York, also am mächtigsten zentralen Finanzplatz der westlichen Welt. Denn die Wirtschaft hat das Modell des wertblinden Austausches verinnerlicht. Sie verlangt

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“.

<sup>221</sup> Werle, Völkerstrafrecht, 2010, 129 ff., 131 ff.; zur Verstetigung der ad hoc-Strafgerichtshöfe durch die Errichtung eines internationalen Strafgerichtshofes: 137 ff.

<sup>222</sup> Analog zu den Privatstrafen existieren völkerrechtliche Sanktionen (zusammenfassend: Schröder, Verantwortlichkeit, 525 ff., 573 ff.) als Repressalien (Vgl. Tomuschat, Repressalien, ZaöRV 1973, 179 ff.; Malanczuk, Repressalie, ZaöRV 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.

selbst nach dem Ertragen anderer Weltanschauungen und belegt auf ihre Weise zum einen die Vorteile, zum anderen 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 und wie zu Zeiten absoluter Staaten entweder die Erinnerung an alte Gewaltakte mit neuen Bußleistungen auszugleichen, vor allem drohenden Gewaltakten mit unterwürfigen Tributen oder mit gnädigen Hilfeleistungen vorzubeugen oder aber, um lokale Gewaltakte zu unterstützen. „Krieg und Frieden“ 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 solidarischen<sup>223</sup> 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, zurück bindet. 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.

Aus 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

---

<sup>223</sup> 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.

Menschsein. Die deutsche Staatslehre greift diesen weicheren und geistigen Kulturansatz gelegentlich auf.<sup>224</sup>

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.<sup>225</sup> Insbesondere die dreifaltige Idee von „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ vermag im Einklang mit einer Staatssprache in Not- und Krisenzeiten auch unterschiedliche Ethnien zu einem Staatsgebilde zu vereinen.<sup>226</sup> Die Idee des Bundes schafft sich also auch eine Art von Bundesvolk.

Darauf wiederum weist der mittelalterliche Begriff des Gottesvolkes als Civitas Dei hin<sup>227</sup>, der selbst schon den Gedanken des

<sup>224</sup> 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, 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: Wiesner, Erfindung, 1998, 499. Zusammenfassend auch: Ridley, Biologie, 1999, 252 f. (für den Menschen).

<sup>225</sup> 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.

<sup>226</sup> 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.

<sup>227</sup> Zur Bedeutung der Kirche im deutschen Mittelalter und der christlichen Welt als Civitas Dei, siehe: Eisenhardt, Rechtsgeschichte, 2008, § 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 des 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.;

römischen Bürgers (*civis*) als eine für die römische Kirche nahe liegende 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 Sichtenweisen**

#### **1. Buddhistische Ethik und Ahnenkult**

Das vernünftige Naturrechts-Denken<sup>228</sup> bildet den Kern der weltlichen Präambel-Religionen und in seinem Ursprung einen „westlichen“ Ansatz. Seine Sicht geht von einem „normativen“ Grundansatz aus. 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 Subjekti-

---

zur staatlichen-organisatorischen Struktur: Moraw, *Integration, Der Staat Beiheft 12* (1998), 7 ff., 22 („dualistische Lösung“ von Reich und Territorium, die sich ab 1500 über das Territorium verfestigt).

<sup>228</sup> Zur These von der Beschränkung des Naturrechts auf das westliche Denken: Weber, *Wirtschaft*, 1976, 505, insbesondere als Gegensatz zum Rechtspositivismus; dazu kulturvergleichend: Noguchi, *Kampf*, 2005, 77 ff.; zum Fehlen des Naturrechtsdenkens in Indien und China: 89 ff.



ven, 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 seinen bunten Weltmodellen, 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 nach Buddha ist zu suchen.

Wikipedia<sup>229</sup> bietet eine dreiteilige Antwort. Zunächst die folgende Zusammenfassung der Leidenslehre:

„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.“

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 ‚Ver-

---

<sup>229</sup> Wikipedia, „Buddhismus“, Lehre (<http://de.wikipedia.org/wiki/Buddhismus#Lehre>), Stand: Dezember 2012.

senkung‘ (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 einer 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 auch noch nach der Gerechtigkeit. Zum anderen wird die Empathie oder besser die Sympathie zugleich auch 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 ein im Übrigen wieder „verschultes“ Mönchs- und Nonnentum, das 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 diese Übungsregeln<sup>230</sup>:

---

<sup>230</sup> Wikipedia, „Fünf Silas“ ([http://de.wikipedia.org/wiki/Fünf\\_Silas](http://de.wikipedia.org/wiki/Fünf_Silas)), Stand: Dezember 2012.

„Ich gelobe, mich darin zu üben, kein Lebewesen zu töten oder zu verletzen.“

„Ich gelobe, mich darin zu üben, nichts zu nehmen, was mir nicht gegeben wird.“

„Ich gelobe, mich darin zu üben, keine ausschweifenden sinnlichen Handlungen auszuüben.“

„Ich gelobe, mich darin zu üben, nicht zu lügen und wohlwollend zu sprechen.“

„Ich gelobe, mich darin zu üben, keine Substanzen zu konsumieren, die den Geist verwirren und das Bewusstsein.“

Dabei handelt es sich dann doch auch um solche Sollensregeln, die ein „Ich“ zunächst einmal ausspricht, um sie dann erst einzuüben. Das Wort „gelobe“ 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 Gelobenden 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.<sup>231</sup> Vereinfacht betone danach die westliche Metaphysik (der Erkenntnis) das gesprochene „Wort“. Der östliche Ansatz gehe dagegen vor allem auf die „Erfahrungsebene“ ein, etwa als „zuständige“ 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 des begrifflichen Geistes steht damit die Denkweise einer Metaphysik des natürlichen Erfahrens gegenüber.

---

<sup>231</sup> 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 individuellem, vgl. 40.

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 Wege 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, ebenfalls „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 Naturwissenschaften, 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. So fehlt im Fünfer-Katalog der christliche Satz „Du sollst Vater und Mutter ehren.“ Diese Sicht auf den Gelobenden betont ebenfalls die individualistische Ausrichtung der Ethik des Buddhismus. Sobald der Buddhist aber wie so häufig nebenher einen persönlichen Ahnenkult betreibt, setzt auch er auf Differenz. Sobald er seinen Doppelkult aus der an klaren Begriffen ausgerichteten westlichen Sicht betrachtet, lebt der Buddhist, der zugleich Ahnen verehrt, in seinem Fühlen und Denken eine Art offenen „Dualismus“. Mit dem Ahnenkult verehrt der Osten, wie schon 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 die Macht der Familienverbände ebenso aufzulockern wie auch 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“.

## **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.<sup>232</sup>

Zu einer Vereinfachung des Konfuzianismus ist erneut auf Leitsätze bei Wikipedia zu verweisen, wobei *Konfuzius* selbst vermutlich eher als die ahnenhafte Personalisierung einer großen und wirkungsmächtigen chinesischen Philosophie erscheint.<sup>233</sup>

---

<sup>232</sup> Montenbruck, *Zivilreligion II*, 2011, Kap. 3, II., 1. („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.“ Sieh dazu auch: MacCromack, *School, ARSP 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.“

<sup>233</sup> Wikipedia, „Konfuzius“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Konfuzius>), Stand: Januar 2012, 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

Anthropologisch gedacht erhielt die alte Lehre mit *Konfuzius* einen Gründungsvaters und mit ihm einem 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 verpflichtet sind, ist oder 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.

---

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 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.“

„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 offen stehen.<sup>234</sup>

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<sup>235</sup>

„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.

---

<sup>234</sup> Konfuzius hat vermutlich, wie Sokrates, und der 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 lange gewachsenen philosophischen Kultur. Zur Quellenlage, siehe: Haupt, Meister, 2006, 16 ff., 20 ff.

<sup>235</sup> Riegel, Confucius, 2011 (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 vor allem 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 göttlichen oder eine sonstigen höchsten Sinn<sup>236</sup> nicht trennt. Insofern kennt er auch keinen Schöpfergott, sondern sieht eine heilige Natur mit ihren Zyklen.<sup>237</sup> 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

---

<sup>236</sup> 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.

<sup>237</sup> Zum Verhältnis von Recht und Zeit, unter anderem zum *zyklischen* Denken von Familienverbänden, mit weiteren Nachweisen auch: Montenbruck, *Zeit*, 1996, 649 ff.

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 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 ohnehin 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 Ordnungs-idee zu deuten ist der bunte Daoismus, der eine dritte große sowohl ethische als auch religiöse Ideen- und auch Geisterwelt eröffnet.<sup>238</sup> Der Daoismus betont das Werden und Vergehen, auch

---

<sup>238</sup> Wikipedia, „Daoismus“ ([http://de.wikipedia.org/wiki/Daoismus#Daoismus\\_als\\_Religion](http://de.wikipedia.org/wiki/Daoismus#Daoismus_als_Religion)), Stand: Dez. 2012: „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 wer-

vereint das Dao das Yin und Yang. Das Dao ist dann das Unsagbare Eine, aber auch die Dynamik, der Weg. Auch wird das Dao auch mit der Lebenskraft, dem Chi, in Verbindung gebracht.

Mit den Worten von Wikipedia<sup>239</sup>:

„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.

---

den, 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 Einklang 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.“

<sup>239</sup> Wikipedia, „Dao“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Dao>), Stand: Dez. 2012.

So stellt chinesische Geisterverehrung eine Form des Animismus dar, der jeden Universalismus aufbricht und damit auch einem reinen Konfuzianismus entgegen steht. Jener setzt überdies seinerseits nicht einmal auf dogmatische Konfrontation, sondern auf Harmonie mit allem. Er eröffnet also inhaltliche Toleranz, aber verlangt von allen 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“. Er „befreit“ den Menschen, und zwar von den Naturtrieben. Die „Selbstbefreiung“ steht im Mittelpunkt. 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 dann doch 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. Sie bildet vereinfacht deren „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 bindet die Machthaber, begreift auch sie als bloße Amtsträger und taugt deshalb auch als eine letztlich extern verankerte „Welpflichtenlehre“. 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 etc. 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 zudem als stolzen 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 auch kaum eine Jetztzeit sich 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 auch 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 inne wohnt.

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 „Viertem“ als vereinheitlichendes Band. Die „drei Lehren“, die Chinas Zivilisation über mehr als zweitausend Jahr 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 auch 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 etc. Aus der Gleichheit zieht die Leitidee der Freiheit auch das Element der Gleichheit der Freien und damit den Grundgedanken der Demokratie der Freien und auch die gemeinsame Gesetzgebung. Auch die Vorstellungen von gegenseitiger Achtung und Toleranz stammen 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, die beide auch als solche gelesen werden könnten, 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 „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 un-ethischen Sozialwissenschaften, einschließlich 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 Ganzheitlichkeit und der Erfahrung 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 Elemente der „Achtung“.

Aus der Sicht des Westens ist es also auch, aber nicht nur die Natur mit ihren Gesetzen, den ordnenden (makro-)physikalischen und den biologischen von Tod und Anpassung und der Psychologie, die unter anderem auf die Synthese widersprüchlicher Moti-

vationen 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 inzwischen 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 auch Teil der Natur, und damit auch sein Gehirn und dass was es leistet.<sup>240</sup> Allerdings ist der Mensch, wie jedes Lebewesen, im Sinne der Systemtheorie auch der Zelle ähnlich, und er ist damit zumindest ebenfalls als ein halbselbstständiger osmotischer Organismus zu deuten, der sich und seine Gruppen insofern 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. Hinzutritt 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

---

<sup>240</sup> Aus der Sicht der Hirnforschung folgerichtig: Roth, Mensch, 1993, 55 ff., 70 ff. (Der menschliche Geist als Teil der Natur). Siehe auch: Montenbruck, Zivilisation, 2010, Kap. 3, I., 4. („Physik, Information und Identität“).

deuten, der Achtung als Selbstbeschränkung und mit dem 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 Anthropologie<sup>241</sup> zu fragen.

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 an-

---

<sup>241</sup> 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 „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.

gezeigt 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 alle Lebewesen, zumindest mithilfe ihrer genetisch verankerten Erfahrungen. Der Mensch vermag den Dingen und Erscheinungen der Außenwelt auch einen komplexen Sinn zu verleihen. Aber vor allem vermag er den „Sinn, der er den Dingen etc. verleiht, auch wieder von ihnen zu lösen und ihn neu zu „verkörpern“. Inkarnationen vermag er sogar dadurch vorzunehmen, dass er den Sinne mit einem Zeichen verbindet. Das Kreuz etwa vermag er zum Symbol 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 zu einer Rolle, die sie mit ihrer Identität konkretisieren und ausfüllen. Auf diese Weise verselbständigt sich der Sinn und wird Teil einer gesamten Sinnwelt. Statt von Sinn sprechen wir auch von „Wesen“ oder auch von „Geist“ oder eben auch von auch „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 der 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“.<sup>242</sup>

---

<sup>242</sup> Siehe auch: Husserl, *Krisis*, 1956, 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 systema-*

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 *homo sapiens* sich mit den Städten aufgebaut. Von ihnen aus beherrscht er auch „Land, Meer und den 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.

---

*tisch es beherrschenden rationalen Wissenschaft ist das unerhört Neue. Eine unendliche Welt, hier ein Welt von Idealitäten, ist konzipiert als eine solche, deren Objekte nicht einzelweise 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“).*

## 5. Kapitel

### Weltliche Religion: Seele, Person und Präambel-Volk

#### 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

- (1) den naturnahen Geisterglauben von der beseelten Welt,
- (2) den ländlichen Stammes- und Volksglauben,
- (3) die Philosophie der griechisch-römischen Antike der Städte,
- (4) das christliche europäische Mittelalter von Kirche und Reich und
- (5) die Neuzeit der westlichen Staaten, die Aufklärung und die absoluten Menschenrechte oder als die
- (6) 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 Hauptreligion 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?<sup>243</sup> 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 handelte es sich um die Verfasstheit eines Volkes oder auch der Menschheit, die der vernünft-

---

<sup>243</sup> Siehe auch Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, 108 ff. („Seelen- und Vernunftlehren: antike vorchristliche Zivilreligion und ihre Rezeption“).

tige Präambel-Mensch sich zwar selbst schafft. Aber durch die Grundelemente seiner „Verfasstheit“ wiederum gewinnen 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 Untereinheiten mit eigenen Motivationen und Ansprüchen. Dabei scheint auch der „heilige Bund“ eine Grundstruktur des Menschen zu beinhalten, 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.<sup>244</sup> 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 zudem auf das „Menschenbild“ zu richten, das Konnotationen wie Gottesbild und Weltbild asso-

---

<sup>244</sup> Ausführlicher: Montenbruck, *Zivilreligion II*, 2011, Kap. 3, V. („Rückblick: Säkulare Elemente der Versöhnung“).



ziiert. Dabei stellt das westliche Menschenbild gegenüber der Menschenwürde noch einen eigenständigen Begriff dar.

Angeboten wird eine sinnvolle Art eines dreifaltigen Menschenbildes. Danach ist zunächst zu trennen. Es besteht ein normatives Menschenbild, so wie der Mensch sein solle, ein idealtypisches, also das eines zur Normbefolgung fähigen und willigen Menschen sowie ein in einem anthropologischen Sinne realtypisches Menschenbild.<sup>245</sup> Alle drei Sichtweisen des Menschen sind auf der Ebene der Zivilisationstheorie zunächst analytisch zu unterscheiden. Aber danach sind sie doch auch „irgendwie“ zu harmonisieren und sei es auch nur, um mit ihrer Hilfe „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 berücksichtigen sowie die sozialrealen Auswirkungen einer Entscheidung.<sup>246</sup>

Das jeweilige Menschenbild hat das politische Staatswesen mitzubeachten, 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“ begreift.<sup>247</sup>

Aus demokratischer Sicht existiert neben der „Menschenwürde“ insbesondere für das deutsche Verfassungsrecht noch der verfas-

---

<sup>245</sup> Zöllner, Menschenbild, 1996, 123 ff., 128 ff.; Mayer-Maly, Rechtsphilosophie, 2001, 40; Bydlinski, Menschenbild, 1999, 119 ff.

<sup>246</sup> 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“. (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“).

<sup>247</sup> Montenbruck, Zivilisation, 2010, 52 ff.

sungsrechtliche 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 deutschen<sup>248</sup> 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 „menschenswürdigen“ 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 treffen, die der Menschenwürde in ihrem ersten „Titel“ einen ebenso herausgehobenen Platz zubilligt.

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 Europas<sup>249</sup>. *Baruzzi*<sup>250</sup> stellt das „europäische Menschenbild“ neben dasjenige des deutschen Grundgesetzes. *Häberle* zeigt in seiner Schrift zum Menschenbild im Verfassungsstaat die Verwandtschaft zum „Welt-

---

<sup>248</sup> Häberle, Menschenbild, 1988, 6.

<sup>249</sup> Kasper, Menschenbild, 1996, 465 ff.

<sup>250</sup> Baruzzi, Menschenbild, 1979.

bild“, „Gottesbild“ und „Volksbild“ auf und öffnet etwa das Volksbild zum multi-ethnischen funktionalen mit Minderheitenschutz<sup>251</sup>. *Brugger* spricht passend übernational vom „Menschenbild der Menschenrechte“.<sup>252</sup>

Dieses Menschenbild der Menschenrechte beinhaltet immer auch die Pflicht, allen anderen Menschen ebenfalls die „Menschenwürde“ sowie den Anspruch auf „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ zuzuerkennen. Dadurch ist dann auch deren nationalen menschlichen Gemeinschaften der Weg zu „Demokratie und Rechtstaatlichkeit“ eröffnet, und auf der Welt herrschen „Frieden“ und „Gerechtigkeit“ (im Sinne des Art. 1 II GG).

Ein derartiges „Menschenbild der Menschenrechte und der Menschenpflichten“ steht danach in der säkularen Welt in einer Reihe mit Gottes- oder Volksbildern. Letztbegründende Menschenbilder stellen zwar aus religiöser Sicht ketzerische Götzenbilder dar. Als Vorstufe zur und Abglanz von der Gottesidee betrachtet und aus einer göttlichen Vernunft (logos) abgeleitet, an der der Mensch teil hat, beschreiben sie aber den christlichen Gläubigen.

Fortgeführt ist das hochmittelalterliche Vernunftdenken dann im Naturrechtsdenken, das auf die Dignitas des Menschen abstellt. So erklärt der protestantische brandenburgische Natur- und Völkerrechtler *Pufendorf* (1632-1694), der die Schrecken und Folgen des Dreißigjährigen Krieges in Kontinentaleuropa erlebt hat:

„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.“<sup>253</sup>

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 libera-

---

<sup>251</sup> Häberle, Menschenbild, 1988, 10 f., 19 ff.

<sup>252</sup> Brugger, Menschenbild, 1999, 74 ff.; siehe auch: Hofmann, Perspektiven, 1995, 51 ff.

<sup>253</sup> Pufendorf zur „Dignitatio“: Pufendorf, *jure naturae*, 1998, II, Kap. 1, § 5. Dazu: Wesel, *Geschichte*, 2006, Rn. 249.

len und rational-kalkulierenden „homo oeconomicus“ dar. Sein soziales Gegenstück bildet der sozialisierte „homo sociologicus“. Varianten bieten der von *Schünemann*<sup>254</sup> 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.

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 Genen<sup>255</sup>) tradieren die Menschen in ihren kulturellen Lebensräumen (lies: humanen Biotopen) mithilfe ihrer „gen-analogen“ 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.<sup>256</sup> Schon diese Deutung belegt im Übrigen, wie einfach der heutige Mensch „sich selbst“ eigentlich entwickelt haben könnte, als er sich etwa seit 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 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 Re-

---

<sup>254</sup> Schünemann, Menschenbild, 2002, 3 ff.

<sup>255</sup> 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.

<sup>256</sup> Dazu und zum folgenden mit weiteren Nachweisen: Montenbruck, Zivilisation, 2010, 257 ff., Rn. 669 ff., hier jedoch weitergeführt.

geln, 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 könnten etwa die Vertreter der Korrespondenztheorie<sup>257</sup> argumentieren, die nach Parallelen zwischen dem normativen philosophischen Freiheits-Idealismus und dem seinsbestimmten Naturalismus suchen. Oder aber die Natur selbst hat dem homo sapiens und seinen Vorfahren diese Freiheit selbst eingeräumt, aber nur Schritt um Schritt mit der Entwicklung von eigenen Normen, also der binnen-humanen „Selbstorganisation“, so heute vor allem der soziobiologische 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.

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 „Ur-

---

<sup>257</sup> 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.

müttern“ 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 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.

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 die Auseinandersetzung mit ihm. Es entsteht auf diese Weise eine Art von sozial-ethischem Über-Ich, das 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.

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 ein 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 be-

deutet für den Menschen eine größere „Freiheit“. Wer die Freiheit verehrt, heiligt mittelbar zugleich auch die Idee der Komplexität. Sobald er die Vernunft als den sinnvollen Umgang mit der Freiheit mit vergöttert, dann 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 und 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.

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.<sup>258</sup>

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

---

<sup>258</sup> 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.

mir, so ich Dir“ oder der Satz „Jedem das Seine und niemandem einen Schaden“ könnten danach nicht überzeugend aufgestellt werden.

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.

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)<sup>259</sup>. 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

---

<sup>259</sup> Siehe etwa: Arrow, Choice, 1973, 242; zudem auch: Arrow, Choice, 1984, 311.



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.

Ebenso bleibt aber auch das Gegenelement 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

- (1) um Sozialpflichten gegenüber der jeweiligen Sozialisation,
- (2) 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
- (3) 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 zumindest 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.

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 soweit 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 die Menschen und Gemeinschaften von Menschen 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.

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 auch 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.

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 heiligende 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 Selbstzweifel mit einschließt.

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 wenigen Schlaglichtern ein zivilisatorisches Menschenbild abzustecken, das auch die Demokratie und die Menschenrechte mit umfasst.

### **3. Sprachlicher Geist- und 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. Diese ist der Grundansatz des Ordinary Language Philosophien, die im Einzelnen gar 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.<sup>260</sup>

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.

Vom einzelnen Menschen aus und mit den Begriffen der westlichen Grammatiken gelesen lautet die Kette dann:

(1) ich, als egoistischer, sowohl autonomer als auch autarker, weil existenzbezogener Ich-Geist, der über die „Würde“ verfügt,

(2) du, als dialogischer intersubjektiver Ich- und Du-Geist der Paare und der primären Nächsten, womit unter anderem „die Freiheit der Anderen“ bedacht und empathisch mit ihnen „gefühlt“ wird,

(3) er, sie, es als geschlechtsbezogener oder aber auch 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,<sup>261</sup>

---

<sup>260</sup> Siehe dazu die Zusammenfassung und Fortführung der vor allem angloamerikanische 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 in Rahmen der politischen Philosophie.

<sup>261</sup> 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.

(4) wir, als demokratisch-kollektiver Wir-Geist, die Allgemeinheit, die Öffentlichkeit oder auch das sich eine demokratische Verfassung gebende Volk,

(5) ihr, als ausgesonderte Gruppe meist als Nachbarschaftsgemeinschaft, mit der aber der Dialog unter Gleichen, vor allem mit der eigenen Wir-Gruppen möglich und üblich ist, sowie etwa internationale Verträge geschlossen werden, die dann zur Bildung einer Meta-Wir-Gemeinschaft führen können, sowie am Ende:

(6) 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 auch von Aktionen, die bei Menschen oder auch allgemein bei Lebewesen die Frage nach ihrer Subjektstellung ausblenden oder verneinen.

Bedeutsam ist, dass alle Personen auch passiv, also insgesamt als handelnde und als 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 nahe legen, offenbar fähig, ständig in allen aufgezeigten Kategorien zu denken. Ebenso ist er offenbar auch grundsätzlich fähig, die Grammatiken anderer Sprachkulturen, zumindest als Fremder, zu erlernen. Mit der Kunstsprache der Mathematik eröffnet er sich ferner symbolische Denkwelten, die er mit seinen Sinnen teilweise überhaupt nicht mehr nachvollziehen kann. Hinzu treten die nonverbalen, emotionalen Sinnessprachen der so genannten „Schönen Künste“. Die Gesamtheit der Grammatiken aller existenter Sprachen und aller Arten von Kunstsprachen spiegeln also im Groben 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 steht 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 zur animistischen Vorstellung eines ganzheitlichen Weltgeistes ebenso auf, wie auch der christliche Glaubensteil eines allumfassenden „Heiligen Geistes“ eine naturwissenschaftliche Gestalt erhält.

Diese im Kern postmoderne systemische Sicht nähert sich erkennbar dem religiösen prähistorischen, dem vorschriftlichen Animismus an, der die halbnomadischen Sammler-, Jäger und Fischeresellschaften beherrscht hat und den sie in passender Weise gepflegt haben. Auch er gehört zur realen Tradition und der europäischen Schriftgeschichte.

## **II. Sichtweisen des *Augustinus* und des *Plato* als Deutungen und als Geistesströmungen**

### **1. Dreifaltigkeitsdeutungen des *Augustinus* und des *Plato***

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 bilden. Aus heutiger Sicht erscheinen sie als Doppelung der realen Welt.<sup>262</sup> Vermutlich zumeist in Verbindung mit einem auf 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 einen Gott, zumindest Götter voraus. Die Imago-Dei-Idee reicht dabei weit zurück. Sie bestimmt aus vorderasiatischer Sicht etwa auch schon das Bild des ägyptischen Pharaos. Wesentlich ist also nur noch zweierlei: zunächst die Transformation zur jüdisch-völkische Idee vom Volke der Kinder Gottes im alten Testament. Danach musste die Universalisierung der Göttlichkeit des Menschen erfolgen, als das christliche Bild von der Seele eines jeden Menschen. Es dürfte zugleich auch dem vorchristlich-antiken hellenistischen Seelenmodell, vor allem des *Plato*<sup>263</sup>, 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 Halb Gott 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 enzyklopädischer Überblick:<sup>264</sup> „*Augustinus* († 430) widmet in seinem Hauptwerk „*De trinitate*“ (Über die Dreifaltigkeit) der Gottebenbildlichkeit besondere Beachtung. Für ihn ist der Mensch Ebenbild Gottes in

---

<sup>262</sup> Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, 84 ff. („Religion, Geistseele und Naturrecht“).

<sup>263</sup> Ausführlicher: Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, 108 ff.

<sup>264</sup> Wikipedia, „Gottebenbildlichkeit“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Gottebenbildlichkeit>), Stand: Dez. 2012. Zudem: Augustinus, *De Trinitate*, 1935, 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.

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*

dilectio (Liebe), Heiliger Geist.“

Aus weltlicher Sicht gelesen, symbolisiert die Allwissenheit und wohl auch die Weisheit der Alten das Bild vom Gottvater. Der aktive Sohn benötigt und idealisiert folglich die eher praktische Erkenntnis. Die emphatische Liebe, die als Nächstenliebe ein vermutlich zugleich 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 weiter<sup>265</sup>:

„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 höchster 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.“

---

<sup>265</sup> Wikipedia, „Gottebenbildlichkeit“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Gottebenbildlichkeit>), Stand: Januar 2012.



Den unmittelbaren Vergleich mit *Platons* dreiteiliger Seelenlehre zieht *Augustinus* zwar nicht, aber er spricht aber in anderem Zusammenhang vom „edlen *Plato*“.<sup>266</sup> Die Notwendigkeit des Christentums zur Dreifaltigkeit stammt aus der Bibel. Mit philosophischen Mitteln lässt sich die Logik umreißen. Einerseits entspringt die Dreifaltigkeit offenbar aus der zwangsläufigen Bipolarität von Gott und Schöpfung, der religiösen Trennung von 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 dennoch, nunmehr auch anthropologisch betrachtet, mit einer 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 die Idee der Nächstenliebe erstreckte sich diese Liebe dann auf diejenigen Menschen, die Jesus nachfolgten und die den Gottvater als den ihren anerkannten und damit zu seinen Kinder 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, eher als Barmherzigkeit oder Gnade.

Wie auch immer zu deuten, die Eigenständigkeit der christlichen Trinität, deren Monotheismus auch mehr auf die Dreieinigkeit, denn auf die Dreifaltigkeit setzen muss, verfügt also über einen eigenständigen Hintergrund. Dennoch ist zu versuchen, diese wirkungsmächtige Idee einmal neben die Dreiteilung der Idee von der Seele bei *Plato* zu legen und sie mit derjenigen des *Augustinus* zu vergleichen.

---

<sup>266</sup> Wikipedia, „Gottebenbildlichkeit“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Gottebenbildlichkeit>), Stand: Dez. 2012. Zudem: Augustinus, *De Trinitate*, 1935, XII, 15 (bezüglich dessen „Wiedererinnerungs- und Erleuchtungslehre“).

In jeder „Bewegung“, und zwar der Gestirne ebenso wie der Pflanzen und Tiere, sieht *Plato* ein Zeugnis für ihre „Beseeltheit“. Insofern erkennt auch er eine Art von heiligem Weltgeist und knüpft somit an ein Grundelement des naturnahen Animismus auf. Die Seelenidee überwölbt und dominiert auch weiterhin im Sinne des Animismus den Körper, das Gefühl und den Verstand des Menschen.

Insofern unterscheidet *Plato* 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. Letztere bildet die „Vernunftperson“<sup>267</sup>.

Die bekannte weltliche Trinität von „Körper“(-Seele), „Gefühl“(-Seele) und „Vernunft“(-Seele) des Menschen arbeitet *Plato* 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 etc. 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 *Plato* zeigt zumindest, dass ähnliche Aufgaben ähnliche Lösungen erfordern.

---

<sup>267</sup> Platon, *Timaios* (Zekl), 1992, 30a – b, 34b – 37c. Siehe auch: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Kap. 5, I. („Platonismus – Beseeltheit aller Bewegungen, Vernunftseele als Person“).

## 2. Christlicher Bezug zu „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“

Die Analogie von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ zur christlichen und zur säkularen Dreifaltigkeit<sup>268</sup> besteht offenbar:

(1) in der irdischen, aber säkular-heiligen Liberalität des aktiven und in seiner Entscheidung freien Menschen (als weltliche Idee des Sohnes),

(2) in der vor allem fairen staatlichen Gesellschaft mit einem Gewaltmonopol, die durch allgemeingültige Gesetze regiert wird (als säkularisierter gerechter Gottvater) sowie

(3) 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 sozialetisches Minimum. Sozialpsychologisch gelesen hält sie zudem die Empathie und Sympathie zusammen, die zur fürsorgenden Solidarität in Notfällen führt (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 heiligen 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 ebenso ihre zwangsläufig entstehenden Neben-

---

<sup>268</sup> Dazu aus der Sicht der Rechtsphilosophie: Pawlowski, Schutz, 2000, 9 ff., 21, die Dreizahl der Grundwerte entspringe der französischen Revolution und der christlichen Tradition der göttlichen *Trinität*: „Freiheit (Sohn), Gleichheit (Vater) und Brüderlichkeit (Heiliger Geist)“.

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 Verselbständigung 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 Urmensch 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, an Prinzipien, an Ethiken, aber wiederum stets an solchen Modellen, die auch die „ewige“ Natur selbst als eigene kennt.

Der Rückgriff des Westens auf die „Natur“, sei es etwa als „Natturrecht“ oder sei es 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.“<sup>269</sup>

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 wesentlichen 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 von weisem Gottvater und kenntnisreichem Gottessohn, dann war der nach-

---

<sup>269</sup> Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 473d, Wikipedia, „Philosophenherrschaft“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Philosophenherrschaft>), Stand: Dez. 2012.

folgende 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 auch deren politische Rolle als nunmehr säkulare, rituelle Formel übernehmen.

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, deren 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 Förderalisierung helfen dabei. Um allerdings ein Philosoph zu werden, muss und musste der Demokrat vier Voraussetzungen erfüllen, die in der Realität miteinander aufs Engste Verbunden 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 Präambelvolkes müssen und werden dabei auch mithilfe dieser Grundregeln die Konfliktfälle des Alltags zu verstehen und zu lösen versuchen.

### **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, 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 das Volk sein Tun ver-antworten, sieht sich allerdings auch in einer doppelten höheren Rechtsfertigungspflicht, und zwar vor Gott<sup>270</sup> und, sprachlich gleichrangig, vor den Menschen. Für diejenigen, die nicht an einen Gott glauben, bleibt damit der Bezug auf die Humanität. Aber auch wer an einen Gott glaubt, muss dulden, dass

---

<sup>270</sup> 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 Hoffnung, dass die Möglichkeiten Gottes über die Grenzen dieser Welt hinausreichen, ermutigen.“). „Jenseits“ der menschlichen Freiheit in System und Natur regiert also die „Möglichkeit Gottes“.



offenbar nicht alternativ, sondern stets kumulativ die Verantwortung gegenüber den Menschen besteht.<sup>271</sup>

Zusätzlich treten in der Präambel im Übrigen auch die deutschen Bundesländer als eigene Rechtspersonen auf.<sup>272</sup> Das Volk sieht sich also zugleich als Kollektiv, das sich aus staatsähnlichen Bundesländern zusammensetzt. Die Idee des Bundes bestimmt daher auch insofern die deutsche Staatsform. Auch der Beitritt zu größeren Bündnissen, wie der EU oder den Vereinten Nationen, sind in der Grundidee des Föderalismus mit angelegt.

Zu betonen sind noch einmal das Wort vom „tiefen Glauben an diese Grundfreiheiten“ und der Satzteil „vom gleichen Geist be-seelt“. Ähnliche Grundbekenntnisse enthalten etwa auch die Präambeln der Europäischen Menschenrechtskonvention von 1953 und der künftigen Grundrechtecharta der Europäischen Union. In der Präambel<sup>273</sup> der Grundrechtecharta treten die „Völker“ zu-

---

<sup>271</sup> Aus der „Verantwortung vor Gott“ soll sich jedenfalls keine antiatheistische oder sogar pro-christliche Auslegungsmaxime für das Grundgesetz ergeben: Starck, in: Mangoldt/Klein/Starck, GG, 2010, Präambel, Rn. 36; Kunig, in: Münch, I./Kunig, GG, 2012, Präambel, Rn. 16; Dreier, in: Dreier, H., GG, 2004, 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“.

<sup>272</sup> Allerdings haben die Länder die „Einheit und Freiheit“ nur „vollendet“ und sich somit nicht frei die Verfassung gegeben: Huber, in: Sachs, GG, 2009, Präambel, Rn. 29; Starck, in: Mangoldt/Klein/Starck, GG, 2010, Präambel, Rn. 20. Es bleibt zudem auch 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.

<sup>273</sup> Dazu, dass die meisten Verfassungen auf der Welt mit Präambeln beginnen, siehe: Stern/Tettinger, in: Tettinger, Gemeinschaftskommentar,

nächst 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 aber insgesamt, und 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.

Nachdem sich das Volk als solches demokratisch aufstellt hat, „macht“ es sich ein Menschen-„Bild“.

Das moderne westliche Menschenbild, wie auch immer im Einzelnen zugeschnitten, entspringt dem Gedanken, dass der Mensch ein Vernunft-Subjekt sei, 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“. *Dürig*<sup>274</sup>, ein berühmter Nachkriegs-Kommentator, beschreibt die Menschenwürde im Sinne des Art. 1 des damals neuen deutschen Grundgesetzes dementsprechend mit den Worten:

„Die normative Aussage des objektiven Verfassungsrechts, dass die Würde des Menschen unantastbar ist, beinhaltet eine Wertaussage, der ihrerseits aber eine Aussage über eine Seinsgegebenheit zugrunde liegt. Diese Seinsgegebenheit Menschenwürde, die unabhängig in Zeit und Raum ist, und rechtlich verwirklicht werden soll, besteht in folgendem: Jeder Mensch ist Mensch kraft seines Geistes, der ihn abhebt von der ursprünglichen Natur und ihn aus eigener Entscheidung dazu befähigt, sich selbst und seine Umwelt zu gestalten.“

---

<sup>274</sup> Maunz/Dürig, GG, 2012, Art. 1, Rn. 17 f.

Das deutsche *Bundesverfassungsgericht*<sup>275</sup> erklärt (1977) dann allerdings auch:

„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“<sup>276</sup> zu sehen. Der Staat dürfe „den Menschen nicht zum bloßen Objekt des Staates machen oder ihn einer Behandlung aussetzen, die seine Subjektqualität prinzipiell in Frage stellt“<sup>277</sup>. Der Subjektstatus wiederum erhebt den Menschen zum Herrn<sup>278</sup> und erzwingt zugleich das Gegenprinzip des Objekts, etwa als „Sache“, dem gegenüber ein anderer Mensch oder der demokratische Staat die Herrenrolle eines Eigentümers einnehmen kann.

Im Jahre 2009 erläuterte das *Bundesverfassungsgericht* ausdrücklich eine zusätzliche kulturelle 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“<sup>279</sup>.

---

<sup>275</sup> BVerfGE 45, 187, 229.

<sup>276</sup> BVerfGE 30, 1, 2 (Leitsatz 6), siehe auch: 173, 214 (abweichendes Votum).

<sup>277</sup> BVerfGE 50, 166, 175; 45, 187, 228; 64, 261, 284.

<sup>278</sup> 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).

<sup>279</sup> 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.

Zugespitzt kann man überall dort, wo der Staat oder auch die Staaten als Gemeinschaft sich auf die Menschenwürde stützen (dignity of man), 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.

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*.<sup>280</sup> Ergänzt man sie um eine

---

<sup>280</sup> Kaufmann, A., *Theorie*, 1985, 15 ff.; Kaufmann, A., *Recht*, 1991.

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 der 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.

(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 Menschen 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 der humanen 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 auch
- (3) aus 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,<sup>281</sup> 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.

---

<sup>281</sup> 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.

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 alle 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 jeweils 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 Dachelement „Weltliche Religion: Seele, Person und Präambel-Volk“ umschrieben sein. Es folgt der Blick auf die Ethik.



### 3. Teilbuch

#### Westliche Ethiken:

#### Überblick und Auswahl

#### 6. Kapitel

#### Ethisches: Utilitarismus, einschließlich des Gerechtigkeitsutilitarismus

#### I. Utilitarismus und Idealismus der „Wirtschaft“, des „Rechts“ und der „Politik“

Die Ethik, so scheint es also, bildet den inhaltlichen Kern der westlichen Zivilreligion. Das vorletzte Kapitel ist deshalb solchen Ausführungen zur zivilen Ethik gewidmet, die noch nicht hinreichend angesprochen wurden. Einzuleiten ist es mit dem Zitat einer Einsicht, die *Augustinus* in seinem Werk „De trinitate“ bekundet hat:

„Wenn die Seele jetzt auf Glückseligkeit hofft, dann erinnert sie sich nicht eines verborgenen Glückes, sondern Gottes und der Normen der Gerechtigkeit.“<sup>282</sup>

Seele, Glück und Gerechtigkeit nennt *Augustinus* als Glieder einer einheitlichen Gedankenkette. Begreift man die Seele als das Innere des Menschen, so kann man das Glück als das Äußere verstehen, etwa also als die Vorteilen ansehen, die gesamte Umwelt bietet, die soziale ebenso wie die natürliche. Hintritt dann auch eine Art des objektiven Geistes oder auch Vernunft in der Form der Gerechtigkeit. Aber mit dieser Reihung steht die Idee der Seele des Menschen an erster Stelle. Sie hat sich also zu Bei-

---

<sup>282</sup> Augustinus, De Trinitate, 1935, XIV, 15. Kap. (dort als Überschrift), Offenbar existiert neben der dreifaltigen göttlichen Gerechtigkeit auch eine unwandelbare Gerechtigkeit der Normen selbst. So spricht Augustinus im Text von den „...Regeln jedoch in ihrer Unwandelbarkeit...“.

dem zu verhalten, um sie (zufälligen) Schicksal und den (ideellen) ethischen Prinzipien. Dazu muss die Seele entsprechende Strukturen entwickeln. Dazu wird sie innere Repräsentanzen aufbauen. Auf der kollektiven Ebenen der Kultur würde man von Symbolwelten sprechen, die zweierlei und gegensätzliche Erwartungen widerspiegeln und zu harmonisieren haben, das Unberechenbare, aus dem man seinen Nutzen zieht, und die normative Prinzipien, denen man sich aus Gründen der Klugheit unterwirft. Mit der Erinnerung an die geistesgeschichtliche Brücke, die von der (ewigen) christlichen Seelenidee zur Unantastbarkeit der Menschenwürde führt, ist diese Dreifaltigkeitslehre des Augustinus zu verlassen. Seele, Glück und Gerechtigkeit nennt er gemeinsam.

Den eigenen Kern der Ethik bildet, zumindest aus politisch-demokratischer Sicht, die eher formale (dritte) Idee der Gerechtigkeit.

Das große Sinngedäude der „Gerechtigkeit“, das einen wesentlichen Teil der Zivilreligion bildet, war schon an anderer Stelle zu umschreiben.<sup>283</sup> Denn als ethischer Kern des irdischen Rechtssystems bildet die Gerechtigkeit ein eigenständiges großes Subsystem der westlichen Zivilisation.

Aber damit ist die Idee der Gerechtigkeit auch schon westlich ummantelt und etwas verhüllt etwa von den Ideen des demokratischen Rechts und der persönlicher Freiheit, etwa derjenigen auf der Suche nach dem Glück. Die Idee der Gerechtigkeit erscheint dann nur noch als Teil des „minimalethischen Kerns“ des Rechts und vor allem als Teil der Verfassungen. Die Gerechtigkeit einmal absolut gesetzt, 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, als Almosenpflicht).

---

<sup>283</sup> Montenbruck, *Zivilreligion II*, 2011, Kap. 7, II., 4. („Dreifaltige Gerechtigkeit: individuelle, kollektive, fundamentale“), siehe auch: Kap. 8, II. („Rückblick und Ordnungsversuch der Gerechtigkeitselemente“).

Bestandteil der Gerechtigkeitsidee ist auch der negative Aspekt des Verzichts, der zur Anerkennung des Anderen führt. Der Andere ist ein anerkanntes (aktives) „Subsystem“, entweder ein Kollektiv oder ein Individuum. Politisch 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.

Die Idee Gerechtigkeit regiert also 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. Dennoch dürfte die Gerechtigkeit, so die These, den formalen Kern der jeweiligen kulturellen Identität einer Gemeinschaft bilden, ebenso wie sie den Nukleus der persönlichen Moral des einzelnen Menschen darstellt.

Zur Ethik, jedenfalls im weiteren Sinne, 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.

Die Ethiken der Abwägung und des Nutzens stellen sich in den Dienst allerdings nur schwer zu fassender Höchstzwecke wie des (liberalen) Glückes, des (solidarischen) Gemeinwohls, des (effektiven) Verfassungsstaates oder des (bio-sozialen) Lebens an sich. Damit erlangen vor allem die Techniken dieser Ethiken ein starkes Eigengewicht.

Herauszugreifen ist der Utilitarismus, der eigentlich nicht einmal auf einen bestimmten Zweck festgelegt ist. Doch die Leitidee des Utilitarismus prägt nicht nur einerseits vor allem den anglo-

amerikanischen Kulturkreis, sie wird andererseits auch von dessen starkem Liberalismus mitbestimmt. Hoch vereinfacht verfügt diese Leitidee dort über dasjenige Eigengewicht, welches die *kantsche* Moralität und *Hegels* Rechtsphilosophie für die deutsche Sicht besitzen oder die 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.

Der Utilitarismus selbst ist wie alle großen Begriffe vielschichtig. Zunächst einmal ist er wieder mit Wikipedia im Groben folgendermaßen zu umreißen:

„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:<sup>284</sup>

„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). Dabei ergibt

---

<sup>284</sup> Zur ökonomischen Theorie des Rechts, siehe zusammenfassend: Schäfer/Ott, Lehrbuch, 1986, 46 ff.; zudem: Lehmann, Recht, 1983, 27 ff. Als Einführung und zu den Problemen europäischer Juristen, aus der modernen Ökonomie, Nutzen für die Rechtswissenschaft zu ziehen, siehe: Schwintowski, Theorie, JZ 1998, 581 ff.

sich das allgemeine Glück aus der Aggregation des Glücks der einzelnen Individuen. Insofern ist der Utilitarismus eine hedonistische, beziehungsweise eudämonistische Ethik. Da mögliche Folgen und reale Wirkungen eine zentrale Stelle in der Beurteilung von Handlungen einnehmen, ist der Utilitarismus eine konsequentialistische Ethik.“

Diese Konsequenz führt zu einer strengen Logik, die in der Ökonomie in mathematische Formeln einmündet. Auch die politisch-ökonomische Entscheidungslehre des „rational choice“<sup>285</sup> zählt dazu. Alle Prognosen<sup>286</sup> sind derartig auf „Ziele“ ausgerichtet:

Zur Herkunft heißt es zu recht auch „Der utilitaristische Ansatz wurde vor allem durch *Jeremy Bentham* (1748–1832) und *John Stuart Mill* (1806–1873) systematisch entwickelt und auf konkrete Fragen angewandt.“<sup>287</sup>

Die historische Ausrichtung<sup>288</sup> bestand also darin, dem Absolutismus die bürgerliche Aufklärung entgegen zu setzen und dazu die (protestantischen) Händlerregeln des „Haushaltens“ zu verallgemeinern. Dabei zielte auch schon der „barocke“ französische Staats-Merkantilismus auf eine zumindest effiziente Wohlfahrtsmehring:

„*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 Französi-

---

<sup>285</sup> Dazu etwa: Adams, *Theorie*, 2004, u.a. 25 ff., 141 ff.

<sup>286</sup> 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.

<sup>287</sup> Siehe zudem: Bentham, *Introduction*, 1948, u.a. 170 f.; in diesem Sinne schon: Hutcheson, *Inquiry*, 1969, 164 ff.

Zudem: Mill, *Utilitarianism*, 1975, dem die Humboldtschen Ideen bei der Abfassung von „On Liberty“ möglicherweise als Vorlage gedient haben könnten, vgl.: Papageorgiou, *Sicherheit*, ARSP 76 (1990), 324 ff., u.a. 346; Übersicht bei: Brock, *Utilitarianism*, 1973, 241 ff.; Mitzenwei, *Rechtsverständnis*, 1988, u.a. 160 ff.; sowie (kommentierend): Joerden, *Ebenen*, ARSP 74 (1988), 307 ff., 328 ff.

<sup>288</sup> Köhler, W., *Geschichte*, 1979, insbes. 65 ff.; Baumann, *Zweckrationalität*, 1987, insbes. 191 ff.

schen 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 ... Mit ‚Nutzen‘ ist diejenige Eigenschaft einer Sache gemeint, wodurch sie zur Schaffung von Wohlergehen, Vorteil, Freude, Gutem oder Glück tendiert.“*

„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 Handlungsethik. Jeder „Akteur“, also auch der Staat, wird seine Handlungen an seinem Guten, also seiner Existenz und seiner Verfasstheit (Geist, Identität etc.) 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 kann.

Ausgeblendet bleiben, sobald man diesen Ansatz nicht nachdrücklich durch die allgemeinen Menschenrechte ergänzt, alle Menschen, die nicht handeln oder die nicht zielgerichtet agieren können, Kinder, Kranke, Alte. In den Gesellschaften des 19. Jahrhunderts gehörten zumindest faktisch etwa auch Frauen, Knechte und das fahrende Volk dazu. Der Akteur, der als Typus gemeint ist, ist also der „Freie“.

Zu versuchen ist, den Utilitarismus mit dem Idealismus zu verbinden. Einen Brückenschlag zeigt sich 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.

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 er ein vergeistigtes Modell, um die Wirklichkeit wenigstens schattenhaft zu erfassen. Auf diese Weise war es bei *Platon* den Philosophen möglich, das politische Gemeinwesen zu regieren.<sup>289</sup>

Die Ausrichtung an einem einzelnen Leitgedanken führt 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 die 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 Regeln graduell (in „Grauschattierungen“) abstimmen 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 diesem Ideal „nützlich“ sind. Als Ethik oder als Methode dazu dient ihm dann der „Utilitarismus“ mit seiner for-

---

<sup>289</sup> 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.

malen 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 Rechtszwang<sup>290</sup> zu üben.<sup>291</sup>

Umgebrochen auf den konkreten Einzelnen und dessen (fiktive) politische (Ich-)Freiheit heißt das, dass er „Opfer“ zu bringen hat.

---

<sup>290</sup> Vgl. auch: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 189 f., Rn. 462. 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, von derselben Grundart. Zum Postulat des öffentlichen Rechts bei Kant, siehe: Byrd/Hruschka, *Wille*, 2006, 141 ff., 159 ff.; Kant, *Metaphysik (AA)*, 1968, § 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.

<sup>291</sup> 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 (Cassirer)*, 1922, 228 f. 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 fort-dauernden 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, das 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 derer 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-Wohlnützlichkeitslehre. 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.

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.

Ihr verfassungspolitisches Fundament besitzt diese Lehre aus der vereinfachenden Sicht der Zivilreligion, die in den Demokratien immer an ihren Gläubigen ausgerichtet ist, im zivil-religiösen 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 der nationalen 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 der Markt) 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 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 freifairer 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.

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 (Leben, Leib, Freiheit, Vermögen, Ehre etc.), und zwar so, wie auch der Täter es als Rechtslaie 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.<sup>292</sup>

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 seinen Bürgern einen 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 die Stelle einzelner Rechtsakte, die eine gewählte Regierung innerhalb einer Legislaturperiode mit ihren Mehrheiten durchs Parlament bringt, wird sie auf das Eigengewicht von über Jahrzehnten 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 die Stelle der

---

<sup>292</sup> 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.

Akteure auf dem Markt, die dort ihren Vorteil suchen, setzt das Recht dann die entpersonalisierte Idee des „Vertrages“.

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 hochkommunikativen „Politik“. Der exekutive Staat wird von der Politik und dem Teilhabe-Denken geprägt. Er begreift sich vor allem als „Politikeinheit“.

Hinter allen drei Ansätzen steckt also eine Art von vorherrschendem Monismus. Seine Zivilreligion bildet jeweils eine „nationale Philosophie“ der Wirtschaft, des Rechts und der Politik. Denn, so war schon an anderer Stelle anzumerken, jede zumindest der großen nationalen Staatskulturen bedarf offenbar des Vorranges einer einzigen Leitidee. Drei oder mehr echte Leitideen lassen sich offenbar auf Dauer nicht ausbalancieren. Das schließt die Ausbildung von mehreren starken „Subkulturen“ mit anderen Binnen-Leitideen ein; sie balancieren die Hauptkultur aus.

So beschränkt etwa auch das *Bundesverfassungsgericht*<sup>293</sup> sich nicht auf die Leitidee des Schuldprinzips, sondern fügt zusätzlich Gefährlichkeitserwägungen hinzu, die es mit dem Verhältnismäßigkeitsprinzip verbindet. Mit folgenden Worten äußert es sich zur lebenslange Strafe:

„Der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit gebietet – bei Androhung von Freiheitsstrafe auch im Hinblick auf die Gewährleistung der Freiheit der Person durch Art. 2 II 2 GG (...) –, dass eine Strafnorm dem Schutz anderer oder der Allgemeinheit dient.“

Für das Eigenleben jeder pluralistischen offenen Gesellschaft erweisen sich komplementäre Ideen als unabdingbar. Anderenfalls würde ein Staats-Fundamentalismus entstehen. Dabei spiegeln die großen nationalen Subkulturen häufig, 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. Ander-

---

<sup>293</sup> 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.

seits 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 ihrer höheren Ebene zu vereinen.

Aber auch 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,<sup>294</sup> erweist sich also auch aus dieser supranationalen Sicht, kurz der der Menschenrechte, berechtigt. Den Oberbegriff bildet dann die „Kulturphilosophie“, und zwar vor allem die Kultur im Sinne der „Zivilisation“.

Die „Rechtsphilosophie“ muss sich dann zum einen das Feld mit der (materialistischen) „Wirtschaftsphilosophie“ teilen. Auch der „Philosophie der Gesellschaft und derjenigen der (Staats-) Politik“ muss sie ihren Drittel-Platz einräumen. 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 Kul-

---

<sup>294</sup> Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, 69 ff.

turwissenschaft“ 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.

Die Nützlichkeitslehre vermag nicht nur, jedem politischen Idealismus zu dienen. Zugleich ist auch zu bedenken, dass sie die Brücke zur Soziobiologie liefert. Das Stichwort „survival of the fittest“ greift den Utilitarismus auf. Vermutlich hat der frühe Utilitarismus – umgekehrt – sogar auch erst den Weg zur Evolutionsbiologie eröffnet.

Die Geistesströmung des Utilitarismus war zudem bereits ansatzweise mit der mathematisch angelegten politisch-wirtschaftlichen „Spieltheorie“ zu belegen. Mit deren Hilfe ließ sich beim typisch angloamerikanischen Fall-Modell-Denken das Gefangendilemma lösen, das es mit möglichst vielen Vorteils-punkten abzuschließen galt. Dabei hat sich eben die Strategie des „Tit for tat“ (lateinisch *do ut des*, ich gebe, damit du gibst) als überlegen erwiesen. Die Soziobiologie hat diesen Ansatz als das Kooperationsprinzip der Evolution übernommen. Auch an dieser Stelle hat sich also ein wirtschaftliches Prinzip der Gewinn-Maximierung als sinnvolles Erklärungsmuster für die Evolutionstheorie erweisen.

Der Utilitarismus und seine Ausgestaltung als Gerechtigkeitsutilitarismus sind dabei unter anderem anhand einer Reihe von Schritten aufzuzeigen, die zugleich auch die deutsche Rezeption dieser Ideen belegen. Denn selbstverständlich ist die deutsche Sicht pluralistisch und nicht nur auf einen mächtigen Rechtsstaatsidealismus hin ausgelegt, den dann überdies auch noch die Überidee der Menschenwürde und der Rechtsgedanke abfedert, dass jeder einzelne Mensch ein „Rechtssubjekt“ ist.

## II. Klassischer Utilitarismus: *Benthams* Gemeinwohl und Ethik

*Benthams* Hauptthese lautet ein wenig anders gefasst, gerecht sei die Verfassung einer Gesellschaft,<sup>295</sup> wenn sie die Summe des Glücks ihrer Mitglieder maximiere („das größte Glück der größtmöglichen Zahl“): summum bonum. Einige der Mitglieder, aber möglichst wenige, müssen also ein Unglück erleiden. Wer die Welt als verbesserungswürdig ansieht, also wie *Bentham* die Realität des Absolutismus des 18. Jahrhunderts wahrnimmt, hat mit diesem Satz also ein ethisches Prinzip zur Hand, dass auf ständige konkrete Verbesserungen ausgerichtet ist. In der demokratischen Gegenwart drohen aber die Gefahren des Missbrauchs.

Denn hinter diesem Satz verbirgt sich auch 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.

Dass eine bereits demokratische Gemeinschaft sich am Gemeinwohl<sup>296</sup> seiner Mitglieder auszurichten habe, 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*<sup>297</sup>, wenn er sich zu Recht

---

<sup>295</sup> Zur Trennung von Gesellschaft und Staat, vgl.: Böckenförde, Bedeutung, 1976, 395 ff.

<sup>296</sup> 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.

<sup>297</sup> Lampe, Menschenbild, ARSP Beiheft 22 (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 hat einen stark funktionalistischen Charakter. Wer bestimmt, was der Allgemeinheit dient, bestimmt das Gemeinwohl.



auf *Cicero*<sup>298</sup>, *Thomas von Aquin*<sup>299</sup> und *Rousseau*<sup>300</sup> bezieht. In der deutschen Verfassung findet sich diese Aufgabe in Art. 38 I GG<sup>301</sup>, 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.<sup>302</sup>

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<sup>303</sup>:

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 konsens-orientierten Wahrheitsbegriff ausgewichen und die Beliebigkeit im Sinne der Existenz- und Machterhaltung propagiert.

---

<sup>298</sup> Cicero, *De legibus*, 2001, III, iii, 8.

<sup>299</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, 1953.

<sup>300</sup> Rousseau, *Gesellschaftsvertrag* (Brockard), 1996, Buch 2, Kap. III.

<sup>301</sup> Vgl.: Maunz/Dürig, GG, 2012, Art. 38, Rn. 9-12.

<sup>302</sup> Ausführlich zu den Begriffen Allgemeinheit, Volk und Öffentlichkeit: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 765 ff., Rn. 665.

<sup>303</sup> Herzog, R., *Gemeinwohl II*, 1974, Sp. 256 ff., Sp. 257; problematisiert auch von: Koslowski, *Gemeinwohl*, 1999, 3 ff.

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 Gemeinwohlinteressen<sup>304</sup>. 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 lauten: 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 sowie das Ansehen nach außen und innen, formelle Handlungsfreiheiten nach außen und innen, bis hin zum Gemeinschaftseigentum.

Mit *Koslowski* ist aus der Sicht der Kulturphilosophie überdies darauf hinzuweisen, dass alle kleineren wie übrigens auch supranationalen 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 Gemeinschaft<sup>305</sup>. Und der Staat hat im Sinne der (rechtsziologisch 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

---

<sup>304</sup> Dahl, *Dilemmata*, 1989, 98 ff.; auch dazu: *Koslowski, Gemeinwohl*, 1999, 2 ff.

<sup>305</sup> *Koslowski, Gemeinwohl*, 1999, 5.

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,<sup>306</sup> 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. 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 die ausgleichenden Tugenden, die Handlungen als gut kennzeichnen: Man hat weise und gerecht, maßvoll und tapfer, großzügig und klug zu handeln.<sup>307</sup>

Die Gemeinwohlidee ist ihrerseits bereits im „Sozialwesen Mensch“ angelegt. Die biologische Notwendigkeit ergibt sich schon aus den zwei Elementen: der Fortpflanzung oder Zweigeschlechtlichkeit und der Hilfsbedürftigkeit des Kindes, also den Brutpflegepflichten<sup>308</sup>. 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 hat, sondern dass es in der Not und vor allem in Kriegen sich selbst den höheren Aufgaben der Gemeinschaft zu opfern hat.

---

<sup>306</sup> Dazu: Koslowski, Gemeinwohl, 1999, 11 f.

<sup>307</sup> Aufgegriffen von: Kluxen, Normen, 1999, 17 ff., 18 ff.

<sup>308</sup> Kluxen, Normen, 1999, 17 ff., 22 f.

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.

Das zweite bereits beim Prinzip der Gegenseitigkeit aufgetretene Problem ist seine Offenheit. Es stellt sich die Frage, an welchem Ziel (*telos*) das Risiko, beziehungsweise der Nutzen sich auszurichten hat, anhand welchen „Gewichts“ die konkrete Abwägung statt zu finden 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 „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 dabei letztlich drei Höchstwerte: den Einzelnen, die Gesamtgemeinschaft und die systemgerechte Ordnung als solche.

Gegen den Utilitarismus als solchen wenden etwa *Hartmann*<sup>309</sup> und ähnlich auch *Höffe* aus der Sicht der Philosophie und an sich nicht zu Unrecht ein, es 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.<sup>310</sup> 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*<sup>311</sup> 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 setzt Ideale, Werte oder Prinzipien voraus. Er bietet derart betrachtet nur Methoden in der Art von mathematischen Gleichungen.

Doch ist mit *Höffe* noch einmal 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 mit berücksichtigen. Für diese muss man womöglich auf ein Gutteil des eigenen Glücks verzichten.<sup>312</sup> Dem klassischen Utilitarismus gilt als moralisch

---

<sup>309</sup> Hartmann, *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 und Mill bis weit in das 19. Jh. hinein vorgeherrscht. So etwa bei Marx/Engels, *Ideologie*, 1971, Abschn. Moral, Verkehr, Exploitationstheorie; Nietzsche, *Gut*, 1977, 563 ff., Nr. 225.

<sup>310</sup> Vgl.: *Mittenzwei*, *Rechtsverständnis*, 1988, 162, u. Hinw. auf: Höffe, *Sittlichkeit*, 1974, 1348 ff., 1351; Joerden, *Rechtsethik*, JZ 1982, 670 ff., 672 f.

<sup>311</sup> *Mittenzwei*, *Rechtsverständnis*, 1988, 162; *Kriele*, *Einführung*, 1990, 31 f.

Zum Verhältnis von Rechtsstaatlichkeit, materieller Gerechtigkeit und Gemeinwohl, siehe auch: *Kunig*, *Rechtsstaatsprinzip*, 1986, 333 ff.

<sup>312</sup> Höffe, *Rechtsprinzipien*, 1990, 155, u. Hinw. auf: *Mill*, *Utilitarianism*, 1975, 203 ff., 217 f., *Mill*, *Utilitarismus* (Birnbacher), 1976, 29.

gut, was für die Gesamtheit der Betroffenen gut ist.<sup>313</sup> Damit ist zumindest der klassische 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 Nützlichkeitsethik 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“.<sup>314</sup>

Auch wenn am idealen Ende das Glück aller auch das Glück eines jeden Einzelnen bedeutet, erreicht durch Gegenseitigkeit und Verallgemeinerbarkeit, geht es auf dem steinigen Weg dorthin im Zweifel doch nur um das Glück „möglichst vieler“, aber eben nicht aller. Doch 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.

Beim klassischen Utilitarismus handelt es sich deshalb vor allem um eine Sozialethik, eine Ethik aus dem Blickwinkel einer vagen Gemeinschaft der Freien. Die jeweilige Existenz der Gesellschaft, die ihre Identität etwa als Demokratie mit einschließt, bildet den Höchstwert, an dem sich alle Entscheidungen aller Akteure auszurichten haben.

Hingegen sind die Gerechtigkeitslehren, die im deutschsprachigen Raum zumeist mit dem Begriff Ethik verbunden werden, zumeist gedacht, Individualethiken. Die Idee der Gerechtigkeit im Sinne von Gleichheit, Gegenseitigkeit und sogar Barmherzigkeit betrifft das Verhältnis zwischen Einzelnen. Selbst das Verallge-

---

<sup>313</sup> Höffe, Rechtsprinzipien, 1990, 157.

<sup>314</sup> Mill, Utilitarianism, 1975, 30.

meinerungsprinzip richtet sich noch an den Einzelnen, 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.<sup>315</sup> Aber sobald man ihn 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 allerdings 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. 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“.

### III. Abwägung von Werten und „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, 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 Ge-

---

<sup>315</sup> Höffe, Rechtsprinzipien, 1990, 178, in Auseinandersetzung mit Mills Utilitarismus (203 ff.), sowie mit Blick auf: Bentham, Introduction, 1948.

sellschaft, 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 „Freiheitsgewinns durch Freiheitsverzicht“.

Überdies ist jeder einzelne Mensch, zumal innerhalb der demokratischen Zivilgesellschaft, in vielfacher Weise gezwungen, Güterabwägungen vorzunehmen (vgl. aus strafrechtlicher Sicht § 34 sowie §§ 35, 157, 193, 218 a StGB, §§ 228, 904 BGB). 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 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.<sup>316</sup> 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.

---

<sup>316</sup> Siehe statt vieler: Hirsch, in: LK-StGB, § 34, Rn. 78; Lenckner, in: Schönke/Schröder, StGB, 2010, § 34, Rn. 46, jeweils m.w.N.



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 Staatgesellschaft 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 Wertlehren 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 schwierig zu bestimmen, denn auch die Werte, die man gegeneinander abwägt, erweisen sich dann plötzlich als relativ. 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. Am Ende und bei streitigen Entscheidungen, beugt sich das deutsche Gericht dann doch dem größeren Nutzen für eine bestimmte Idee. 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 wäre die Entscheidung verfassungswidrig. Und je grenzwertiger die Entscheidung erscheint, desto sorgfältiger und umfassender muss das Gericht die Alternativen bedacht haben.

Aber es bleibt auch dabei, dass das deutsche Recht, 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“<sup>317</sup> ein. Das *Bundesverfassungsgericht* verlangt immer eine situationsabhängige Güterabwägung, die Abwägung „aller Umstände des Einzelfalles“.<sup>318</sup> Gemeint ist das Prinzip des „schonensten Ausgleichs“.<sup>319</sup>

Das entscheidende Dilemma einer jeden Sozialethik ist die Vorstufe des strafrechtlichen: Darf die Gemeinschaft einen Menschen opfern, um das Leben vieler zu retten?

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.<sup>320</sup>

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.<sup>321</sup>

Verwandt ist diese Frage zudem mit der nach der Rechtfertigung des Tyrannenmordes. Doch treten bei ihm notwehrähnliche Er-

---

<sup>317</sup> Münch, I./Kunig, GG, 2012, Vorbem. Art. 1-20, Rn. 47.

<sup>318</sup> So etwa schon: BVerfGE 30, 173 ff., 195 („Mephisto“); BVerfGE 35, 202 ff., 225 („Lebach“).

<sup>319</sup> BVerfGE 39, 1 ff., 43 (Fristenlösung), Münch, I./Kunig, GG, 2012, Vorbem. Art. 1-20, Rn. 47.

<sup>320</sup> 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, JuS 1987, 257 ff., 271.

<sup>321</sup> Vgl.: Roxin, Strafrecht AT, 2006, § 16, Rn. 30, m.w.N.

wägungen 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 Carneades“<sup>322</sup>: 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.<sup>323</sup> Es billigt ihm stattdessen einen Entschuldigungsgrund und damit Straffreiheit zu (§ 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.<sup>324</sup>

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 kommen wird und sich fremdnützig und mutmaßlich auch „rechtstreu“ verhalten wollte.

---

<sup>322</sup> Dazu: Küpper, Strafen, 2003, 53 ff., 67; Koriath, Brett, JA 1998, 250 ff.; Schild, Lehre, 1989, 146 ff.

<sup>323</sup> Vgl.: OGHSt 1, 321 ff.; 2, 117 ff.; sowie zusammenfassend: Küper, Grundfragen, 1979, 48, 121; zum „Weichenstellerfall“: Roxin, Strafrecht AT, 2006, § 16, Rn. 30, m.w.N.

<sup>324</sup> Siehe den Katzenkönig-Fall, BGHSt 35, 347 ff.; sowie: Hirsch, in: LK-StGB, Vor § 32, Rn. 212 ff.; Lenckner, in: Schönke/Schröder, StGB, 2010, Vorbem. §§ 32 ff., Rn. 115 ff.

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,<sup>325</sup> kommt zu einem „non liquet“. Es öffnet sich eine Art (straf-)„rechtsfreier Raum“<sup>326</sup>.

Generell aber 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 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<sup>327</sup> 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.

---

<sup>325</sup> 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, Funktion, 1995, 183 ff., Muñoz Conde, Putativnotwehr, 1995, 213 ff.

<sup>326</sup> Kaufmann, A., Raum, 1972, 327 ff.

<sup>327</sup> Hirsch, in: LK-StGB, § 34, Rn. 65; Lenckner, in: Schönke/Schröder, StGB, 2010, § 34, Rn. 23 f.

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).<sup>328</sup> 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.

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-Bekanntnisse dienen insofern vor allem der Aufgabe, einer beliebig missbrauchbaren reinen Zwecklehre entgegenzuwirken. Aus der Sicht des Utilitarismus beantworten die Präambeln die Frage nach der Art des „Glücks“. Sie klären des Ziels des „Nutzens“ und definieren das „Gemein-

---

<sup>328</sup> Lenckner, in: Schönke/Schröder, StGB, 2010, § 34, Rn. 28, unter Hinweis auf: OLG Düsseldorf VRS 30, 444 und OLG Schleswig VRS 30, 463.

wohl“ 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.

#### IV. Utilitarismus und das Übel der Strafe

Im Konkreten beweisen muss sich der Utilitarismus, wenn er nicht nur für das Glück möglichst vieler sorgt, sondern stattdessen die Zufügung von Übel begründen will. Den Modellfall bietet dafür die Rechtfertigung der Strafe.

Strafe ist nach *Bentham*<sup>329</sup> als und weil ein Übel überhaupt nur dann zuzulassen, wenn sie geeignet ist, ein größeres Übel zu vereiteln:<sup>330</sup>

„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

---

<sup>329</sup> Bentham, Prinzipien, 1960, 83.

<sup>330</sup> So ausdrücklich: Kargl, Friedenssicherung, ARSP 82 (1996), 485 ff. Dies sei das „Credo“ der teleologisch orientierten Aufklärungsphilosophie von Bentham über Beccaria bis Feuerbach, Lehrbuch, 1840, 37, und Liszt, Zweckgedanke, ZStW 3 (1883), 1 ff., 146.

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 andernfalls 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 diesen Ansatz ebenfalls wider. Dabei lehnt sie sich an die zivilisierende Seite des naturrechtlichen Gedankens der *terror poena* an.<sup>331</sup>

---

<sup>331</sup> 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.

*Bentham* schränkt aber auch ein, Strafen seien 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.<sup>332</sup> 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 Straf begründungen führen also im Groben zum selben Ergebnis.

*Hart*<sup>333</sup> und mit ihm auch die deutschen Strafrechtler *Schöneborn*<sup>334</sup> und *Burkhardt*<sup>335</sup> 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 vermutet. Über ein entsprechendes empirisches Wissen verfügten wir nicht, so dass ein Strafrecht mit Verantwortungsprinzip näher liege.<sup>336</sup>

---

<sup>332</sup> 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.

<sup>333</sup> Hart, Recht, 1971, 76 f.

<sup>334</sup> Schöneborn, Schuldprinzip, ZStW 88 (1976), 349 ff., 358.

<sup>335</sup> Burkhardt, Zweckmoment, GA 1976, 321 ff., 336 f.

<sup>336</sup> Roxin, Diskussion, 1979, 279 ff., 300; ähnlich: Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 201.



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 umhin kommen, 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 dann 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 Regelutilitarismus<sup>337</sup>.

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.<sup>338</sup> 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.

---

<sup>337</sup> 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.

<sup>338</sup> So versteht auch Joerden, § 34 Satz 2 StGB, GA 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 der allgemeine „sozialethische Wertungen“ die konkrete Güterabwägung umzustoßen vermögen.

Wird im Übrigen mit der öffentlichen Aburteilung von Verbrechen die Rechtstreue der Allgemeinheit bekräftigt, so kann sogar ihre allerdings seltene Begehung einen gesamtwirtschaftlichen oder einen 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 auch 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 Strukturgerechtigkeit 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.

Nachfolgend und zum Schluss ist eine bunte Auswahl einzelner Rechtsethiken zu umreißen, die zumeist auch den Utilitarismus mit einbeziehen.

## 7. Kapitel

### Besonderer Teil: Einige ausgewählte Ethiken

#### I. Einleitung zu einem Besonderen Teil

Die Lehren des „Gerechtigkeitsutilitarismus“, etwa von *Rawls* und *Trapp*, enthalten, wie im Übrigen auch die klassischen Gerechtigkeitslehren, jeweils eine Zusammensetzung von sozial-ethischen 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 entgegensetzen 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 vorstellen. Der zweite besteht darin, soweit möglich einen Überblick über das heutige, insbesondere deutschsprachige sozialetische 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) der Gerechtigkeitsutilitarismus von *Rawls* und *Trapp*,
- (2) *Baurmanns* großes Konzept der Zweckrationalität,
- (3) *Fikentschers* soziale Wirtschaftsethik,
- (4) *Weinbergers* rechtstheoretische Handlungsethik,
- (5) *Arthur Kaufmanns* Ansatz, wenigstens einen negativen Utilitarismus aus alten und gegenwärtigen Ethiken herauskristallisieren zu können,
- (6) *Jakobs*, „Vorüberlegungen“, die möglicherweise in eine Art „idealisierten Persönlichkeitsutilitarismus“ einmünden und zuletzt
- (7) zumindest einen kurzen Blick auf die rechtstheoretischen Anerkennungslehren im Geiste *Fichtes* und *Hegels* zu werfen.

## II. Gerechtigkeitsutilitarismus: *Rawls, Trapp*

Die Hauptgefahr, die 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 der Missbrauchsgefahr.

Daher liegt es nahe, den Utilitarismus mit dem Prinzip der Gleichheit eines jeden, besser noch dem der Verallgemeinerbarkeit abzustützen.<sup>339</sup>

Wer den Utilitarismus mit dem Prinzip der Verallgemeinerung verknüpft, bemüht sich um einen Brückenschlag zur herkömmli-

---

<sup>339</sup> 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, *Generalization*, 1961, 31; Baier, *Point*, 1974, 191 ff.

chen 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 Thesen<sup>340</sup>:

(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 offen stehen.“

In der von *Rawls* vorgeschlagenen strengen Form<sup>341</sup> lautet der zweite Grundsatz:

(2) „Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu regeln, dass sie sowohl

- a) dem am wenigsten Begünstigten die bestmöglichen Aussichten bringen, als auch
- b) mit Ämtern und Positionen verbunden sind, die allen gemäß der fairen Chancengleichheit offen stehen.“

*Rawls*<sup>342</sup> geht von einem fiktiven Urzustand aus und meint, die Partner würden sich in einem Sozialvertrag auf folgendes einigen:

---

<sup>340</sup> Rawls, *Theorie*, 1993, 81; siehe auch: Koller, *Rechtfertigung*, 1987, 4 ff., 19.

<sup>341</sup> Rawls, *Theorie*, 1993, 104; Koller, *Rechtfertigung*, 1987, 4 ff., 20.

<sup>342</sup> Rawls, *Theorie*, 1993, 336 f., zum Urzustand: 34 ff., 143 ff., zum Gesellschaftsvertrag 28 f., 33 f.; vgl. auch: Kliemt, H., *Zustimmungstheo-*

(1) auf zwei Grundsätze:

- gleiches Recht auf gleiche Grundfreiheiten und
- faire Chancengleichheit sowie

(2) auf zwei Vorränge:

- Vorrang der Freiheit
- 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.<sup>343</sup> Dazu gehöre auch die Anerkennung des Pluralismus ethischer Vorstellungen.<sup>344</sup>

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 „Markt“). Auf diesem kann jeder den gegenwärtig bestmöglichen Preis suchen, muss sich aber auch mit ihm abfinden.<sup>345</sup>

---

rien, 1980, 100; Jakobs, Stabilität, 1986, 30 ff.; sowie ausführlich: Koller, Theorien, 1986, 7 ff., 28, 33.

<sup>343</sup> Kargl, Friedenssicherung, ARSP 82 (1996), 485 ff., 495, u. Hinw. auf: Rawls, Theorie, 1993, 74 ff.

<sup>344</sup> Rawls, Theorie, 1993, 336 ff.

<sup>345</sup> 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,



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 dieses 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*<sup>346</sup> 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.<sup>347</sup>

*Kliemt* meint zwar, Versprechen oder Verträge fiktiver Personen würden trivialerweise nur fiktive Personen binden.<sup>348</sup> Aber schon *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

durch die – auf lange Sicht – die Aussichten des Schlechtergestellten verbessert werden können“ (Umverteilungsprinzip).

<sup>346</sup> 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).

<sup>347</sup> Kritisch, u.a. zur Legitimierung der Ungleichheit auch: Schapp, *Bemerkungen*, 1997, 159 ff., u.a. 176 f.

<sup>348</sup> So etwa: *Kliemt*, H., *Zustimmungstheorien*, 1980, 76 f.; zustimmend zitiert auch von: *Baurmann*, *Zweckrationalität*, 1987, 231 f.; ähnlich: *Dworkin*, *Bürgerrechte*, 1984, 252 ff.; zum Fiktionscharakter dieser Erwägung, siehe: *Weinberger*, *Konsens*, 1981, 147 ff., 151.

Zeiten des ausgehenden Mittelalters gegeben. Deren Kriegswirren haben zur Forderung nach Frieden, sei es als Gottes- oder später als allgemeinem 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.

Insofern ist der *rawlssche* Ansatz nicht besser und nicht schlechter als die klassischen individualethischen Gerechtigkeitslehren. Nur ist er realistischer als sie.

*Walzer*<sup>349</sup> beschäftigt sich innerhalb des Utilitarismus näher mit den Verteilungsregeln als 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

---

<sup>349</sup> Walzer, *Sphären*, 1992, vgl. insbes. 26 ff., 51 ff.

wird, weil sie bereits ein anderes besitzen. Denn dann könne Gleichheit, nunmehr begriffen als Abwesenheit von Herrschaft, in Herrschaft umschlagen. Die Vorstellung der Talion (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.

Wie das Strafen in die *rawlsschen* Gerechtigkeitsvorstellungen eingepasst werden kann, ist näher zu prüfen.

Das Strafen ist am besten als Bestandteil eines Systems „gleicher Grundfreiheiten“ anzusehen. Denn sie bedeuten den Entzug von Grundfreiheiten unter bestimmten Voraussetzungen. Entsprechend sind sie so zu gestalten, dass zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen. Selbst die Strafe muss also noch einen Vorteil für den Betroffenen darstellen, etwa im Sinne der Resozialisierung.

Doch kann Strafen nur dann Bestandteil des Systems der Grundfreiheiten sein, wenn es diese sichert oder vermehrt. Dann ist aber mit *Walzer* einzuwenden, dass es Schwierigkeiten bereiten wird, den Verzicht auf Zuteilung bestimmter Güter zu begründen. Mehr noch: Beim Strafen geht es um die Entziehung eines zuvor zuerkannten Gutes, der Freiheit im Sinne der Fortbewegungsfreiheit, der Nutzungsmöglichkeit sonstiger Freiheiten usw.

Einzuwenden ist auch, 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 ihre 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*<sup>350</sup> gleichfalls einen Gerechtigkeitsutilitarismus an, der es ebenfalls verdient, umfassender dargestellt zu werden.

Umfassend formuliert sei „Nutzenmaximierung“ das allgemeine Ziel.

Diese setze nicht den unhaltbaren psychologischen Hedonismus oder Endaimonismus voraus.<sup>351</sup> 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.

Diese Präferenzen träten insbesondere in den Prinzipien der „Verdienstberücksichtigung“ und der „Verteilungsgerechtigkeit“ zutage.<sup>352</sup> Solche Präferenzen, also Wünsche, Sehnsüchte, Neigungen, Abneigungen, Hoffnungen oder Enttäuschungen seien wenigstens prinzipiell der Erfahrung zugänglich. *Trapp*<sup>353</sup> verweist dabei ausdrücklich auf *Aristoteles*<sup>354</sup> und *Mill*<sup>355</sup> (samt der Diskussion um *Mills* Beweisversuch<sup>356</sup>).

---

<sup>350</sup> Trapp, Utilitarismus, 1988.

<sup>351</sup> Trapp, Utilitarismus, 1988, 313, u. Hinw. auf: Harsanyi, behavior, 1977, 29; Sowie: Sen, Choice, 1970, 98, Anm. 16.

<sup>352</sup> Trapp, Utilitarismus, 1988 311, im Original hervorgehoben.

<sup>353</sup> Trapp, Utilitarismus, 1988, 311.

<sup>354</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999, I 4 – 7, 1097 a – 1098 b.

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 Gegenargumente<sup>357</sup> fußen alle auf einem logischen Fehlverständnis oder einer viel zu engen Deutung<sup>358</sup> des Utilitarismus.

---

<sup>355</sup> Mill, *Utilitarianism*, 1975, 32 ff.

<sup>356</sup> 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.

<sup>357</sup> 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
    - 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

*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.<sup>359</sup> Insofern gebe es keinen konstanten Befriedigungsgrad. Dies sei insgesamt zwar ein subjektivistischer Ansatz. Doch habe er den Vorzug, dass er objektivistische Wertungsaspekte mit erfasse.<sup>360</sup>

*Trapp* unterstellt überdies, das „Verdienstparameter“ im Praktischen ergebe ein freies, für die Verantwortungsumschreibungen ausreichendes Handeln.<sup>361</sup>

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 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 an-

---

2.14 Der Einwand des Verzichts auf den „Schleier der Unwissenheit“ bei der Bestimmung des Begriffs einer moralischen Präferenzordnung

<sup>358</sup> Trapp, Utilitarismus, 312 - Hervorhebung im Original.

<sup>359</sup> Trapp, Utilitarismus, 1988, 313 f.

<sup>360</sup> Trapp, Utilitarismus, 1988, 323.

<sup>361</sup> Trapp, Utilitarismus, 1988, 430.



dere allgemein akzeptable Quellen für moralische Werte nicht gebe. Das gelte überdies für alle Lebewesen, die zu Präferenzverhalten fähig seien.<sup>362</sup>

Auch objektivistische Ethiken, wie etwa eine „evolutionäre Ethik“,<sup>363</sup> 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, als solcher möglicherweise gerechtfertigter 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.<sup>364</sup> Hierbei handelt es sich um die Kollision von Existenz und Existenz, also eine Gleichgewichtigkeit kollidierender Interessen beschränkt auf solche Existenz bedrohenden 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. Trotzdem kommt auch er damit nicht ohne die aus seinem Blickwinkel so schwerwiegende Zuladung der Metaphysik aus.

---

<sup>362</sup> Trapp, Utilitarismus, 1988, u.a. 337.

<sup>363</sup> Trapp, Utilitarismus, 1988, 310, u. Hinw. auf: Ruse, Sociobiology, 1979, Kap. 9, insbes. 199.

<sup>364</sup> Zu diesem Beispiel sowie insgesamt zu § 34 StGB, vgl. etwa: Wesels/Beulke, Strafrecht AT, 2011, Rn. 297 ff..

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.

### III. Baurmanns Zweckrationalität

*Baurmann*<sup>365</sup> versucht ebenfalls, den Utilitarismus neu zu formulieren und zudem 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.<sup>366</sup>

Unter Hinweis auf *Rorty*<sup>367</sup> 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,<sup>368</sup> die auch *Kant* aufgegriffen

---

<sup>365</sup> Baurmann, Zweckrationalität, 1987; vgl. auch: Baurmann, Folgenorientierung, 1981.

<sup>366</sup> Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 33 ff., 42 ff.

<sup>367</sup> Rorty, Spiegel, 1981, u.a. 45 f.

<sup>368</sup> Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 35.

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 ungebrochene Wirkung.<sup>369</sup> 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.<sup>370</sup> Doch führe gerade diese „epigonale“ Variante der Zwei-Welten-Lehre zu offensichtlichen, begrifflichen und theoretischen Schwierigkeiten.<sup>371</sup>

In der Tat wird derjenige, der sich wie *Welzel* mit der Frage beschäftigt, was denn die Handlung ist, deretwegen 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 beim Irrtum über die tatsächlichen Voraussetzungen eines Rechtfertigungsgrundes.<sup>372</sup> Das Problem, einerseits zwischen Sein und Sollen trennen zu müssen, es aber andererseits nicht stets und rein zu können, zeigt sich also auch hier.

---

<sup>369</sup> Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 46.

<sup>370</sup> Als Beispiel nennt er Hassemer, Einführung, 1990, 229 ff.

<sup>371</sup> U. Hinw. auf die Analyse der Widersprüche bei Hartmann und Welzel durch Pothast, Unzulänglichkeit, 1987, 315 ff.

<sup>372</sup> 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, 2006, § 8, Rn. 7 ff., 180 ff.

Aber auch in *Habermas* Theorie<sup>373</sup> 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 Handelnden. Insgesamt gebe es also drei Bereiche: den objektiven, den sozialen und den subjektiven.<sup>374</sup> Näher läge es dann allerdings, den Monismus aufzugeben und einen durchaus vertretbaren Drei-Welten-Ansatz zugrunde zu legen.

*Baurmann*<sup>375</sup> will stattdessen mit *Mackie*<sup>376</sup> 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.<sup>377</sup> 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.<sup>378</sup> 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

---

<sup>373</sup> Habermas, *Theorie*, 1981, Bd. 1, 129 ff., vgl. 126, 35, 105, 394, 434.

<sup>374</sup> Baurmann, *Zweckrationalität*, 1987, 142.

<sup>375</sup> Baurmann, *Zweckrationalität*, 1987, u.a. 17.

<sup>376</sup> Mackie, *Ethik*, 1983, 169.

<sup>377</sup> Baurmann, *Zweckrationalität*, 1987, 47 f.

<sup>378</sup> Baurmann, *Zweckrationalität*, 1987, 47, 71 ff., 89 ff.

*Wissenssituation ausnutzt oder ein durchschlagendes Mittel verwendet*“.<sup>379</sup> So gesehen sei der Mensch nur als Teil der empirischen Welt begreifbar.<sup>380</sup> Damit jedoch gesteht *Baurmann* ein, dass Menschen fähig sind, sich aufgrund ihres Wissens selbst zu leiten. Sie sind es, die Kenntnisse bewerten und umsetzen.

Auch sei die Autonomie einer Person mit dem Gedanken der Motivierbarkeit<sup>381</sup> 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“.<sup>382</sup> Insoweit seien auch therapeutische Modelle möglich, die nicht auf Manipulation hinausliefen.<sup>383</sup> So könne der Laie seine Entscheidung eventuell an Experten delegieren, die als seine Stellvertreter fungierten.<sup>384</sup> Dagegen stünden manipulative „durchschlagende Methoden“<sup>385</sup> (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 sei.<sup>386</sup> Verantwortlich sei die zurechnungsfähige Person, wenn sie im Rahmen interpersonalen Handelns zu einer Wiederholung oder Unterlassung des betreffenden Handlungstyps motivierbar sei.<sup>387</sup>

---

<sup>379</sup> Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 117.

<sup>380</sup> Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 127.

<sup>381</sup> Zum Begriff der Motivierbarkeit als einem eher deterministischen Ansatz, vgl.: Baurmann, Zweckrationalität, 1987, u.a. 133.

<sup>382</sup> Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 130.

<sup>383</sup> Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 133.

<sup>384</sup> Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 122.

<sup>385</sup> Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 133.

<sup>386</sup> Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 141.

<sup>387</sup> Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 141.

*Baurmann*<sup>388</sup> 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*<sup>389</sup>, Ungerechtigkeit bestehe einfach in Ungleichheiten, die nicht jedermann 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, Verteilungsmaximen und Fairnesspostulaten“ zu ergänzen.<sup>390</sup> *Hart* sei dagegen nicht von einer Verbindung, sondern nur von einer Konkurrenz von Gerechtigkeit und Nützlichkeits erwägungen ausgegangen.<sup>391</sup> 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.<sup>392</sup>

*Baurmann* kritisiert, *Harts* Überlegungen ergänzten und überlagerten den Utilitarismus, weil sie Prävention nur insoweit zuließen, als sie die Handlungsfreiheit nicht beeinträchtigt.<sup>393</sup> *Hart* begründe diese Rangordnung nicht weiter, er setze sie schlicht voraus. Doch gebe es Ausnahmen vom Verantwortungsprinzip,

---

<sup>388</sup> Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 232.

<sup>389</sup> Rawls, Theorie, 1993, 83, 99.

<sup>390</sup> Baurmann, Zweckrationalität, 1987; vgl. auch: Baurmann, Folgenorientierung, 1981.

<sup>391</sup> Zu den Bemühungen, den Utilitarismus durch Fairness-Argumente zu modifizieren, vgl.: Lyons, Grenzen, 1975, 163 ff.

<sup>392</sup> Vgl.: Hart, Recht, 1971, 44 ff., 82; Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 225.

<sup>393</sup> Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 227; mit ähnlichem Ansatz versucht Trapp, Utilitarismus, 1988, insbes. 27 ff., 54 ff., 296 ff., einen „Gerechtigkeits“-Utilitarismus zu entwickeln.

die Fälle der schlichten Erfolgshaftung. Mit *Sprigge*<sup>394</sup> 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 unbeträchtlichen Teil seiner Gerechtigkeitstheorie gewidmet habe, letztlich offen lassen. 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.<sup>395</sup>

Zur Bestimmung der Höhe der Strafe, genauer: der Maßnahme, will auch *Baurmann*<sup>396</sup> 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.<sup>397</sup>

---

<sup>394</sup> Sprigge, Reply, 1965, 264 ff., 282.

<sup>395</sup> Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 248 f.

<sup>396</sup> Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 253 ff.

<sup>397</sup> Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 262 f.

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*<sup>398</sup> gelangt vom Rechtsgüterschutz zur Sozialschädlichkeit. Er weist darauf hin, dass die Schwere der Schuld nach dem Wert des Rechtsgutes bemessen werde. Dieser wiederum bestimme sich nach rechtspolitischen Gesichtspunkten.<sup>399</sup>

Doch erkennt er auch die Berechtigung der Hinweise von *Stratenwerth*<sup>400</sup> und *Roxin*<sup>401</sup> an, fahrlässiges Verhalten (etwa im Straßenverkehr) müsste ohne das Schuldprinzip mit weit härteren Maßnahmen geahndet werden.<sup>402</sup> 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.<sup>403</sup>

---

<sup>398</sup> Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 265.

<sup>399</sup> 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 Zurechnungsfähigkeit vorausgesetzt – dem Wert des Rechtsguts und der Schwere der vorsätzlichen Verletzung entsprechen muss.

<sup>400</sup> Stratenwerth, Stellungnahme, 1976, 21 f., 22.

<sup>401</sup> Roxin, Überlegungen, MSchrKrim 56 (1973), 316 ff., 318.

<sup>402</sup> 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.

<sup>403</sup> Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 271 f.



Dem Einwand *Roxins*, ohne die Limitierung durch das Schuldprinzip sei der Abschreckungsprävention Tür und Tor geöffnet,<sup>404</sup> hält *Baurmann* das utilitaristische Argument nach *Kliemt/Kliemt*<sup>405</sup> 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)<sup>406</sup> 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.
- 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.“

---

<sup>404</sup> Roxin, Diskussion, 1979, 279 ff., 306.

<sup>405</sup> Kliemt, E./Kliemt H., Schutz, 1981, 171 ff., 177 f.

<sup>406</sup> Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 279, u. Hinw. auf: Hassemer, Einführung, 1990, 209 f.

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 von 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.<sup>407</sup> 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.

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.

---

<sup>407</sup> Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff.

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 dem gemäß 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 habe. 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.

#### IV. *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.<sup>408</sup>

Richte man sich stattdessen nach der „Ethik des Bedarfs“, so sei der Markt entscheidend. Über ihn dienten die vielen Egoismen dem allgemeinen Nutzen. Allerdings sei mit *Smith* für das „ko-

---

<sup>408</sup> *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.

operative Spiel“<sup>409</sup> 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.<sup>410</sup> 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*<sup>411</sup> 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

---

<sup>409</sup> *Fikentscher*, *Oikos*, 1993, 71 ff., 78, u. Hinw. auf: *Smith*, *Inquiry*, 1976, Vol. II, Book IV, Chapter II, 34-36.

<sup>410</sup> Vgl.: *Fikentscher*, *Oikos*, 1993, 71 ff., 80 sowie 74.

<sup>411</sup> *Fikentscher*, *Oikos*, 1993, 71 ff.

alte Dilemma unter anderen Überschriften verberge: etwa als „soziale Marktwirtschaft“.<sup>412</sup>

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“ sei<sup>413</sup>. Die vielen Egoismen dienen dann im Endeffekt dem allgemeinen Nutzen. Für die Wirtschaft passt eine solche Differenzierung, und zwar 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 aber 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 teilneh-

---

<sup>412</sup> 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.

<sup>413</sup> Fikentscher, *Oikos*, 1993, 71 ff., 77; sowie: Fikentscher, *Marktwirtschaft*, 1991, 4 ff.

menden Staatsbürger ein. Doch ist im Konfliktfall der Markt und nicht der Mensch der Maßstab für den Eingriff.

### V. Weinbergers Handlungsethik

*Weinberger*<sup>414</sup> entwickelt eine Handlungsmoral, die er an *Kant* anknüpft. Sie hat den Begriff der „Handlung“ zum Gegenstand und ist ebenfalls darauf ausgerichtet, Individualethik mit sozial-ethischen 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*<sup>415</sup>.

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.<sup>416</sup>

Dementsprechend charakterisiert *Weinberger* Handlungen wie folgt:

Handlungen seien einem Träger, dem Handlungssubjekt, zuzuordnen. Sei Handlungssubjekt eine „psychophysische Person“,

---

<sup>414</sup> Weinberger, *Moral*, 1993, 243 ff.

<sup>415</sup> 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 Ego an das Alter-Ego, an das handelnde Subjekt“.

<sup>416</sup> Weinberger, *Moral*, 1993, 243 ff., 245.

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 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“<sup>417</sup>. 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

---

<sup>417</sup> Weinberger, *Moral*, 1993, 243 ff., 247.



Kriegen eine kollektive Schuld übernehmen müssten, das bedeutet also, dass wir, ohne persönlich schuldig zu sein, die Folgen einer solchen Schuld zu übernehmen hätten.<sup>418</sup>

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).

*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“<sup>419</sup>. Moralische Entscheidungen seien aus der Verantwortung gegenüber dem eigenen Gewissen zu treffen oder religiös gefasst: aus der moralischen Verantwortung vor Gott<sup>420</sup>. 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

---

<sup>418</sup> Weinberger, *Moral*, 1993, 243 ff., 249.

<sup>419</sup> Weinberger, *Moral*, 1993, 243 ff., 250 f., mit dem erneuten Hinweis darauf, dass es sich um eine „immanent anthropologische“ Eigenheit des Menschen handele.

<sup>420</sup> Weinberger, *Moral*, 1993, 243 ff., 252.

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“<sup>421</sup>.

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“<sup>422</sup>. Ebenso wie ich auch moralische Ansprüche an meinen Partner stelle und dessen Verhalten moralisch werte, gebe es eine „überpersonale Erwartung“. Sie sei ebenso an den Grundsätzen der „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“<sup>423</sup>. 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 Kommu-

---

<sup>421</sup> 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.

<sup>422</sup> Weinberger, Moral, 1993, 243 ff., 255 ff.

<sup>423</sup> Weinberger, Moral, 1993, 243 ff., 257 f.

nikations- 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 ist die Vorstellung vom Doppelantlitz besser als die Trennung von zwei Welten, in denen derselbe Mensch sich dann sein Leben lang zudem noch 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.

## **VI. Negativer Utilitarismus, Utilitarismus der Rechtspersonen**

*Kaufmann* stützt seine Grundidee des bescheideneren negativen Utilitarismus zu Recht auf eine lange Tradition ähnlicher Erwägungen: Ansätze zu einem solchen negativen Utilitarismus gibt

es etwa bei *Tammelo*<sup>424</sup>, wenn er schreibt, das höchste Gut der Gerechtigkeitsanordnung besteht in der „Abschaffung oder der größtmöglichen Verminderung des Elends“. Ohnehin existiert das negative Prinzip in der Philosophie. So erklärt auch *Reininger*<sup>425</sup>, „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,<sup>426</sup> 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.<sup>427</sup>

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 Individuum nur zu einem einzigen Zweck angewendet werden, dem, „eine Schädigung anderer zu verhindern“.<sup>428</sup>

*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 besser gestellt, 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

---

<sup>424</sup> Kaufmann, A., Utilitarismus, ARSP 80 (1994), 476 ff., 478; Tammelo, Ungerechtigkeit, 1980, 30 ff., 35, sowie: Tammelo, Philosophie, 1982, 127 ff.

<sup>425</sup> Kaufmann, A., Utilitarismus, ARSP 80 (1994), 476 ff., 479; Reininger, Metaphysik, 1984, 179 f.

<sup>426</sup> Kaufmann, A., Utilitarismus, ARSP 80 (1994), 476 ff.; Thomas von Aquin, Summa theologiae, 1953, 3; Kues, De docta ignorantia, 1440, 1. Buch, Kapitel 1: Das Wissen als Nichtwissen; Kapitel 16: Die negative Theologie.

<sup>427</sup> Kaufmann, A., Utilitarismus, ARSP 80 (1994), 476 ff., 487, u. Hinw. auf: Rawls, Theorie, 1993, 5.

<sup>428</sup> Mill, Freiheit, 1987.

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 zu Ende 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 welt offen ausgerichtet anerkennt, dass wir manchmal nicht umhin können, anderen zu schaden. Dann jedenfalls sollte der Schaden so gering wie möglich sein.

An dieser Stelle eröffnet sich aber das Problem eines jeden Utilitarismus: Ist der geringst mögliche 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 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*<sup>429</sup> meint, seine Ausgestaltung eines negativen Utilitarismus entginge den Mängeln, unter denen der positive Utilitarismus leide: Dessen Interesse gelte nur der Mehrheit.

---

<sup>429</sup> Kaufmann, A., Utilitarismus, ARSP 80 (1994), 476 ff., insbes. 485 ff.

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 einzeln 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“<sup>430</sup>.

Diese negativen Interessen bilden jedoch (1) die Umkehrung der Rechtsgüter: Leben und Leib. Hinzutreten 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:

„Handele so, dass die Folgen Deiner Handlung mit der größtmöglichen Vermeidung oder Verminderung menschlichen Elends verträglich sind!“<sup>431</sup>

---

<sup>430</sup> Kaufmann, A., *Utilitarismus*, ARSP 80 (1994), 476 ff., 486.

<sup>431</sup> Kaufmann, A., *Utilitarismus*, ARSP 80 (1994), 476 ff.; Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, 1953, 3; Kues, *De docta ignorantia*, 1440, 1. Buch, Kapitel 1: Das Wissen als Nichtwissen; Kapitel 16: Die negative Theologie.

Ein solcher negativer Utilitarismus wird damit insbesondere auch den Minderheiten gerecht.

Erkennbar fehlt dennoch 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, das oder auch größeren Probleme, die der Gedanke der unrealen 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 sozialetischen 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. Deshalb führt jeder Gerechtigkeitsutilitarismus zwangsläufig auch zu einem „Personalitätsutilitarismus“. Die entweder intersubjektiv oder auch verobjektiviert gedachte normative Person, nicht also der konkrete Mensch steht in deren 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 funktionale und kalte Utilitarismus mit einer warmen Individualethik auf.

Diese Ethik vermag das Wirtschaftsleben idealisierend nach dem Grundmodell des freien Vertragspartners 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 makabereren, 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: Im Konfliktfalle zwischen Mensch und Freiheit wird zugunsten der Freiheit entschieden. Freiheit und Menschensein sind nicht mehr vereinbar. Anders gewendet: 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 offen gelegt werden. Menschen müssen ausdrücklich im Namen der Freiheitsethik bereit sein, andere Menschen zu opfern. Der Zwischenschritt, sie ihrer per-



sönlichen 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 unmenschlich gepriesen Eigenschaft des Menschen, die viele Religionen einfordern: die Empathiefähigkeit des Menschen, die den Humanismus im Sinne der Barmherzigkeit als ethische Idee hervorgebracht und die Eingang in die politische Forderung nach 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 Personalität 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 Personalität ihrer Mitglieder Existenz gefährdend erscheint.

Der Rechtsbruch betrifft in einer Gemeinschaft, die durch Beziehungen gegründet ist, auch die Grundlagen der Gruppe und der Definition der sozialen Person. Soll er durch Strafe solchermaßen 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 diejenige des Einzelnen lassen sich in einer Demokratie zwar weitgehend vereinigen. In Zweifelsfällen aber, wie demjenigen der Aufhebung der sozialen oder auch 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 mitzubedenken.

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. Es 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 Selbstverständnis zu akzeptieren.

Der Verweis auf die Autonomie des Verurteilten im Schuldspruch entledigt 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 besitzen und dann auch zwangsläufig als Gemeinschaft notfalls gegenüber ihren Mitgliedern durchsetzen darf, bleibt offen.

## **VII. Jakobs Vorüberlegungen zu „Norm, Person, Gesellschaft“**

*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:<sup>432</sup> *Rousseau, Hobbes, Spinoza, Fichte, Kant und Locke*.

Wer Weltbilder an Namen festmacht, wird *Darwin* und *Freud* vermissen. 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 auch die Arbeiten des Biologen *Vogel* mit einbezieht. Was ebenso fehlt, ist die Gedankenwelt des Utilitarismus, festzumachen an den Namen *Bentham* und *Mill*. Nützlichkeits erwägungen fließen mit ein, aber eher im individualistischen Sinne.<sup>433</sup> Seine neue Sicht ist weniger funktionalistisch als objektivistisch.

In von ihm selbst komprimierter Form lauten seine Thesen:<sup>434</sup>

„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,

---

<sup>432</sup> Jakobs, Norm, 1997, 108.

<sup>433</sup> Jakobs, Norm, 1997, u.a. 23.

<sup>434</sup> 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, GA 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).

also in der Gesellschaft, ihr Auskommen finden, dies zwar nicht in jedem Einzelfall, aber im großen und ganzen.

Zurechnung trennt Handlung von Natur. 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.

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 Individuum und 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.<sup>435</sup> *Jakobs* greift der Sache nach das Monaden-Denkmodell des Existentialismus auf. Ausdrücklich lehnt er sich insoweit an *Rousseau* an.<sup>436</sup>

---

<sup>435</sup> Siehe insoweit: *Jakobs, Norm*, 1997, 9 und etwa die Thesen, 125.

<sup>436</sup> *Jakobs, Norm*, 1997, 17 ff.

*Jakobs* betrachtet im nächsten Schritt das Verhältnis zweier solcher Individuen, also Monaden, nebeneinander.<sup>437</sup>

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.<sup>438</sup> 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 sei.<sup>439</sup> Sanktionen hätten insofern die Aufgabe, zu demonstrieren, wie teuer ihn zukünftig „erwartungswidriges Verhalten“ komme.

Im dritten Schritt lässt *Jakobs* mehrere Individuen aufeinander treffen. Ihr Nebeneinanderleben sei dann dasjenige in einer unspezifisch gemeinten „Gruppe“<sup>440</sup>. 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“<sup>441</sup>.

*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

---

<sup>437</sup> Jakobs, Norm, 1997, 13 ff.

<sup>438</sup> Jakobs, Norm, 1997, 23, u. Hinw. auf: Rousseau, Ursprung, 1974, 77 ff., 183.

<sup>439</sup> Jakobs, Norm, 1997, 22 f.

<sup>440</sup> Jakobs, Norm, 1997, 24 ff.

<sup>441</sup> Jakobs, Norm, 1997, 25, u. Hinw. auf: Spinoza, Tractatus, 1979, 475 ff.

Bedeutung von „Ausland“ hatte.<sup>442</sup> Nahezu sozialdarwinistisch würden sich die Gruppen auf Dauer als überlebensfähig herauskristallisieren, die in der Lage seien, 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.<sup>443</sup> 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 der nach innen wirkenden Kräfte der anderen Gruppe und umgekehrt. Auch fehlt der Hinweis auf die Bedeutung der kulturellen Eigenheit von Gruppen.

Daneben können Gruppen sich nicht nur stetig verändern oder untergehen. Ihre Mitglieder können in der anderen Gruppe weiterleben oder auch 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.<sup>444</sup> Personen würden nach dem Ordnungsschema gebildet „Rollenkonstanz/Ungebundenheit“, was gleichbedeutend sei mit „Sollen/Freiraum“. Dabei sei die Binnenperspektive unbeachtlich.

---

<sup>442</sup> *Jakobs*, Norm, 1997, 31 f., u. Hinw. auf: Hobbes, *Leviathan*, 1997, 163 ff., 170, 171.

<sup>443</sup> *Jakobs*, Norm, 1997, 32.

<sup>444</sup> *Jakobs*, Norm, 1997, 33.

Allerdings schränkt *Jakobs* ein, despotische Ordnungen seien nicht als Normenordnung, sondern als bloße Gewaltregime zu begreifen.<sup>445</sup> Sie seien „Instrumente der herrschenden Individuen“. Dasselbe gelte in Fällen, in denen die Ordnung unerträgliche Ich-Identitäten zur Personenwerdung anbiete.<sup>446</sup> 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 zu langjähriger Freiheitsstrafe verurteilte Mensch. Wählt er, so hat er diese eine kulturelle Gemeinschaftsform, in die er hinein geworfen 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 Persönlichkeit 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“.<sup>447</sup> 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. Selbstbewusstsein setze das Bewusstsein der Differenz zwischen eigener Pflicht und Lust voraus.<sup>448</sup>

Damit muss *Jakobs* sich 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.<sup>449</sup> 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

---

<sup>445</sup> Jakobs, Norm, 1997, 54; Kaiser, Widerspruch, 1999, 19.

<sup>446</sup> Jakobs, Norm, 1997, 46 ff., 88 ff.; siehe auch: Kaiser, Widerspruch, 1999, 19, mit dem Beispiel der Strafbarkeit der Homosexualität.

<sup>447</sup> Jakobs, Norm, 1997, 34 ff.

<sup>448</sup> Jakobs, Norm, 1997, 34, u. Hinw. auf die Verknüpfung von Subjektivität und Pflicht bei Fichte, Grundlage, 1971, 1 ff., 52.

<sup>449</sup> Jakobs, Norm, 1997, 35.



Norm“, die Zuordnung von Rollen. Dabei sei der Vorgang so zu begreifen, dass sich ein Subjekt konstituiere.<sup>450</sup> 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. Kooperativen intendieren die „Gleichheit der Besonderen“. Das Herr und Knecht Modell beginnt mit der bloßen Abstraktion von Macht und die Anerkennung. Es beruht auf sozialer Qualifizierung und verdrängt die Qualifizierbarkeit.

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.<sup>451</sup> 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*, „dass daraus, dass etwas ist, nicht

---

<sup>450</sup> Jakobs, Norm, 1997, 37.

<sup>451</sup> Jakobs, Norm, 1997, 38.

folgen kann, dass etwas sein soll, so wie daraus, dass etwas sein soll, nicht folgen kann, dass etwas ist“.<sup>452</sup>

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.<sup>453</sup> Es ginge um zwei nicht ineinander auflösbare Deutungsschemata der Welt und in diesem Sinne um zwei Welten.<sup>454</sup> *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“<sup>455</sup> 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, die als eine solche eine Mischung von eigenständigem Wert ist. 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, dann wenn sie nicht einverständlich erfolgt, eine zwangsläufig reale und schmerzliche. Sie ist, 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 und damit 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).

---

<sup>452</sup> *Jakobs*, Norm, 1997, 39; *Kelsen*, Rechtslehre, 1960, 5.

<sup>453</sup> *Jakobs*, Norm, 1997, 43 ff.

<sup>454</sup> So noch einmal nachdrücklich: *Jakobs*, Norm, 1997, 49

<sup>455</sup> *Jakobs*, Norm, 1997, 62.

*Radbruch*<sup>456</sup> 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 als Person im Sinne von Träger von Rechten und Pflichten.

„Gesellschaft“, so *Jakobs* einerseits folgerichtig weiter, sei „normative“ Verständigung.<sup>457</sup> 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.<sup>458</sup> 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 verweigert 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 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 Anneh-

---

<sup>456</sup> Radbruch, Rechtsphilosophie, 2003, 229 ff.; vgl. auch: Rilinger, Recht, GA 1997, 418 ff.

<sup>457</sup> Jakobs, Norm, 1997, 63 ff.

<sup>458</sup> Jakobs, Norm, 1997, 64.

menden 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,<sup>459</sup> womit der verobjektivierte Geist in die Rolle des vorsäkularen Gottesbildes einrücke. 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.<sup>460</sup> 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 Beispielfall des Karneades<sup>461</sup> verdeutlicht. Wer bei einem Schiffbruch einen anderen Schiffbrüchigen von der allein rettenden Planke verdränge, übe gleichsam ein Notrecht aus.<sup>462</sup> 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.<sup>463</sup> Er hat die Erwartung nicht erfüllt. Mit *Fichte* sei er eine Sache, ein Stück Vieh.<sup>464</sup> Doch bleibe der Normbre-

---

<sup>459</sup> *Jakobs*, Norm, 1997, 79, siehe auch: 77.

<sup>460</sup> *Jakobs*, Norm, 1997, 80 f.

<sup>461</sup> *Jakobs*, Norm, 1997, 89, u. Hinw. auf: Kant, Grundlegung (AA), 1968, 7 ff., 343; sowie: *Fichte*, Grundlage, 1971, 1 ff., 252 f.

<sup>462</sup> *Jakobs*, Norm, 1997, 89, u. Hinw. auf: *Fichte*, Grundlage, 1971, 1 ff., 253.

<sup>463</sup> *Jakobs*, Norm, 1997, 100.

<sup>464</sup> *Fichte*, Grundlage, 1971, 1 ff., 278 f.

cher seines Erachtens nach Person. Ihm fehle nur die „materiale Personalität“, was im Übrigen die Möglichkeit der Notwehr gegen ihn begründet.<sup>465</sup>

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“.<sup>466</sup> Die Wegnahme der Interaktionsmittel des Normbrechers erfolgt als 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. Stellvertretend für jeden, dem der Personenbegriff ähnlich erscheint wie derjenige der Menschenwürde, sieht dies *Jakobs*.

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.<sup>467</sup>

Soweit aber Strafe die „normative Identität einer Gruppe“ bestätige, liege es auf der Hand, dass nur ein „Gruppenmitglied“ zu

---

<sup>465</sup> Jakobs, Norm, 1997, 102.

<sup>466</sup> Jakobs, Norm, 1997, 104.

<sup>467</sup> Jakobs, Norm, 1997, 106.

bestrafen sei. Feinde seien keine Normbrecher. Nur Mitglieder könnten Normbrecher sein. Wer allerdings Mitglied sei, lege die Gruppe selbst fest.<sup>468</sup>

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.<sup>469</sup>

*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

---

<sup>468</sup> *Jakobs*, Norm, 1997, 109.

<sup>469</sup> *Jakobs*, Norm, 1997, 112 ff.

Normbruchheilung und die des natürlichen Ab- und Aussonderns gefährlicher Mitglieder.

*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 auch 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“<sup>470</sup>.

Mit *Jakobs*, und dem ist insoweit uneingeschränkt zuzustimmen, muss die Strafe im *kantischen* Sinne auch gegenüber dem Täter legitimiert werden.<sup>471</sup> Aber dann fügt *Kaiser* mit *Jakobs* an, werde „der Hinzurichtende (...) 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.<sup>472</sup>

Die Idee, aus den Menschenrechten, Menschenpflichten herzuleiten, scheitert 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.

---

<sup>470</sup> Kaiser, Widerspruch, 1999, 12.

<sup>471</sup> Zur Legitimierung zu Recht u. Hinw. auf die auch anglo-amerikanische Kant-Forschung: Kaiser, Widerspruch, 1999, 16.

<sup>472</sup> *Jakobs*, Norm, 1997, 93; Kaiser, Widerspruch, 1999, 16.

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 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.<sup>473</sup> 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 Denkmodell bereits widerlegt: Er biete beides, die Humanität soweit möglich und Einsperrung soweit nötig, und zwar aufgrund der Alternativität von zwei Modellen.

Entscheidend ist also, dass die Welt der Norm und die Welt 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*<sup>474</sup>.

---

<sup>473</sup> 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“.).

<sup>474</sup> Wie schon: Schild, *Person*, 1989, Sp. 322 ff., 329, aufzeigt, von Suarez in der Spätscholastik getrennt.



Mord meint aber nicht nur einen schweren Normwiderspruch, sondern auch den realen Tod eines Mitmenschen durch einen Mitmenschen.<sup>475</sup> Ohne reale Menschen gäbe es auch keine Welt der Normen. Insofern ist selbst der Schutz der Menschen zugleich auch 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.

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 und bescheidenere angedeutete Weg, neben einem individualethisch begründeten Strafrecht auch ein naturwissenschaftlich-anthropologisches Straf- oder 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. Er heilt den Rechtsbruch durch (materielle) Ent-Personalisierung des Täters. Das Recht als Ausprägung des allgemeinen Geistes, nicht der Mensch, ist ihm wie *Hegel* nunmehr der höchste gleichsam heilige Wert. *Jakobs* bietet also, wie *Hegel*, einen (säkularisierten) Rechtsidealismus an. Die Personalität wird den Menschen von der Gruppe gleichsam als „Leben“ übertragen.

---

<sup>475</sup> 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 Rechtslehre, 325 ff.

### VIII. Recht, An- und Aberkennung, *Hegel* und seine strafrechtlichen Nachfahren

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 mit gedacht 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“ wird 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 Zurechnungslehre zu entwickeln.

*Seelmann*<sup>476</sup> legitimiert die Strafe mit dem Modell des Anerkennungsverlustes aus der Sicht *Hegels*. Das Recht gilt danach als eine Anerkennungsbeziehung, das Delikt führt zu dessen Störung, und die Sanktion dient der Restauration.<sup>477</sup>

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

---

<sup>476</sup> Seelmann, *Straftheorie*, JuS 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.

<sup>477</sup> Seelmann, *Anerkennungsverlust*, 1995, siehe insbes. 67, sowie die Rezension von Jakobs, dessen *Straftheorie* ebenfalls *Hegelsche* Elemente enthält, Jakobs, *Rezension*, GA 1995, 585 f.

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- und damit auch 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 Normbekräftigung 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,<sup>478</sup> die unmittelbar auf der geistigen, also normativ-kommunikativen Ebene ansetzen. Alle realen Akte bedürfen noch einer Umsetzung in der Welt der wechselseitigen Anerkennung von Rechtspersonen.

*Wolff*<sup>479</sup> und *Zaczyk*<sup>480</sup> lehnen sich wie schon *Hegel* an *Fichte* an und sprechen wie diese von einem gegenseitigen Anerkennungsverhältnis. Auch dessen Verletzung sei als ein Verbrechen anzusehen.<sup>481</sup> *Herzog* bleibt ebenfalls auf der intersubjektiven Ebene:

---

<sup>478</sup> Kunz, *Kriminologie*, 2008, § 30, Rn. 12, Kunz, *Strafe*, 2004, 71 ff., 75 meint, es gebe Anzeichen, dass auch die Bevölkerung und sogar die 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“.

<sup>479</sup> Wolff, *Abgrenzung*, 1987, 137 ff., 182 f.

<sup>480</sup> Zaczyk, *Unrecht*, 1989, 161.

<sup>481</sup> 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 ei-

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“<sup>482</sup>. Sähe man in der Schuld Vorwurf und Verantwortung, sei dies der Ausgangspunkt für die Wiederherstellung der durch das Tatrecht 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.<sup>483</sup>

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.<sup>484</sup> 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.<sup>485</sup> Dass er damit das Prinzip der

nes anderen selbständigen Willenssubjektes“; aufgegriffen von: Fischer, M., *Wille*, 1983, 196 ff.

<sup>482</sup> Herzog, F., *Prävention*, 1987, u.a. 118 ff.

<sup>483</sup> Köhler, M., *Strafrecht AT*, 1997, 37 f.; 49, u. Hinw auf: *Hegel, Vorlesungen (Iltting)*, 1974, § 199.

<sup>484</sup> Schreiber, *Gewissen*, 1993, 29 ff.; siehe auch: das Korreferat von Isensee, *Gewissen*, 1993, 41 ff.

<sup>485</sup> Schreiber, *Gewissen*, 1993, 29 ff., *Hegel, Grundlinien (Hoffmeister)*, 1995, § 137; Klein, *Gewissensfreiheit*, 1989, 479 ff., 481; sowie *BVerfGE* 78, 391 ff., 395: „Die von der Verfassung gewährleistete

Selbst-Bestimmung zugunsten einer höheren sozialen Idee aufgibt, ist ebenso offenkundig, wie der Umstand, dass wir seit *Hegel* diesen Notbehelf nicht nur zur Verfügung haben, sondern uns seiner auch unbefangen bedienen.

Die Idee der Anerkennung entspricht letztlich dem alten Freien-Modell. Es birgt zumindest die Gefahr, dass die Rolle des Freien wieder aberkannt werden kann. Früher geschah dies durch Versklavung.

Sinnvoll erweist sich dieser Ansatz heute vor allem in einem gestuften Model. Die Menschenwürde und die Rechtssubjektivität als solche können dem Menschen nicht genommen werden, Art. 1 Grundrechtecharta, Art. 1 I GG. Aber darüber liegt die Ebene der Grundfreiheiten. Gebündelt ergeben sie die Rolle des Freien. Die einzelnen Freiheiten sind aber disponibel. Der Inhaber kann über sie verfügen, aber auch die anderen können kollektiv und demokratisch in die Freiheiten ihrer Mitmenschen 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 ungerrecht 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.

---

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.

## **IX. Rückblick, begrenzte „kommunikative“ Folgerung: Strukturgerechtigkeit**

Zunächst ist auf den Gerechtigkeitsutilitarismus und auf die Anerkennungslehren zurückzublicken:

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.“<sup>486</sup>

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 verstanden.

Wie auch immer die jeweilige die Menschen beherrschende Hauptgemeinschaft ausgestaltet ist, als freie Großfamilie, Clan, Stamm, Volk mit festem Territorium oder als wanderndes mit festen Nutzungsrechten oder auch auf kriegerische Eroberungen ausgerichtetes. Die Hauptgemeinschaft benötigt eine Kultur, die auf der politischen Ebene eine Binnenordnung erfordert. Diese Zivilisation dient der Einbindung der durchaus selbstständig lebensfähigen einzelnen Erwachsenen. Um aber gleichwohl auch deren Selbständigkeit zu wahren, um diese partielle Autonomie

---

<sup>486</sup> 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.

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 Strukturgerechtigkeit einfordern. Es ist das Grundprinzip der Gerechtigkeit. Real kennt es zahlreichen 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 beinhaltet 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 Strukturgerechtigkeit 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“ ist. 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 Strukturgerechtigkeit 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 Ge-



meinwohlethik 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, die den Weg zu einem künftigen gedeihlichen „Do ut des“ wieder eröffnen. Aus der Fernsicht ist folgendes anzufügen: Im Dreieck von „Einzelnen, Gemeinschaft und Gerechtigkeit“ lassen sich die Gewichte also immer wieder anders setzen. Dazu gehört auch der Gerechtigkeitsutilitarismus. Insofern zeigt sich dann die normative Seite einer jeden nationalen Kultur.

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. Er 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, *imago dei*.

Ein Ausblick ist anzuschließen. 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. Zur 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 schlicht hohe Dunkelziffern ertragen und sich für diese Fälle mit dem Verzicht auf Sanktionen begnügen. Der Schleier der (angeblichen) Unwissenheit (*Popitz*)<sup>487</sup> 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.

Nach allem bildet der „demokratische Rechtshumanismus“ den heiligen, weil ethischen Kern der 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 „Strukturgerechtigkeit“ 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. Verselbständigt 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.

---

<sup>487</sup> Popitz, Präventivwirkung, 1968; Rawls, Justice, 2001, 97 („veil of ignorance“).

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 Ordens ist zunächst beiden Arten von Akteuren, dem Einzelnen oder der Gemeinschaft, von Nutzen. Aber dieser Geist verfügt offenbar auch über eine eigenständige Bedeutung.

Der Geist der Gerechtigkeit schafft und verbindet zugleich aus der westlichen Sicht 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 Menschen 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.

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 Innenhofes 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 etc.) 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.

Blickwinkel und Anspruch waren für die normative (Re-) Konstruktion der Zivilreligion derjenige des „schriftgebildeten idealen Demokraten“, also desjenigen Menschen, der an die Grundsätze seiner Zivilreligion aus eigener Einsicht glaubt und der von deren semireligiösen Werten, Prinzipien, Formeln etc. zugleich aus eigenem Herrschaftsinteresse überzeugt zu sein hat. Auf diese Weise und auf dieser Ebene soll der normative Überbau der Zivilreligion des Präambel-Humanismus dargelegt sein.

**Namensverzeichnis**

- Acham,  
Rationalitätskonzeptionen,  
1984, 32 ff.....114
- Adams, Theorie, 2004 .....236
- Adorno, Dialektik, 1977132, 133,  
134
- Agamben, Homo Sacer, 1998 ...76
- AK-GG, 1989 .....42
- AK-GG, 1989 (Azzola).....27
- Albert, Traktat, 1980 .....130, 131
- Albert, Wissenschaft, 1982 ....130,  
131
- Alexy, Argumentation, 1991 ..130,  
131
- Ambos, Emotionen, 2005, 9 ff. .96
- Anderson, Physics, 1995, 6653 ff.  
.....103
- Apel, Apriori, 1988 .....184
- Apel, Diskurs, 1988 .....184
- Apel, Problem, 1976, 55 ff.....129
- Apel, Standpunkt, 1986, 225 ff.  
.....133
- Apel, Transformation, 1988 .....16
- Aristoteles, De anima (Theiler),  
1995 .....122, 152
- Aristoteles, Nikomachische Ethik  
(Dirlmeier), 1999.....276
- Aristoteles, Politik (Gigon), 2003  
.....31, 149
- Arrow, Choice, 1973 .....207
- Arrow, Choice, 1984 .....207
- Arrow, Utilities, 1958, 1 ff. ....293
- Ashmore, Deriving, 1970, 152 ff.  
.....277
- Assman, Religion, 2008.....75
- Assmann, Gedächtnis, 2002 ...174
- Augustinus, De ordine  
(Mühlenberg), 1972.....152
- Augustinus, De Trinitate, 1935  
.....214, 216, 232
- Austin, Wort, 1975 .....136
- Baier, Point, 1974 .....269
- Ballweg, Lehre, 1963.....127
- Baltruch, Wege, 2005, 158 ff.. 150
- Baruzzi, Menschenbild, 1979 .201
- Baumann, Einführung, 1989... 127
- Baurmann, Folgenorientierung,  
1981 .....281, 285
- Baurmann, Vorüberlegungen, GA  
1994, 368 ff. ....289

- Baurmann, Zweckrationalität, 1987 236, 257, 263, 265, 272, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288
- Beauchamp/Childress, Principles, 1994 .....135
- Beccaria, Verbrechen (Alff), 1966 .....155
- Beck, Gott, 2008 .....29, 76
- Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff. ....163
- Becker, Wahrheit, 1988...128, 204
- Beckermann, Determiniertheit, 2006, 289 ff.....60
- Beckermann, Identität, 2004, 390 ff.....59
- Bell, Return, 1980, 324 ff.....75
- Benedek, Beitrag, 2005, 24 ff. 171
- Bennett, Rationality, 1964.....114
- Bentham, Introduction, 1948..236, 254
- Bentham, Prinzipien, 1960.....261
- Bering, Erfindung, 2011.....80
- Bernstein, Class, 1971 .....16
- Bertele, Souveränität, 1998 .....40
- Bielefeldt, Freiheitsrecht, 1990 .....131
- Bielefeldt, Gerechtigkeit, GA 1990, 108 ff. .... 130, 131
- BK-GG.....27
- Blößner, Dialogform, 1997..... 163
- Böckenförde, Bedeutung, 1976, 395 ff. ....247
- Böckenförde, Entstehung, 1992, 92 ff. .... 81
- Böckenförde, Staat, 1976..... 85
- Böckerstette, Aporien, 1982 ... 131
- Bohnert, Feuerbach, 1982.....262
- Bongardt, Freiheit, 2006, 335 ff. ....223
- Bongardt, Kultur, 2007, 243 ff. 12
- Bongardt, Mühe, 2005, 144 ff. 142
- Bongardt, Toleranz, 2003, 115 ff. .... 143, 144
- Bothe, Friedenssicherung, 1997, 581 ff. .... 171
- Brock, Utilitarianism, 1973, 241 ff. ....236
- Brugger, Gemeinwohl, 2000, 45 ff. ....247
- Brugger, Menschenbild, 1999, 74 ff. ....202
- Brunhöber, Recht, ARSP 94 (2008), 111 ff..... 76
- Brunner, Land, 1965 ..... 174

- Buchwald, Begriff, 1990 114, 122, 123, 130, 131, 133
- Bühler, Rechtsauslegung, 2001, 329 ff. .... 200
- Burkert, Homo necans, 1997 ..... 75
- Burkhardt, Zweckmoment, GA 1976, 321 ff. .... 263
- Bydlinski, Menschenbild, 1999, 119 ff. .... 200
- Bydlinski, Rechtsgrundsätze, 1988 ..... 130
- Byrd/Hruschka, Wille, 2006, 141 ff. .... 239
- Cassirer, Versuch, 1990 ..... 12
- Cicero, De legibus, 2001 .150, 248
- Cicero, disputationes (Gigon), 1992 ..... 168
- Ciampi, Außenwelt, 1988 ..... 128
- Coing, Naturrecht, 1965 ..... 156
- Coriando, Metaphysik, 2011 ... 178
- Cortina, Diskursethik, ARSP 76 (1990), 37 ff. .... 16
- Creutzfeldt, Modelle, 1991, 89 ff. .... 118
- Da Costa Andrade, Strafwürdigkeit, 1995, 121 ff. .... 259
- Dahl, Dilemmata, 1989, 98 ff. 249
- Dawkins, Gene, 1978 ..... 203
- Dearden/Hirst/Peters, Education, 1972 ..... 114
- Deckelmann, Untersuchungen, 1933 ..... 291
- Dennett/Born, Bann, 2008 ..... 80
- Dewey, Philosophie, 2003, 7 ff. 13
- Di Fabio, Recht, 1998 ..... 154
- Dierkes/Hoffmann/Marz, Leitbild, 1992 ..... 169
- Dinzelbacher, Heilige, 1990, 41 ff. .... 151
- Doehring, Staatslehre, 2004 .... 158
- Dreier, H., GG, 2004 ..... 224
- Dreier, R., Begriff, 1965 ..... 127
- Dreier, R., Bemerkungen, 1981, 333 f. .... 57, 156
- Durkheim, Arbeitsteilung, 1988 49
- Durkheim, Formen (Schmidts), 1998 ..... 67
- Dworkin, Bürgerrechte, 1984 . 272
- Ebeling, Subjektivität, 1976 ... 174
- Eco, Kunstwerk, 1962 ..... 16
- Ehrhardt, Mythologie, 1989, 139 ff. .... 227
- Eisenhardt, Rechtsgeschichte, 2008 ..... 174

- Elias, Prozess, 1978 .....161
- Ellscheid/Hassemer,  
Nurrechtsproblem, 1989, 143  
ff.....127, 272
- Enzmann, Faszination, 2004, 283  
ff.....154
- Eßbach, Anthropologie, 2001, 171  
ff.....194
- Feuerbach, Lehrbuch, 1840.....261
- Feuerbach, Revision, 1799.....262
- Feuerbach, Revisionen, 1801, Sp.  
255 ff.....262
- Fichte, Grundlage, 1971, 1 ff. 156,  
311, 315
- Fiegle, Solidarité, 2003 .....35
- Fikentscher, Marktwirtschaft,  
1991 .....293
- Fikentscher, Methoden, 1975 ..293
- Fikentscher, Oikos, 1993, 71 ff.  
.....291, 292, 293
- Fisch, Wandel, 2004, 43 ff. ....150
- Fischer, G., Geometrie, 2006, 59  
ff.....43
- Fischer, M., Wille, 1983.....323
- Frank, Vernunft, 2003 .....152
- Freud, Totem, 1912/13 .....96
- Fronsberger, Lob, 1564 .....291
- Funke, Religionsfreiheit, 2006 .40
- Galtung, Theorie, 1980, 38 ff. ..40
- Gehlen, Mensch, 1966 ..... 109
- Geismann, Recht, 2006, 3 ff. ..239
- Geller, Macht, 2006 ..... 61
- Gerhard, Selbstbestimmung,  
2004, 169 ff. .... 151
- Girtler, Kulturanthropologie, 1979 ..... 194
- Gödel, Sätze, 1931, 173 ff. .... 118
- Goldbach, Bienenfabel, 1886 .291
- Griffel, Determination, ARSP  
1994, 96 ff. .... 109
- Grommes, Sühnebegriff, 2006 155
- Gulde, Tod, 2007 ..... 43, 94
- Günther, Strafrechtswidrigkeit,  
1983 ..... 259
- Häberle, Gott, 1987, 3 ff. ...42, 224
- Häberle, Menschenbild, 1988 201,  
202
- Häberle, Menschenwürde, 2004, §  
22 ..... 28, 174
- Habermas, Bewusstsein, 2008, 26  
ff. .... 84
- Habermas, Diskursethik, 1983  
..... 130, 131, 133
- Habermas, Grenze, 2005, 216 ff.  
..... 84



- Habermas, Grundlagen, 2009, 106 ff.....81, 83
- Habermas, Theorie, 1981 .....123, 227, 283
- Habermas, Wahrheitstheorien, 1984, 127 ff.....135
- Haft/Hilgendorf, Argumentation, 1993, 93 ff.....128
- Hanfling, Philosophy, 2000 ....211
- Hare, Freedom, 1973.....269
- Harsanyi, behavior, 1977 .....276
- Hart, Recht, 1971 .....263, 285
- Hartmann, Ethik, 1962 .....252
- Hasselmann, Weltreligionen, 2002 .....108
- Hassemer, Einführung, 1990..282, 288, 297
- Hassemer, Prävention, JuS 1987, 257 ff.....257
- Hassemer, Rechtfertigung, 1987, 175 ff.....259
- Hattenhauer, Rechtsgeschichte, 2004 .....39, 151, 158
- Haupt, Meister, 2006.....183
- Hauptmann, Psychologie, 1993 .....257
- Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995 .57, 58, 155, 156, 161, 323
- Hegel, Vorlesungen (Ilting), 1974 ..... 323
- Hegel, Vorlesungen (Michel/Moldenhauer), 1970. 11
- Heit, Einleitung, 2005, 7 ff.. .... 45
- Hempel, Aspects, 1965130, 131, 135
- Henkel, Einführung, 1977..... 293
- Hense, Staatsverträge, 2007, 115 ff. .... 42
- Herold, Vormundschaft, 1993, 41 ff. .... 127
- Herzog, F., Prävention, 1987 .. 323
- Herzog, R., Gemeinwohl I, 1974, Sp. 248 ff. .... 247
- Herzog, R., Gemeinwohl II, 1974, Sp. 256 ff. .... 247, 248
- Heyd, Giving, 2006, 149 ff. .... 30
- Hilgendorf, Argumentationen, 1991 ..... 204
- Hilgendorf, Naturalismus, 2003, 83 ff. .... 204
- Hilpinen, Rationality, 1980..... 114
- Hippel, Strafrecht I, 1925-1930 ..... 262
- Hobbes, Leviathan, 1997 ..... 310
- Hoerster, D., Wirklichkeit, ARSP 75 (1989), 145 ff..... 155

- Hoerster, N., Ethik, 1977 .....257
- Höffe, Diskussionsbemerkung, 1978, 143 ff.....272
- Höffe, Rechtsprinzipien, 1990 .....252, 253, 254
- Höffe, Sittlichkeit, 1974, 1348 ff. ....114, 123, 252
- Hofmann, Menschenrechte, 2002, 31 ff.....127
- Hofmann, Perspektiven, 1995 .202
- Hofmann, Recht, JZ 2003, 377 ff. ....84
- Hofstadter, Braid, 1984 .....118
- Höhn, Zeit, 2009, 27 ff.....84
- Hollerbach, Grundlagen, 2001, § 138 .....224
- Holz, Anthropodizee, 1982 .....118
- Horkheimer/Adorno, Dialektik, 1971 .....127
- Horn, N., Einführung, 2011 .....24
- Hübner, K., Wahrheit, 1985 ....227
- Hübner, W., Mandeville, 1941, 275 ff.....291
- Hüning, Naturzustand, 2001, 85 ff.....154
- Husserl, Krisis, 1956 .....195
- Hutcheson, Inquiry, 1969, 164 ff. ....236
- Imbusch/Zoll, Überlegungen, 1994 .....26
- Isensee, Gewissen, 1993, 41 ff. ....323
- Isensee, Zivilreligion, 2010, 36 ff. ....50
- Jäger, Makrokriminalität, 1989 .....297
- Jakobs, Norm, 1997307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318
- Jakobs, Rezension, GA 1995, 585 f.....321
- Jakobs, Schuld, 1976, 79 ff.....263
- Jakobs, Stabilität, 1986, 30 ff. 271
- Janis, crisis, 1986, 381 ff. ....26
- Jarass/Pieroth, GG, 2011 ..... 166
- Jescheck/Weigend, Strafrecht AT, 1996 .....282
- Joas, Sakralität, 2011 ..... 81
- Joerden, § 34 Satz 2 StGB, GA 1991, 411 ff. ....265
- Joerden, Ebenen, ARSP 74 (1988), 307 ff.....236
- Joerden, Rechtsethik, JZ 1982, 670 ff. ....252
- Jüngel, Gott, 1992 ..... 129
- Kaiser, Widerspruch, 1999 .... 311, 318, 319

- Kant, Garantie, 1984, 27 ff. ....168
- Kant, Grundlegung (AA), 1968  
.....155, 315
- Kant, Kritik (AA), 196854, 119,  
120, 121, 145
- Kant, Metaphysik (AA), 1968.239
- Kant, Metaphysik (Cassirer),  
1922 .....239
- Kant, Metaphysik (Weischedel),  
1956 .....145
- Kant, Religion, 1968 .....131
- Kant, Urteilskraft (Weischedel),  
1975 .....127
- Kargl, Friedenssicherung, ARSP  
82 (1996), 485 ff. ....261, 271
- Kargl, Recht, GA 1999, 53 ff. .307
- Käser, Animismus, 2004 .....138
- Kasper, Menschenbild, 1996, 465  
ff. ....201
- Kaufmann, A., Analogie, 1982  
.....127
- Kaufmann, A., Raum, 1972, 327  
ff. ....259
- Kaufmann, A., Recht, 1988, 11 ff.  
.....272
- Kaufmann, A., Recht, 1991.....228
- Kaufmann, A., Theorie, 1985..228
- Kaufmann, A., Utilitarismus,  
ARSP 80 (1994), 476 ff..... 299,  
300, 301
- Kaufmann, A., Wandel, 1984 .293
- Kaufmann, A.,  
Wissenschaftlichkeit, ARSP 72  
(1986), 425 ff..... 129
- Kaufmann, M.,  
Rechtsphilosophie, 1996 ..... 129
- Kekes, Rationality, 1973, 124 ff.  
..... 114
- Kelsen, Rechtslehre, 1960 ..... 126,  
313
- Kelsen, Theorie, 1979.....294
- Kersting, Philosophie, 1994.... 154
- Kirchhof, Objektivität, 1989, 82  
ff. .... 136
- Kirchner, Theorie, 1997.....236
- Kirste, Beitrag, ARSP 94 (2008),  
47 ff. .... 49
- Kirste, Dezentrierung, 2001, 319  
ff. .... 320
- Kleger, Zivilreligion, 2008. ....45
- Klein, Gewissensfreiheit, 1989,  
479 ff. .... 323
- Kleinig, Chapter, 1970, 197 ff.277
- Klever-Deichert, Prävention, 2006 ..... 169
- Kliemt, E./Kliemt H., Schutz,  
1981, 171 ff. .... 257, 288

- Kliemt, H., Zustimmungstheorien, 1980 .....271, 272
- Klug, Thesen, 1968, 103 ff. ....129
- Kluxen, Normen, 1999, 17 ff. .250
- Kneale, W./Kneale, M., Development, 1984.....128
- Köhler, M., Fahrlässigkeit, 1982 .....322
- Köhler, M., Strafrecht AT, 1997 .....323
- Köhler, W., Geschichte, 1979 .236
- Koller, Rechtfertigung, 1987, 4 ff. ....270, 271
- Koller, Theorien, 1986, 7 ff. ..271, 272
- Koriath, Brett, JA 1998, 250 ff. ....258
- Koriath, Streit, 2004, 49 ff. ....321
- Koslowski, Gemeinwohl, 1999 .....248, 249, 250
- Koslowski, Kultur, 1988 .....174
- Krämling, Rolle, 1985.....127
- Kriele, Einführung, 1990.....252
- Kronenberg, Verfassungspatriotismus, 2009 .....82
- Kucharek, Tränen, 2005, 15 ff. .96
- Kues, De docta ignorantia, 1440 ..... 299, 301
- Kues, De pace fidei, 1989, 705 ff. .... 143, 144
- Kuhlmann, Letztbegründung, 1985 ..... 129, 184, 204
- Kühnlein, Exodus, 2010, 361 ff. .... 84, 85, 86
- Kühnlein, Religion, 2008..... 102
- Kühnlein, Vernunftreligion, 2009, 524 ff. .... 84
- Küng, Projekt, 1990..... 107
- Kunig, Rechtsstaatsprinzip, 1986 ..... 252
- Kunig, Verfassungsrecht, VVDStRL 61 (2002), 34 ff.... 59
- Kunz, Kriminologie, 2008 ..... 322
- Kunz, Strafe, 2004, 71 ff. .... 322
- Künzli, Rigidität, 2001 ..... 173
- Küper, Differenzierung, 1987, 315 ff. .... 259
- Küper, Grundfragen, 1979 ..... 258
- Küpper, Strafen, 2003, 53 ff. .. 258
- Kwun, Entwicklung, 1963 ..... 127
- Ladeur, Staat, 2006 ..... 41, 47
- Lampe, Menschenbild, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff. .... 247

- Lang/Stahl, Howlers, 1969, 562 ff.....277
- Lehmann, Recht, 1983 .....235
- Leibniz, Abhandlungen, 1962 .136
- Leisner, Volk, 2005 .....48
- Leutheusser-Schnarrenberger, Leitkultur, 2008 .....82
- Levin, Remarks, 1969, 291 ff. 277
- Levine, leaving out, 1993.....59
- Levine, Versuch, 1994.....161
- Levy, Establishment, 1994 .....40
- Link, Staat, 2006, 257 ff.....29
- Liszt, Zweckgedanke, ZStW 3 (1883), 1 ff. ....261
- LK-StGB .....255, 258, 259
- Llompert, Rechtsgeltung, 2003, 971 ff.....129
- Lorenzen, Lehrbuch, 1987 .....129
- Luckmann, Religion, 1967 .....75
- Lüderssen, Funktion, 1979, 54 ff. ....263
- Luf, Menschenwürde, 1998, 307 ff.....37
- Luhmann, Kultur, 1995, 31 ff. 168
- Luhmann, Rechtssoziologie, 1987 .....230
- Luhmann, Religion, 2002 ..... 80
- Lumsden/Wilson, Fire, 1983 ..203
- Lumsden/Wilson, Genes, 1981 .....203
- Luzón Peña, Beziehung, 1995, 97 ff. ....259
- Lyons, Grenzen, 1975, 163 ff. 285
- MacCromack, School, ARSP 2006, 59 ff. ....181
- Machiavelli, Principe (Merian-Genast), 1961.....125
- Mackie, Ethik, 1983.....265, 283
- Mährlein, Volksgeist, 2000.....57
- Maier, Doppelgesicht, 2004.....75
- Maihofer, Natur, 1965, 52 ff.. 127
- Malanczuk, Repressalie, ZaöRV 1985, 293 ff. ....172
- Maldegem, Evolution, 1998 .203
- Mandelbaum, Interpreting, 1968, 35 ff. ....277
- Mangoldt/Klein/Starck, GG, 1999 .....224
- Mangoldt/Klein/Starck, GG, 2010 .....27, 224
- Marcic, Gottesbild, 1961/62, 425 ff. ....126
- Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff. ....126

- Margolis, Utilitarianism, 1967, 179 ff.....277
- Marx/Engels, Ideologie, 1971 .252
- Maturana/Valera, Autopoesis, 1980 .....16
- Maturana/Valera, Erkennen, 1987 .....146
- Maunz/Dürig, GG, 201227, 226, 248
- Maxwell, Ethics, 1951, 242 ff.291
- Mayer-Maly, Rechtsphilosophie, 2001 .....200
- Melanchthon, CR, 1834-1860.152
- Melanchthon, MSA, 1951 ff. ..152
- Messner, Gemeinwohl, 1961...293
- Mezger, Strafrecht, 1949 .....64
- Mill, Freiheit, 1987 .....299
- Mill, Utilitarianism, 1975.....236, 252, 253, 277
- Mill, Utilitarismus (Birnbacher), 1976 .....252
- Mittenzwei, Rechtsverständnis, 1988 .....236, 252, 269
- Montenbruck, Abwägung, 1989 .....287
- Montenbruck, Naturrecht, 2010, 135 ff.....116
- Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 201310, 44, 45, 99, 101, 103, 105, 106, 107, 108, 138, 198, 214, 245
- Montenbruck, Strafrechtsphilosophie, 2010 ..... 100, 297
- Montenbruck, Wahlfeststellung, 1976..... 136
- Montenbruck, Wie Du mir..., 1995, 13 ff. .... 155
- Montenbruck, Zeit, 1996, 649 ff. .... 184
- Montenbruck, Zivilisation, 2010 49, 53, 57, 61, 109, 193, 196, 200, 203, 206, 217, 239, 248
- Montenbruck, Zivilreligion II, 201133, 37, 46, 100, 111, 181, 199, 233
- Montesquieu, Geist (Forsthoff), 1951 .....52, 53
- Moraw, Integration, Der Staat Beiheft 12 (1998), 7 ff..... 175
- Moser, Comment, 1963, 308 ff. .... 277
- Müller, Religion, 1990, 285 ff.. 75
- Münch, I./Kunig, GG, 2012.....27, 42, 166, 224, 257
- Münch, R., Dynamik, 1998 .....60, 174
- Münkler, Einleitung, 1996, 7 ff.83

- Münkler, Krieg, 2002 .....125
- Muñoz Conde, Putativnotwehr, 1995, 213 ff.....259
- Narveson, Utilitarianism, 1967, 62 ff.....277
- Naucke, Kant, 1962.....262
- Neumann, Argumentationslehre, 1986 .....130, 131
- Nida-Rümelin, Begründung, 1994, 306 ff.....135
- Nida-Rümelin, Freiheit, 2012, 371 ff.....211
- Nida-Rümelin, Humanismus, 2006 .....10
- Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff.....63, 64
- Nietzsche, Gut, 1977, 563 ff. ..252
- Nijenhuis, Calvin, 1981, 568 ff. ....152
- Noguchi, Kampf, 2005.....31, 175
- Noll, Schuld, 1966, 219 ff.....263, 287
- Ockenfels, Religion, 2004, 175 ff. ....167
- Oechsler, Gerechtigkeit, 1997...31
- Oevermann/Franzmann, Religiosität, 2006, 49 ff. ....77
- Papageorgiou, Sicherheit, ARSP 76 (1990), 324 ff. ....236
- Papier, Bundesverfassungsgericht, 2004, 411 ff. ....58
- Pawlik, Notwehr, ZStW 114 (2002), 256 ff.....58
- Pawlik, Volk, 2006, 269 ff.....239
- Pawlowski, Probleme, 1989, 13 ff. ....227
- Pawlowski, Schutz, 2000, 9 ff.218
- Peters, Rationalität, 1991 123, 134
- Petev, Rationalität, 2000, 111 ff. ....123
- Pfordten, Kohärenz, 2012, 111 ff. ....65, 66, 131
- Pieper, Hinführung, 1958 .....126
- Pitz, Verfassungslehre, 2006 ....47
- Platon, Nomoi (Eigler), 1990..151
- Platon, Parmenides (Eigler), 1990, 195 ff. ....152
- Platon, Phaidon (Eigler), 1990, 1 ff. ....152
- Platon, Politeia (Eigler), 1990 163, 220, 238
- Platon, Timaios (Zekl), 1992..217
- Popitz, Präventivwirkung, 1968 .....329
- Popper, Erkenntnis, 1984.....130, 131, 135
- Popper, Logik, 1989 130, 131, 135

- Popper, Vermutungen, 1996 ..130, 131, 135
- Pothast, Rechtfertigungselement, 1998, 135 ff.....37
- Pothast, Unzulänglichkeit, 1987 .....37, 282
- Preu, Vices, 1963, 553 ff.....291
- Preuß, Verantwortungen, 1984324
- Pufendorf, jure naturae, 1998..202
- Quaritsch, Souveränität, 1986.159
- Radbruch, Rechtsphilosophie, 2003 .....66, 101, 127, 314
- Randelzhofer, Friedensbegriff, 1979, 13 ff.....171
- Randelzhofer, Staatsgewalt, 2004, § 17 .....159
- Rawls, Justice, 2001 .....329
- Rawls, Regelbegriffe, 1992, 96 ff. ....265
- Rawls, Theorie, 199331, 270, 271, 285, 299
- Regge, Kriminalstrafe, 1989, 227 ff.....262
- Reiniger, Metaphysik, 1984 ....299
- Renzikowski, Wertungswidersprüche, GA 1992, 159 ff.....129
- Rethmann, Nutzen, 2000, 113 ff. ....109
- Ridley, Biologie, 1999 ..... 174
- Riegel, Confucius, 2011 ..... 183
- Riesebrodt, Cultus, 200768, 71, 109, 110
- Riesebrodt, Rückkehr, 200068, 83
- Rilinger, Recht, GA 1997, 418 ff. ....314
- Ritter, Moralität, 1977, 301 ff...57
- Rödiger, Sprung, 2009 ..... 83
- Röhl, K./Röhl, H., Rechtslehre, 2008 ..... 37, 204
- Rohr, Grundlagen, 2001 ..... 146
- Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff. ....40, 61, 169
- Romano, Strafwürdigkeit, 1995, 107 ff. .... 259
- Rorty, Spiegel, 1981 ..... 281
- Rosa, Funktion, 1995, 183 ff. .259
- Rosenberg, Mandeville, 1963, 183 ff. .... 291
- Rotberg, States, 2003, 1 ff. .... 61
- Roth, Mensch, 1993, 55 ff. .... 193
- Rousseau, Gesellschaftsvertrag (Brockard), 1996 ..... 48, 248
- Rousseau, Gesellschaftsvertrag (Denhardt), 1880 ..... 44, 52
- Rousseau, Ursprung, 1974..... 309



- Roxin, Diskussion, 1979, 279 ff.  
.....263, 288
- Roxin, Strafrecht AT I, 2006.....64
- Roxin, Strafrecht AT, 2006.....257,  
258, 282
- Roxin, Überlegungen,  
MSchrKrim 56 (1973), 316 ff.  
.....287
- Rückert, Hermeneutik, 2001, 287  
ff.....200
- Ruse, Sociobiology, 1979 .....280
- Ryan, Mill, 1966, 422 ff.....277
- Sachs, GG, 2009.....224
- Sachs, Verfassungsrecht, 2000166
- Sakmann, Mandeville, 1897....291
- Savigny, System, 1840.....200
- Schaber, Recht, 1989.....57
- Schäfer/Ott, Lehrbuch, 1986 ...235
- Schapp, Bemerkungen, 1997, 159  
ff.....272
- Scheel, Religionsfreiheit, 2007 .41
- Schelling, Werke, 1856-1861..227
- Schild, Lehre, 1989, 146 ff. ....258
- Schild, Person, 1989, Sp. 322 ff.  
.....319
- Schindehütte, Zivilreligion, 2006  
.....34
- Schluchter, Analyse, 1979 ..... 153
- Schmitt, Hüter, 1931.....58
- Schmitt, Theologie, 1979..... 129
- Schneider, Wirtschaftssanktionen,  
1999..... 172
- Schöneborn, Schuldprinzip, ZStW  
88 (1976), 349 ff..... 263
- Schönke/Schröder, StGB, 2010  
..... 255, 258, 259, 260
- Schreiber, Gesetz, 1976 ..... 262
- Schreiber, Gewissen, 1993, 29 ff.  
..... 323
- Schröder, Verantwortlichkeit, 525  
ff. .... 172
- Schulze, Gemeinnutz, 1987 ... 291,  
293
- Schünemann, Funktion, 1984, 153  
ff. .... 259
- Schünemann, Menschenbild,  
2002, 3 ff. .... 203
- Schwacke/Schmidt, Staatsrecht,  
1999..... 158
- Schwartländer, Autonomie, 1981,  
20 ff. .... 130
- Schwartländer, Mensch, 1968. 131
- Schwintowski, Theorie, JZ 1998,  
581 ff. .... 235
- Seelmann, Anerkennungsverlust,  
1995 ..... 321

- Seelmann, Rechtsphilosophie, 2010 .....133
- Seelmann, Rechtswissenschaft, ARSP Beiheft 115 (2007), 121 ff.....101
- Seelmann, Straftheorie, JuS 1979, 687 ff.....321
- Sen, Choice, 1970 .....276
- Senghaas, Frieden, 2004 .....163
- Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff. ....163
- Simmel, Soziologie, 1992 .61, 169
- Singer, Generalization, 1961 ...269
- Smart, Utilitarismus, 1975, 121 ff. ....265
- Smid, Einführung, 1991 .....11
- Smith, Inquiry, 1976 .....292
- Smith/Sosa, Utilitarianism, 1969 .....277
- Sommer, Gewalt, 1998, 206 ff. .26
- Spaemann, Weltethos, 1996, 891 ff.....108
- Specht, Vernunft, 1984, 70 ff.122, 124
- Spence, Psychology, 1986, 18 ff. ....277
- Spinoza, Tractatus, 1979 .....309
- Sprigge, Reply, 1965, 264 ff. ...286
- Stammler, Bienenfabel, 1918 .291
- Stein, Staatsrecht, 2002..... 166
- Stein/Buttlar, Völkerrecht, 2012 ..... 159
- Steinmetz, Calvin, 1991, 142 ff. .... 152
- Sternberger, Verfassungspatriotismus, 1990 ..... 81
- Stocker, Mill, 1969, 276 ff.....277
- Stollberg-Rilinger, Kulturgeschichte, 2005, 9 ff.168
- Stolleis, Staat, 1990 ..... 125
- Stratenwerth, Problem, 1957 .. 127
- Stratenwerth, Stellungnahme, 1976, 21 f..... 287
- Stroll, Fallacy, 1965, 385 ff....277
- Stuckenberg, Vorstudien, 2007. 17
- Suppe, Grund- und Menschenrechte, 2004..... 150
- Swomley, Liberty, 1987 ..... 40
- Sykes/Matza, Techniken, 1979, 360 ff. .... 297
- Tammelo, Natur, 1963, 236 ff.127
- Tammelo, Philosophie, 1982 ..299
- Tammelo, Ungerechtigkeit, 1980, 30 ff. .... 299

- Tenbruck, Werk, KZfSS 27 (1975), 663 ff. ....153
- Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006 .....225
- Thiele, Verfassung, 2008 .....58
- Thomas von Aquin, Summa theologica, 1953126, 248, 299, 301
- Tomuschat, Repressalien, ZaöRV 1973, 179 ff.....172
- Topitsch, Heil, 1990.....30
- Trapp, Utilitarismus .....279
- Trapp, Utilitarismus, 1988 ....133, 276, 279, 280, 285
- Tschentscher, Konsensbegriff, 2002, 43 ff.....135, 184
- Uhle, Codex, 2007, 33 ff.....42
- Verdross, Rechtsphilosophie, 1963 .....126
- Vollmer, Gott, 2010, 7 ff.....56, 57
- Walz, Begriff, 2005, 96 ff. ....168
- Walzer, Sphären, 1992 .....273
- Walzer, Toleranz, 1998 .....42
- Warnock, Introduction, 1962 ..277
- Wasmuht, Friedensforschung, 1992 .....26
- Weber, Aufsätze, 1988.....31
- Weber, Entstehung, 1948, 170 ff. .... 61
- Weber, Schriften, 1968..... 153
- Weber, Studien, 1985, 215 ff.. 174
- Weber, Wirtschaft, 1976. 123, 175
- Weinberger, Konsens, 1981, 147 ff. ....272
- Weinberger, Moral, 1993, 243 ff. .... 294, 295, 296, 297
- Weinfurter, Welt, 2005, 1 ff. ....96
- Wellmer, Adorno, 1985, 135 ff. .... 132
- Wells, Geschichte, 1948 ..... 128
- Welzel, Abhandlungen, 1975 . 127
- Welzel, Naturrecht, 1980..... 127
- Werle, Völkerstrafrecht, 2010, 129 ff..... 172
- Wesel, Geschichte, 200617, 194, 202
- Wessels/Beulke, Strafrecht AT, 2011 ..... 280
- Wiener, Persönlichkeit, 1987, 92 ff. .... 37
- Wiesner, Erfindung, 1998..... 174
- Willaime, Zivilreligion, 1986, 147 ff. .... 40
- Wilson, Sociobiology, 1978 ... 194

Wingert, Gründe, 2012, 179 ff. .63	Zartman, Introduction, 1995, 1 ff. ..... 61
Wolff, Abgrenzung, 1987, 137 ff. .....322	Ziekow, Eigenverantwortung, 2004, 189 ff. .... 141
Wulf, Anthropologie, 2009 .....118	Zippelius, Rechtsphilosophie, 2011 ..... 64
Würtenberger, Auslegung, 2001, 223 ff.....166	Zippelius, Staatslehre, 2010..... 29, 158
Wurth, Erarbeitung, 1989, 21 ff. .....26	Zoglauer, Normenkonflikte, 1998 ..... 135
Zaczyk, Gesellschaftsgefährlichkeit, 1990, 113 ff.....156	Zöllner, Menschenbild, 1996, 123 ff. .... 129, 200
Zaczyk, Unrecht, 1989 .....322	

## 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 sacer, 1998** Agamben, Giorgio,  
Homo sacer, Sovereign Power and Bare life, Heller-Roazen, Daniel (Übrs.), 1998
- AK-GG 1989 (Azzola)** Azzola, Axel (Hrsg.),  
Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Reihe Alternativkommentare, Band 1 und 2, 2. Aufl. 1989
- Albert, Traktat, 1980** Albert, Hans,  
Traktat über kritische Vernunft, 4. Aufl. 1980

**Albert, Wissenschaft, Albert, Hans,  
1982**

Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der  
Vernunft, 1982

**Alexy, Argumentation, Alexy, Robert,  
1991**

Theorie der juristischen Argumentation. Die  
Theorie des rationalen Diskurses als Theorie  
der juristischen Begründung (1983). Nach-  
wort: Antwort auf einige Kritiker, 2. Aufl.  
1991

**Ambos, Emotionen, Ambos, Claus,  
2005, 9 ff.**

Mit Ritualen Emotionen steuern, in: Ambos,  
Claus/Holz, Stephan/Schwedler, Ge-  
rald/Wenigfurer, Stefan (Hrsg.), Die Welt  
der Rituale. Von der Antike bis heute, 2005, 9  
ff.

**Anderson, Physics, Anderson, Philip W.,  
1995, 6653 ff.**

Physics: The opening to complexity, Proceed-  
ings of the National Academy of Sciences of  
the United States of America, Vol. 92 (1995),  
6653 ff.

**Apel, Problem, 1976, Apel, Karl-Otto,  
55 ff.**

Das Problem der philosophischen Letztbe-  
gründung 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 Kul-  
turwissenschaft, Band 19, 1976, 55 ff.

**Apel, Standpunkt,** Apel, Karl-Otto,  
1986, 225 ff.

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,** Apel, Karl-Otto,  
1988

Transformation der Philosophie, Band II, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, 1988

**Aristoteles, De anima** Aristoteles,  
(Theiler), 1995

De anima, Seidl, Horst (Hrsg.), Theiler, Willy (Übrs.), 1995

**Aristoteles, Nikoma-** Aristoteles,  
**chische Ethik**  
(Dirlmeier), 1999

Nikomachische Ethik, Dirlmeier, Franz (Übrs.), 1999

**Aristoteles, Politik** Aristoteles,  
(Gigon), 2003

Politik, Gigon, Olof (Hrsg., Übrs.), 2003

**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,** Arrow, Kenneth J.,  
1 ff.

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, Pro-  
ceedings of the American Catholic Philoso-  
phical 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, Erinne-  
rung und politische Identität in frühen Hoch-  
kulturen, 4. Aufl. 2002

**Augustinus, De ordine (Mühlenberg), 1972** Augustinus, Aurelius,

De ordine, in: Andresen, Carl (Hrsg.), Müh-  
lenberg, Ekkehard (Übrs.), Augustinus, Philo-  
logische Frühdialoge, 1972, 217 ff.

**Augustinus, De Trini-  
tate (Schmaus), 1935** Augustinus, Aurelius,

De Trinitate, 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
- 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, GA 1994, 368 ff.** Baurmann, Michael,  
Vorüberlegungen zu einer empirischen Theorie der positiven Generalprävention, GA 1994, 368 ff.
- Baurmann, Zweckrationalität, 1987** Baurmann, Michael,  
Zweckrationalität und Strafrecht - Argumente für ein tatbezogenes Maßnahmerecht, 1987
- Beauchamp/Childress, Principles, 1994** Beauchamp, Tom L./Childress, James F.,  
Principles of Biomedical Ethics, 4. Aufl. 1994
- Beccaria, Verbrechen (Alff), 1966** Beccaria, Cesare,  
Über Verbrechen und Strafe (1766), Alff, Wilhelm Josef (Übrs.), 1966
- 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 (Hsrg.), 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/Stederth, 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: Högbe, Wolfram/Bromar, Joachim (Hrsg.), Grenzüberschreitung, XIX Deutscher Kongress für Philosophie, 2004, 390 ff.

**Bell, Return, 1980, 324 ff.** Bell, Daniel,

Return of the sacred? The Argument of the future of Religion: in: Bell, Daniel (Hrsg.), The Winding passage Essay and Sociological Journeys 1960 – 1980, 1980, 324 ff.

**Benedek, Beitrag, 2005, 24 ff.** Benedek, Wolfgang,

Der Beitrag des Konzeptes der menschlichen Sicherheit zur Friedenssicherung, in: Dicke, Klaus/Hobe, Stephan/Meyn, Karl-Ulrich/Peters, Anne/Riedel, Eibe/Schütz, Hans-Joachim/Tietje, Christian (Hrsg.), Weltinnenrecht, Liber amicorum Jost Delbrück, 2005, 24 ff.

**Bennett, Rationality, 1964** Bennett, Jonathan,

Rationality, 1964

**Bentham, Introduction, 1948** Bentham, Jeremy,

An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1780), 1948

- Bentham, Prinzipien, 1960** Bentham, Jeremy,  
Prinzipien der Gesetzgebung (1833), 1960
- 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 Un-  
tersuchung der aus dem Völkerrecht ableitba-  
ren Grenzen staatlicher extraterritorialer Ju-  
risdiktions im Verfahrensrecht, 1998
- Bielefeldt, Freiheits-  
recht, 1990** Bielefeldt, Heiner,  
Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische  
Gerechtigkeit, Perspektiven der Gesell-  
schaftsvertragstheorien, 1990
- Bielefeldt, Gerechtig-  
keit, GA 1990, 108 ff.** Bielefeldt, Heiner,  
Strafrechtliche Gerechtigkeit als Anspruch an  
den endlichen Menschen. Zu Kants kritischer  
Begründung des Strafrechts, GA 1990, 108 ff.
- BK-GG** Dolzer, Rudolf (Hrsg.),  
Bonner Kommentar zum Grundgesetz,  
Losebl.-Ausg., Lfg. 1=1950

**Blößner, Dialogform,** Blößner, Norbert,  
1997

Dialogform und Argument: Studien zu Platons „Politeia“, 1997

**Böckenförde, Bedeu-** Böckenförde, Ernst-Wolfgang,  
**tung, 1976, 395 ff.**

Die Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft im demokratischen Sozialstaat der Gegenwart, in: ders. (Hrsg.), Staat und Gesellschaft, 1976, 395 ff.

**Böckenförde, Entste-** Böckenförde, Ernst-Wolfgang,  
**hung, 1992, 92 ff.**

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,** Böckenförde, Ernst-Wolfgang,  
1976

Staat, Gesellschaft, Freiheit, 1976

**Böckerstette, Aporien,** Böckerstette, Heinrich,  
1982

Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant, 1982

**Bohnert, Feuerbach,** Bohnert, Joachim,  
1982

Paul Johann Anselm Feuerbach und der Bestimmtheitsgrundsatz im Strafrecht, 1982

**Bongardt, Freiheit, Bongardt, Michael,  
2006, 335 ff.**

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, Bongardt, Michael,  
2007, 243 ff.**

Kultur, in: Franz, Albert/Baum, Wolfgang/Kreutzer, Karsten (Hrsg.), Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, 2007, 243 ff.

**Bongardt, Mühe, 2005, Bongardt, Michael,  
144 ff.**

Unverzichtbare Mühe. Theologische Erwägungen zur Problematik interreligiösen Verstehens, in: Nitsche, Bernhard (Hrsg.), Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkers Trinitätstheologie in der Diskussion, 2005, 144 ff.

**Bongardt, Toleranz, Bongardt, Michael,  
2003, 115 ff.**

Selbstbewusste Toleranz. Perspektiven einer christlichen Religionstheorie im Anschluss an Nikolaus Cusanus und Ernst Cassirer, in: Bongardt, Michael/Kampling, Rainer/Wörner, Markus (Hrsg.), Verstehen an der Grenze. Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation, 2003, 115 ff.

**Bothe, Friedenssicherung, Bothe, Michael,  
1997, 581 ff.**

Friedenssicherung und Kriegsrecht, in: Graf Vitzthum, Wolfgang (Hrsg.), Völkerrecht, 1997, 581 ff.

**Brock, Utilitarianism,** Brock, Dan W.,  
1973, 241 ff.

Recent Work in Utilitarianism, American philosophical Quarterly 10 (1973), 241 ff.

**Brugger, Gemeinwohl,** Brugger, Winfried,  
2000, 45 ff.

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, Menschen-** Brugger, Winfried,  
**bild, 1999, 74 ff.**

Das Menschenbild der Menschenrechte, in: ders. (Hrsg.), Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus 1999, 74 ff.

**Brunhöber, Recht,** Brunhöber, Beatrice,  
**ARSP 94 (2008), 111 ff.**

Recht als Potenz. Agambens „Homo sacer“ und eine (postmoderne) Rechtsgeltungstheorie des potentiellen Rechts, ARSP 94 (2008), 111 ff.

**Brunner, Land, 1965** Brunner, Otto,

Land und Herrschaft, 5. Aufl. 1965

**Buchwald, Begriff,** Buchwald, Delf,  
1990

Der Begriff der rationalen juristischen Begründung. Zur Theorie der juridischen Vernunft, 1990

- 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.
- Burkert, Homo necans, 1997** Burkert, Walter,  
Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, 2. Aufl. 1997
- Burkhardt, Zweckmoment, GA 1976, 321 ff.** Burkhardt, Björn,  
Das Zweckmoment im Strafrecht, GA 1976, 321 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.



- Cassirer, Versuch,** Cassirer, Ernst,  
**1990**  
Versuch über den Menschen: Einführung in  
eine Philosophie der Kultur, 1990
- Cicero, De legibus,** Cicero, Marcus Tullius,  
**2001**  
De legibus, Über die Gesetze, Sammlung  
Tusculum, 2. Aufl. 2001
- Cicero, disputationes** Cicero, Marcus Tullius,  
**(Gigon), 1992**  
Tusculanae disputationes, Gespräche in  
Tusculum, Gigon, Olof (Hrsg.), 1992
- Ciampi, Außenwelt,** Ciampi, Luciano,  
**1988**  
Außenwelt – Innenwelt. Die Entstehung von  
Zeit, Raum und psychischen Strukturen, 1988
- Coing, Naturrecht,** Coing, Helmut,  
**1965**  
Naturrecht als wissenschaftliches Problem,  
1965
- Coriando, Metaphysik,** Coriando, Paola-Ludovika,  
**2011**  
Metaphysik und Ontologie in der abendländi-  
schen und buddhistischen Philosophie, 2011
- Cortina, Diskursethik,** Cortina, Adela,  
**ARSP 76 (1990), 37 ff.**  
Diskursethik und Menschenrechte, ARSP 76  
(1990), 37 ff.
- Creutzfeldt, Modelle,** Creutzfeldt, Otto,  
**1991, 89 ff.**  
Modelle des Gehirns - Modelle des Geistes?,  
in: Cramer, Friedrich (Hrsg.), Erkennen als  
geistiger und molekularer Prozeß, 1991, 89 ff.

- Da Costa Andrade, Da Costa Andrade, Manuel, Strafwürdigkeit, 1995, 121 ff.** Strafwürdigkeit und Strafbedürftigkeit als Referenzen einer zweckrationalen Verbrechenslehre, in: Schönemann, Bernd/Dias, de Figueiredo Jorge (Hrsg.), Bausteine des Europäischen Strafrechts. Coimbra-Symposium für Claus Roxin, 1995, 121 ff.
- Dahl, Dilemmata, 1989, Dahl, Robert A., 98 ff.** Dilemmata der pluralistischen Demokratie: Das Allgemeinwohl welcher Allgemeinheit, in: Koslowski, Peter (Hrsg.), Individuelle Freiheit und demokratische Entscheidung. Ethische, ökonomische und politische Theorie der Demokratie, 1989, 98 ff.
- Dawkins, Gene, 1978** Dawkins, Richard,  
The Selfish Gene, 1978
- Dearden/Hirst/Peters, Dearden, Robert F./Hirst, Paul H./Peters, Education, 1972** 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
- Dennett/Born, Bann, Dennett, Daniel C./Born, Frank, 2008** Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen, 2008

- Dewey, Philosophie, Dewey, John, 2003, 7 ff.** Philosophie und Zivilisation (1931), Suhr, Martin (Übrs.), 2003
- Di Fabio, Recht, 1998** Di Fabio, Udo, Das Recht offener Staaten. Grundlinien einer Staaats- und Rechtstheorie, 1998
- Dierkes/Hoffmann/Marx, Leitbild, 1992** Dierkes, Meinolf/Hoffmann, Ute/Marx, Lutz, Leitbild und Technik: Zur Entstehung und Steuerung technischer Innovation, 1992
- Dinzelbacher, Heilige, Dinzelbacher, Peter, 1990, 41 ff.** Heilige oder Hexen? in: Simon, Dieter (Hrgs.), Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichungen im westlichen und östlichen Mittelalter, 1990, 41 ff.
- Doehring, Staatslehre, Doehring, Karl, 2004** Allgemeine Staatslehre, 3. Aufl. 2004
- Dreier, H., GG, 2004** Dreier, Horst, Grundgesetzkomentar, Band 1, Präambel, Artikel 1-19, 2004
- Dreier, R., Begriff, Dreier, Ralf, 1965** Zum Begriff der „Natur der Sache“, 1965

- Dreier, R., Bemerkun-** Dreier, Ralf,  
**gen, 1981, 333 f.**  
Bemerkungen zur Rechtsphilosophie Hegels,  
in: ders., Recht – Moral – Ideologie, Studien  
zur Rechtstheorie, 1981, 333 f.
- Durkheim, Arbeitstei-** Durkheim, Émile,  
**lung, 1988**  
Über soziale Arbeitsteilung (De la Division  
du travail social). Studie über die Organisati-  
on höherer Gesellschaften. Mit einer Einlei-  
tung von Niklas Luhmann: Arbeitsteilung und  
Moral Durkheims. Mit einem Nachwort von  
Hans-Peter Müller und Michael Schmid: Ar-  
beitsteilung, Solidarität und Moral, 2. Aufl.  
1988
- Durkheim, Formen** Durkheim, Émile,  
**(Schmidts), 1998**  
Die elementaren Formen des religiösen Le-  
bens, Schmidts, Ludwig (Übrs.), 2. Aufl.  
1998
- Dworkin, Bürgerrech-** Dworkin, Ronald,  
**te, 1984**  
Bürgerrechte ernst genommen (Taking Rights  
Seriously, 1979), 1984
- Ebeling, Subjektivität,** Ebeling, Hans (Hrsg.),  
**1976**  
Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge  
zur Diagnose der Selbsterhaltung, 1976
- Eco, Kunstwerk, 1962** Eco, Umberto,  
Das offene Kunstwerk, 1962

**Ehrhardt, Mythologie,** Ehrhardt, Walter E.,  
1989, 139 ff.

Mythologie und Offenbarung der Freiheit, in: Pawlowski, Hans-Martin/Smid, Stefan/Spocht, 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, Rechtsge-** Eisenhardt, Ulrich,  
**schichte, 2008**

Deutsche Rechtsgeschichte, 5. Aufl. 2008

**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.

**Enzmann, Faszination,** Enzmann, Birgit,  
2004, 283 ff.

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 Ballestrem, 2004, 283 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.
- 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 Literatur-Zeitung, 1. Jahrgang, Band 1, 1801, Sp. 255 ff.
- Fichte, Grundlage, 1971, 1 ff.** Fichte, Johann G.,  
Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1796, in: Fichte, Imanuel H. (Hrsg.), Fichtes Werke, Band III, Zur Rechts- und Sittenlehre I, 1971, 1 ff.
- Fiegle, Solidarité, 2003** Fiegle, Thomas,  
Von der Solidarité zur Solidarität. Ein französisch-deutscher Begriffstransfer, 2003

- Fikentscher, Markt-  
wirtschaft, 1991** Fikentscher, Wolfgang,  
Die umweltsoziale Marktwirtschaft als  
Rechtsproblem, 1991
- Fikentscher, Metho-  
den, 1975** Fikentscher, Wolfgang,  
Methoden des Rechts in vergleichender Dar-  
stellung, 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.), Ge-  
meinwohlgefährdung und Gemeinwohlsiche-  
rung. Vorträge und Diskussionsbeiträge auf  
der 71. Staatswissenschaftlichen Fortbil-  
dungstagung vom 12. bis 14. März 2003 an  
der Deutschen Hochschule für Verwaltungs-  
wissenschaften Speyer, 2004, 43 ff.
- Fischer, G., Geometrie,  
2006, 59 ff.** Fischer, Georg,  
Fraktale Geometrie und Ekklesiologie – Mög-  
lichkeiten und Grenzen einer Analogie, in:  
Breitsching, Konrad/Rees, Wilhelm (Hrsg.),  
Recht-Bürge der Freiheit. Festschrift für Jo-  
hannes Mühlsteiger SJ zum 80. Geburtstag,  
2006, 59 ff.

- Fischer, M., Wille, Fischer, Martin, 1983** Wille und Wirksamkeit. Eine Untersuchung zum Problem des dolus alternativus, 1983
- Frank, Vernunft, 2003** Frank, Günter,  
Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit, 2003
- Freud, Totem, 1912/13** Freud, Sigmund,  
Totem und Tabu, GW IX, 1912/13
- Fronsberger, Lob, 1564** Fronsberger, Leonhard,  
Vom Lob deß Eigen Nutzen, 1564
- 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.
- 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
- 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, Fest-  
schrift zum 65. Geburtstag von Karl Graf  
Ballestrem, 2004, 169 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 Sys-  
teme I, Monatshefte für Mathematik und Phy-  
sik, Band 38, 1931, 173 ff.
- Goldbach, Bienenfabel, 1886** Goldbach, Paul,  
Bernard de Mandeville's Bienenfabel (zugl.  
Diss., Halle, 1886), 1886

- Griffel, Determination, Griffel, Anton, ARSP 1994, 96 ff.**  
Determination und Strafe, ARSP 1994, 96 ff.
- Grommes, Sühnebegriff, 2006**  
Grommes, Sabine,  
Der Sühnebegriff in der Rechtsprechung, Eine ideologiekritische Betrachtung, 2006
- 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
- Häberle, Gott, 1987, 3 ff.**  
Häberle, Peter,  
„Gott“ im Verfassungsstaat?, in: Fürst, Walther/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

- Habermas, Bewusst-** Habermas, Jürgen,  
**sein, 2008, 26 ff.**  
Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: Reder, Michael/Schmidt, Jochen (Hrsg.), Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, 2008, 26 ff.
- Habermas, Diskurs-** Habermas, Jürgen,  
**ethik, 1983**  
Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: derselbe (Hrsg.), Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln 1983
- Habermas, Grenze,** Habermas, Jürgen,  
**2005, 216 ff.**  
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, Grundla-** Habermas, Jürgen,  
**gen, 2009, 106 ff.**  
Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates?, in: Habermas, Jürgen (Hrsg.), Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, 2009, 106 ff.
- Habermas, Theorie,** Habermas, Jürgen,  
**1981**  
Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1 und 2, 1981
- Habermas, Wahrheits-** Habermas, Jürgen,  
**theorien, 1984, 127 ff.**  
Wahrheitstheorien, in: ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, 1984, 127 ff.

- Haft/Hilgendorf, Ar-** Haft, Fritjof/Hilgendorf, Eric,  
**gumentation, 1993, 93**  
**ff.** 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.
- Hanfling, Philosophy,** Hanfling, Oswald,  
**2000** 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,** Harsanyi, John C.,  
**1977** Rational behavior and bargaining equilibrium in games and social situations, 1977
- Hart, Recht, 1971** Hart, Herbert L. A.,  
Recht und Moral (Punishment and Responsibility, 1959), deutsch, 1971
- Hartmann, Ethik, 1962** Hartmann, Nicolai,  
Ethik, 4. Aufl. 1962
- Hasselmann, Weltreli-** Hasselmann, Christel,  
**gionen, 2002** Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos, 2002

- Hassemer, Einführung, 1990** Hassemer, Winfried,  
Einführung in die Grundlagen des Strafrechts,  
2. Aufl. 1990
- Hassemer, Prävention, JuS 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
- Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995** Hegel, Georg W. F.,  
Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Hoffmeister, Johannes (Hrsg.), 1995

- Hegel, Vorlesungen (Ilting), 1974** Hegel, Georg W. F.,  
Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831), Ilting, Karl-Heinz (Hrsg.), Band III (Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho (1822-1823)), 1974
- Hegel, Vorlesungen (Michel/Moldenhauer), 1970** Hegel, Georg W. F.,  
Vorlesungen über die Ästhetik 1; Theorie – Werkausgabe, in: Michel, Karl M./Moldenhauer, Eva (Hrsg.), Werke (von 1832 bis 1845; neu editiert) in zwanzig Bänden, Band 13, 1970
- 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
- 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.

**Herold, Vormund-** Herold, Norbert,  
**schaft, 1993, 41 ff.**

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.

**Herzog, F., Prävention,** Herzog, Felix,  
**1987**

Prävention des Unrechts oder Manifestation des Rechts. Bausteine zur Überwindung des heteronom-präventiven Denkens der Straftheorie der Moderne, 1987

**Herzog, R., Gemein-** Herzog, Roman,  
**wohl I, 1974, Sp. 248 ff.**

Gemeinwohl I, in: Ritter, Joachim (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3 (G-H), 1974, Sp. 248 ff.

**Herzog, R., Gemein-** Herzog, Roman,  
**wohl II, 1974, Sp. 256**  
**ff.**

Gemeinwohl II, in: Ritter, Joachim (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3 (G-H), 1974, Sp. 256 ff.

**Heit, Einleitung, 2005,** Heit, Helmut,  
**7 ff.**

Einleitung: Die Werte Europas, in: Heit, Helmut, (Hrsg.), Die Werte Europas. Verfassungspatriotismus und Wertegemeinschaft in der EU?, 2005, 7 ff.

**Heyd, Giving, 2006,** Heyd, David,  
149 ff.

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.

**Hilgendorf, Argumen- Hilgendorf, Eric,  
tationen, 1991**

Argumentationen der Jurisprudenz. Zur Rezeption von analytischer Philosophie und kritischer Theorien der Grundlagenforschung der Jurisprudenz, 1991

**Hilgendorf, Naturalis- Hilgendorf, Eric,  
mus, 2003, 83 ff.**

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, Hilpinen, Risto (Hrsg.),  
1980**

*Rationality in Science*, 1980

**Hippel, Strafrecht I, Hippel, Robert von,  
1925-1930**

*Deutsches Strafrecht, Band I, Allgemeine Grundlagen*, 1925-1930

**Hobbes, Leviathan, Hobbes, Thomas,  
1997**

*Leviathan*, Flathman, Richard E./Johnston, David (Hrsg.), 1997



- Hoerster, D., Wirklichkeit, ARSP 75 (1989), 145 ff.** Hoerster, Detlef, Die Wirklichkeit der Freiheit, ARSP 75 (1989), 145 ff.
- Hoerster, N., Ethik, 1977** Hoerster, Norbert, Utilitaristische Ethik und Verallgemeinerung, 2. Aufl. 1977
- Höffe, Diskussionsbemer-  
kung, 1978, 143 ff.** Höffe, Otfried, Diskussionsbemer-  
kung im Rahmen einer  
Diskussion über Habermas Ansatz der Nor-  
menbegründung, in: Oelmüller, Willi (Hrsg.),  
Materialien zur Normendiskussion, Band 1:  
Transzendentalphilosophische Normbegrün-  
dungen, 1978, 143 ff.
- Höffe, Rechtsprinzi-  
pien, 1990** Höffe, Otfried, Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontra-  
punkt der Moderne, 1990
- Höffe, Sittlichkeit,  
1974, 1348 ff.** Höffe, Otfried, „Sittlichkeit“, in: Krings, Her-  
mann/Baumgartner, Hans M./Wild, Christoph  
(Hrsg.), Handbuch der philosophischen  
Grundbegriffe, Band III, 1974, 1348 ff.
- Hofmann, Menschen-  
rechte, 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, JZ 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
- Horkheimer/Adorno, Dialektik, 1971** Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (Hrsg.),  
Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente (Friedrich Pollack zum 50. Geburtstag), 1971

**Hübner, K., Wahrheit,** Hübner, Karl,  
1985

Die Wahrheit des Mythos, 1985

**Hübner, W., Mandevil-** Hübner, Walter,  
**le, 1941, 275 ff.**

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,** Hüning, Dieter,  
2001, 85 ff.

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, Krisis, 1956** Husserl, Edmund,

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, 1956

**Hutcheson, Inquiry,** Hutcheson, Francis,  
1969, 164 ff.

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, Überle-** Imbusch, Peter/Zoll, R.,  
**gungen, 1994**

Überlegungen zu einem Curriculum Friedens- und Konfliktforschung, 1994

- Isensee, Gewissen, Isensee, Josef, 1993, 41 ff.**  
Gewissen im Recht – Gilt das allgemeine Gesetz nur nach Maßgabe des individuellen Gewissens?, in: Höver, Gerhard/Honnesfelder, Ludger (Hrsg.), Der Streit um das Gewissen, 1993, 41 ff.
- Isensee, Zivilreligion, Isensee, Josef, 2010, 36 ff.**  
Zivilreligion in der Demokratie, Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte 2 (2010), 36 ff.,
- Jäger, Makrocriminalität, 1989** Jäger, Herbert,  
Makrocriminalität. Studien zur Kriminologie kollektiver Gewalt, 1989
- Jakobs, Norm, 1997** Jakobs, Günther,  
Norm, Person, Gesellschaft. Vorüberlegung zu einer Rechtsphilosophie, 1997
- Jakobs, Rezension, GA 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, Jakobs, Günther, 1986, 30 ff.** Zur Stabilität von Konsens, zur Stabilität durch Konsens, in: Hattenhauer, Hans/Kaltefleiter, Werner (Hrsg.), Mehrheitsprinzip, Konsens, Verfassung, 1986, 30 ff.
- 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.
- Jarass/Pieroth, GG, Jarass, Hans D./Pieroth, Bodo, 2006** Grundgesetz, 8. Aufl. 2006
- Jescheck/Weigend, Strafrecht AT, 1996** Jescheck, Hans-Heinrich/Weigend, Thomas, Lehrbuch des Strafrechts Allgemeiner Teil, 5. Aufl. 1996
- Joas, Sakralität, 2011** Joas, Hans, Die Sakralität der Person – Eine neue Genealogie der Menschenrechte, 2011
- Joerden, § 34 Satz 2 StGB, GA 1991, 411 ff.** Joerden, Jan C., § 34 Satz 2 StGB und das Prinzip der Verallgemeinerung, GA 1991, 411 ff.
- Joerden, Ebenen, ARSP 74 (1988), 307 ff.** Joerden, Jan C., Drei Ebenen des Denkens über Gerechtigkeit. Dargestellt am Beispiel einiger rechtsethischer Regeln und Prinzipien, ARSP 74 (1988), 307 ff.

- Joerden, Rechtsethik, Joerden, Jan C., JZ 1982, 670 ff.**  
 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
- Kaiser, Widerspruch, Kaiser, Hanno, 1999**  
 Widerspruch und harte Behandlung. Zur Rechtfertigung von Strafe, 1999
- Kant, Garantie, 1984, Kant, Immanuel, 27 ff.**  
 Von der Garantie des ewigen Friedens, in: Buhr, Manfred/Dietzsch, Steffen (Hrsg.), Kant, Immanuel, Zum ewigen Frieden. Mit Texten zur Rezeption 1796-1800, 1984, 27 ff.
- Kant, Grundlegung (AA), 1968** Kant, Immanuel,  
 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), Kants gesammelte Werke (Akademieausgabe), Band IV, 1968
- Kant, Kritik (AA), 1968** Kant, Immanuel,  
 Kritik der reinen Vernunft (1781), Kants gesammelte Werke (Akademieausgabe), Band III, 1968
- Kant, Metaphysik (AA), 1968** Kant, Immanuel,  
 Die Metaphysik der Sitten, Kants gesammelte Werke (Akademieausgabe), Band VI, 1968

- Kant, Metaphysik (Cassirer), 1922** Kant, Immanuel,  
Die Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Cassirer, Ernst (Hrsg.), Immanuel Kants Werke Band 7, 1922
- Kant, Metaphysik (Weischedel), 1956** Kant, Immanuel,  
Die Metaphysik der Sitten, in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.), Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden, Band IV, 1956
- Kant, Religion, 1968** Kant, Immanuel,  
Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kants Werke. Akademie-Ausgabe, Band VI, 1968
- Kant, Urteilskraft (Weischedel), 1975** Kant, Immanuel,  
Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie, in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.), Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden, Band V, 1975
- Kargl, Friedenssicherung, ARSP 82 (1996), 485 ff.** Kargl, Walter,  
Friedenssicherung durch Strafrecht. Teleologische Strafrechtfertigung am Beispiel der Tötungsdelikte, ARSP 82 (1996), 485 ff.
- Kargl, Recht, GA 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,** Käser, Lothar,  
**2004**
- Animismus. Eine Einführung in die begrifflichen Grundlagen des Welt- und Menschenbildes traditionaler (ethnischer) Gesellschaften für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee; Liebenzeller Mission, 2004
- Kasper, Menschenbild,** Kasper, Walter,  
**1996, 465 ff.**
- Christliches Menschenbild und die Zukunft Europas, in: Stammen, Theo (Hrsg.), Politik – Bildung – Religion, Hans Meier zum 65. Geburtstag, 1996, 465 ff.
- Kaufmann, A., Analogie,** Kaufmann, Arthur,  
**1982**
- Analogie und „Natur der Sache“. Zugleich ein Beitrag zur Lehre vom Typus, 2. Aufl. 1982
- Kaufmann, A., Raum,** Kaufmann, Arthur,  
**1972, 327 ff.**
- Rechtsfreier Raum und eigenverantwortliche Entscheidung dargestellt am Problem des Schwangerschaftsabbruch, in: Schroeder, Friedrich-Christian/Zipf, Heinz (Hrsg.), Festschrift für Reinhart Maurach zum 70. Geburtstag, 1972, 327 ff.
- Kaufmann, A., Recht,** Kaufmann, Arthur,  
**1991**
- Recht und Gnade in der Literatur, 1991
- Kaufmann, A., Theorie,** Kaufmann, Arthur,  
**1985**
- Theorie der Gerechtigkeit. Problemgeschichtliche Betrachtungen, 1985



- Kaufmann, A., Utilitarismus, ARSP 80 (1994), 476 ff.** Kaufmann, Arthur,  
Die Lehre vom negativen Utilitarismus – Ein Programm, ARSP 80 (1994), 476 ff.
- Kaufmann, A., Wandel, 1984** Kaufmann, Arthur,  
Rechtsphilosophie im Wandel. Stationen eines Weges, 2. Aufl. 1984
- Kaufmann, A., Wissenschaftlichkeit, ARSP 72 (1986), 425 ff.** Kaufmann, Arthur,  
Über die Wissenschaftlichkeit der Rechtswissenschaft. Ansätze zu einer Konvergenztheorie der Wahrheit, ARSP 72 (1986), 425 ff.
- Kaufmann, M., Rechtsphilosophie, 1996** Kaufmann, Matthias,  
Rechtsphilosophie, 1996
- 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
- Kersting, Philosophie, 1994** Kersting, Wolfgang,  
Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages, 1994

**Kirchhof, Objektivität,** Kirchhof, Paul,  
1989, 82 ff.

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,** Kirchner, Christian,  
1997

Ökonomische Theorie des Rechts. Überarbeitete und ergänzte Fassung eines Vortrags gehalten vor der Juristischen Gesellschaft zu Berlin am 16. Oktober 1996, 1997

**Kirste, Beitrag, ARSP** Kirste, Stephan,  
94 (2008), 47 ff.

Der Beitrag des Rechts zum kulturellen Gedächtnis, ARSP 94 (2008), 47 ff.

**Kirste, Dezentrierung,** Kirste, Stephan,  
2001, 319 ff.

Dezentrierung, Überforderung und dialektische Konstruktion der Rechtsperson, in: Bohner, Joachim/Gramm, Christof/Kindhäuser, Urs/Rinken, Alfred/Robbers, Gerhard (Hrsg.), Verfassung – Philosophie – Kirche, Festschrift für Alexander Hollerbach zum 70. Geburtstag, 2001, 319 ff.

**Kleger, Zivilreligion,** Kleger, Heinz,  
2008

Gibt es eine europäische Zivilreligion? Pariser Vorlesung über die Werte Europas. Widerstände und politische Verpflichtung in einer lernfähigen Demokratie, 2008

**Klein, Gewissensfrei- Klein, Hans H.,  
heit, 1989, 479 ff.**

Gewissensfreiheit und Rechtsgehorsam, in: Heilbronner, Kai/Ress, Georg/Stein, Torsten (Hrsg.), Staat und Völkerrechtsordnung. Festschrift für Karl Döring, 1989, 479 ff.

**Kleinig, Chapter, 1970, Kleinig, John,  
197 ff.**

The Fourth Chapter of Mill's Utilitarianism, Australasian Journal of Philosophy 1970, 197 ff.

**Klever-Deichert, Prä- Klever-Deichert, Gabriele,  
vention, 2006**

Prävention im Spannungsfeld zwischen Rational-Choice-Theorie und Lebenslagenkonzeption unter Berücksichtigung des Präventions-Gesetz-Entwurfs, 2006

**Kliemt, E./Kliemt H., Kliemt, Elke/Kliemt, Hartmut,  
Schutz, 1981, 171 ff.**

Schutz und Gefährdung von Recht durch die staatliche Kriminalstrafe, Analyse und Kritik, Zeitschrift für Sozialwissenschaften 3 (1981), 171 ff.

**Kliemt, H., Zustim- Kliemt, Hartmut,  
mungstheorien, 1980**

Zustimmungstheorien der Staatsrechtfertigung, 1980

**Klug, Thesen, 1968, Klug, Ulrich,  
103 ff.**

Thesen zu einem kritischen Relativismus in der Rechtsphilosophie, in: Kaufmann, Arthur (Hrsg.), Gedächtnisschrift für Gustav Radbruch zum 70. Geburtstag, 1968, 103 ff.

**Kluxen, Normen, 1999,** Kluxen, Wolfgang,  
17 ff.

Das Allgemeine und das Gemeinsame. Morali-  
sche Normen im konkreten Ethos, in: Kos-  
lowski, Peter (Hrsg.), Das Gemeinwohl zwi-  
schen Universalismus und Partikularismus.  
Zur Theorie des Gemeinwohls und der Ge-  
meinwohlwirkung von Ehescheidung, politi-  
scher Sezession und Kirchentrennung, 1999,  
17 ff.

**Kneale, W./Kneale, M.,** Kneale, William/Kneale, Martha,  
**Development, 1984**

The Development of Logic, 1984

**Köhler, M., Fahrläs-** Köhler, Michael,  
**sigkeit, 1982**

Die bewusste Fahrlässigkeit. Eine strafrecht-  
lich-rechtsphilosophische Untersuchung,  
1982

**Köhler, M., Strafrecht** Köhler, Michael,  
**AT, 1997**

Strafrecht Allgemeiner Teil, 1997

**Köhler, W., Geschich-** Köhler, Wolfgang R.,  
**te, 1979**

Zur Geschichte und Struktur der utilitaristi-  
schen Ethik, 1979

**Koller, Rechtfertigung,** Koller, Peter,  
**1987, 4 ff.**

Die Rechtfertigung und Kritik sozialer Un-  
gleichheit, Österreichische Zeitschrift für So-  
ziologie Heft 12 (1987), 4 ff.

**Koller, Theorien, 1986,** Koller, Peter,  
7 ff.

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.

**Koriath, Brett, JA** Koriath, Heinz  
1998, 250 ff.

Das Brett des Carneades, JA 1998, 250 ff.

**Koriath, Streit, 2004,** Koriath, Heinz,  
49 ff.

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.

**Koslowski, Gemein-** Koslowski, Peter,  
**wohl, 1999**

Das Gemeinwohl zwischen Universalismus und Partikularismus. Zur Theorie des Gemeinwohls und der Gemeinwohlwirkung von Ehescheidung, politischer Sezession und Kirchentrennung, 1999

**Koslowski, Kultur,** Koslowski, Peter,  
1988

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, Kriele, Martin,  
1990** Einführung in die Staatslehre, 4. Aufl. 1990
- Kronenberg, Verfas- Kronenberg, Volker,  
sungspatriotismus,  
2009** „Verfassungspatriotismus“ im vereinten  
Deutschland, Aus Politik und Zeitgeschichte,  
Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament 28  
(2009)
- Kucharek, Tränen, Kucharek, Andrea,  
2005, 15 ff.** Wohltuende Tränen: Zur Funktion des Wei-  
nens in der altägyptischen Totenklage, in:  
Ambos, Claus/Holz, Stephan/Schwedler, Ge-  
rald/Wenigfurter, Stefan (Hrsg.), Die Welt  
der Rituale. Von der Antike bis heute, 2005,  
15 ff.
- Kues, De docta igno- Kues, Nikolaus von,  
rantia, 1440** De docta ignorantia, 1440
- Kues, De pace fidei, Kues, Nikolaus von,  
1989, 705 ff.** De pace fidei, in: Gabriel, Leo (Hrsg.),  
Dupré, Dietlind/Dupré, Wilhelm (Übrs.), Ni-  
kolaus von Kues, Philosophisch-Theologische  
Schriften, Band 3, 1989, 705 ff.
- Kuhlmann, Letztbe- Kuhlmann, Wolfgang,  
gründung, 1985** Reflexive Letztbegründung. Untersuchung  
zur Transzendentalpragmatik, 1985.

- Kühnlein, Exodus,** Kühnlein, Michael,  
**2010, 361 ff.** Exodus der Freiheit. Michael Walzers Beitrag zu einer Theorie des Vorpolitischen, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.), *Kommunitarismus und Religion*, 2010, 361 ff.
- Kühnlein, Religion,** Kühnlein, Michael,  
**2008** Religion als Quelle des Selbst. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor, 2008
- Kühnlein, Vernunftre-** Kühnlein, Michael,  
**ligion, 2009, 524 ff.** 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
- Kunig, Rechtsstaats-** Kunig, Philip,  
**prinzip, 1986** Das Rechtsstaatsprinzip. Überlegungen zu seiner Bedeutung für das Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland, 1986
- Kunig, Verfassungs-** Kunig, Philip,  
**recht, VVDStRL 61**  
**(2002), 34 ff.** Verfassungsrecht und einfaches Recht - Verfassungsbeschwerde und Fachgerichtsbarkeit, VVDStRL 61 (2002), 34
- Kunz, Kriminologie,** Kunz, Karl-Ludwig,  
**2008** 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,** Küpper, Georg,  
53 ff.

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

**Lampe, Menschenbild, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff.** Lampe, Ernst J.,

Das Menschenbild im Recht – Abbild oder Vorbild?, in: Lampe, Ernst J. (Hrsg.), Beiträge zur Rechtsanthropologie, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff.

**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.

**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
- Leisner, Volk, 2005** Leisner, Walter,  
Das Volk. Realer oder fiktiver Souverän?, 2005
- Leutheusser-Schnarrenberger, Leitkultur, 2008** Leutheusser-Schnarrenberger, Sabine,  
Leitkultur, Verfassungspatriotismus und Wertpluralismus, Vortrag zum 1. Bayreuther Zukunftsforum, 17./18. Oktober 2008, [http://www.zukunftsforum.uni-bayreuth.de/de/publikationen/vortrag\\_schnarrenberger.pdf](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

**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.

**Liszt, Zweckgedanke, ZStW 3 (1883), 1 ff.** Liszt, Franz von,

Der Zweckgedanke im Strafrecht, *ZStW* 3 (1883), 1 ff.

**LK-StGB**

Jescheck, Hans-Heinrich/Ruß, Wolfgang/Willms, Günther (Hrsg.),

Leipziger Kommentar, Strafgesetzbuch, Großkommentar. 12. Auflage ab 2006

**Llompart, Rechtsgeltung, 2003, 971 ff.** Llompart, 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, Heinrich/Wolfslast, Gabriele (Hrsg.), *Strafrecht. Biorecht. Rechtsphilosophie*. Festschrift für Hans-Ludwig Schreiber zum 70. Geburtstag am 10. Mai 2003, 2003, 971 ff.

**Lorenzen, Lehrbuch, 1987** Lorenzen, Paul,

Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie, 1987

**Luckmann, Religion, 1967** Luckmann, Thomas,

Die unsichtbare Religion, 1967

**Lüderssen, Funktion,** Lüderssen, Klaus,  
1979, 54 ff.

Die generalpräventive Funktion des Deliktssystems, in: Hassemer, Winfried/Lüderssen, Klaus/Naucke, Wolfgang (Hrsg.), Hauptprobleme der Generalprävention, 1979, 54 ff.

**Luf, Menschenwürde,** Luf, Gerhard,  
1998, 307 ff.

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.

**Luhmann, Kultur,** Luhmann, Niklas,  
1995, 31 ff.

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,** Luhmann, Niklas,  
2002

Die Religion der Gesellschaft, 2002

**Lumsden/Wilson, Fire,** Lumsden, Charles J./Wilson, Edward O.,  
1983

The Promethean Fire, 1983

**Lumsden/Wilson, Genes,** Lumsden, Charles J./Wilson, Edward O.,  
1981

Genes, Mind and Culture, 1981

**Luzón Peña, Beziehung, 1995, 97 ff.**

Die Beziehung von Strafwürdigkeit und Strafbedürftigkeit im Verbrechenaufbau, in: Schünemann, Bernd/De Figueiredo Dias, Jorge (Hrsg.), Bausteine des Europäischen Strafrechts. Coimbra-Symposium für Claus Roxin, 1995, 97 ff.

**Lyons, Grenzen, 1975, Lyons, David, 163 ff.**

Grenzen der Nützlichkeit, in: Höffe, Otfried (Hrsg.), Einführung in die utilitaristische Ethik, 1975, 163 ff.

**MacCromack, School, MacCromack, Geoffrey, 2006, 59 ff.**

The Legalist School and its Influence upon Traditional Chinese Law, Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy 2006, 59 ff.

**Machiavelli, Principe (Merian-Genast), 1961**

II Principe (der Fürst), Merian-Genast, Ernst (Übrs.), Einleitung von Freyer, Hans, 1961

**Mackie, Ethik, 1983**

Mackie, John L.,

Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen, 2. Aufl. 1983

**Mährlein, Volksgeist, Mährlein, Christoph, 2000**

Volksgeist und Recht. Hegels Philosophie der Einheit und ihre Bedeutung in der Rechtswissenschaft, 2000

- Maier, Doppelgesicht, Maier Hans, 2004**  
Das Doppelgesicht des Religiösen, Religion – Gewalt – Politik, 2004
- Maihofer, Natur, 1965, Maihofer, Werner, 52 ff.**  
Die Natur der Sache, in: Kaufmann, Arthur (Hrsg.), Die ontologische Begründung des Rechts; Wege der Forschung, Band XXII, 1965, 52 ff.
- Malanczuk, Repressalie, ZaöRV 1985, 293 ff.**  
Malanczuk, Peter,  
Zur Repressalie im Entwurf der Internationalen Law Commission zur Staatenverantwortlichkeit, ZaöRV 1985, 293 ff.
- Maldeghem, Evolution, Maldeghem, Carl P. Graf von, 1998**  
Die Evolution des Gleichheitssatzes. Das Prinzip der Gleichbehandlung im Lichte der modernen Evolutionsbiologie (Zugl. Diss. Passau), 1998
- 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, GG, 1999**  
Mangoldt, Hermann v. (Begr.)/Klein, Friedrich/Starck, Christian,  
Das Bonner Grundgesetz, Band I (Präambel, Art 1 bis 5 GG), 6. Aufl. 2010

**Marcic, Gottesbild, Marcic, René,  
1961/62, 425 ff.**

Gottesbild – Rechtsbild – Staatsbild. Kritische Betrachtungen 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, Marcic, René,  
1989, 13 ff.**

Um eine Grundlegung des Rechts. Existenziale und fundamental-ontologische Elemente im Rechtsdenken der Gegenwart, in: Marcic, René/Tammelo, Ilmar (Hrsg.), Naturrecht und Gerechtigkeit. Eine Einführung in die Probleme; Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie, Band 9, 1989, 13 ff.

**Margolis, Utilitarianism, Margolis, Joseph,  
1967, 179 ff.**

Mill's Utilitarianism Again, Australasian Journal of Philosophy 1967, 179 ff.

**Marx/Engels, Ideologie, Marx, Karl/Engels, Friedrich,  
1971**

Deutsche Ideologie (1960), 1971

**Maturana/Valera, Autopoiesis, Maturana, Humberto R./Valera, Francisco,  
1980**

Autopoiesis and Cognition – The Realization of the Living, 1980

**Maturana/Valera, Erkennen, Maturana, Humberto R./Valera, Francisco,  
1987**

Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens, 1987

- Maunz/Dürig, 2003**      **GG**, Maunz, Theodor/Dürig, Günter/Herzog, Roman/Scholz, Rupert/Lerche, Peter/Papier, Hans-Jürgen/Randelzhofer, Albrecht/Schmidt-Aßmann, Eberhard (Hrsg.),  
Grundgesetz: Kommentar, 64. Aufl. 2012
- 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
- Melanchthon, 1834-1860**      **CR**, Melanchthon, Philipp,  
Corpus Reformatorum. Melanchthonis opera omnia, in: Bretschneider, Carl G. (Hrsg.), 28. vol., 1834-1860
- Melanchthon, 1951 ff.**      **MSA**, Melanchthon, Philipp,  
Melanchthons Werke in Auswahl, in: Stupperich, Robert (Hrsg.), 1951 ff.
- Messner, Gemeinwohl, 1961**      Messner, Johannes,  
Das Gemeinwohl: Idee, Wirklichkeit, Aufgaben, 1961
- Mill, Freiheit, 1987**      Mill, John S.,  
Über die Freiheit, Borries, Achim von (Übrs.), 1987
- Mill, 1975**      **Utilitarianism**, Mill, John S.,  
Utilitarianism (1863), deutsch, 1975



- Mill, Utilitarismus (Birnbacher), 1976** Mill, John S.,  
Der Utilitarismus, Birnbacher, Dieter (Hrsg.),  
1976
- Mittenzwei, Rechtsverständnis, 1988** Mittenzwei, Ingo,  
Teleologisches Rechtsverständnis. Wissenschaftstheoretische und geistesgeschichtliche Grundlagen einer zweckorientierten Rechtswissenschaft, 1988
- Montenbruck, Abwägung, 1989** Montenbruck, Axel,  
Abwägung und Umwertung. Zur Bemessung der Strafe für eine und für mehrere Taten, 1989
- Montenbruck, Naturrecht, 2010, 135 ff.** Montenbruck, Axel  
Naturrecht, in: ders., Strafrechtsphilosophie. Vergeltung, Strafzeit, Sündenbock, Menschenrechtsstrafe, Naturrecht (1995-2010), open access der FU Berlin, <http://edocs.fu-berlin.de/>, 2. Aufl. 2010, 135 ff.
- Montenbruck, Strafrechtsphilosophie, 2010** Montenbruck, Axel,  
Strafrechtsphilosophie. Vergeltung, Strafzeit, Sündenbock, Menschenrechtsstrafe (1995-2010), open access der FU Berlin, <http://edocs.fu-berlin.de/>
- Montenbruck, Wahlfeststellung, 1976** Montenbruck, Axel,  
Wahlfeststellung und Werttypus in Strafrecht und Strafprozessrecht. Entwicklung und Erprobung eines neuen Erklärungsmodells, 1976

**Montenbruck, Wie Du mir..., 1995, 13 ff.**

„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, <http://edocs.fu-berlin.de/>, 2. Aufl. 2010, 3 ff

**Montenbruck, Zeit, 1996, 649 ff.**

**Zeit, 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, <http://edocs.fu-berlin.de/>, 2. Aufl. 2010, 47 ff

**Montenbruck, Zivilisation, 2010**

**Montenbruck, Axel,**

Zivilisation. Staat und Mensch, Gewalt und Recht, Kultur und Natur, open access der FU Berlin, <http://edocs.fu-berlin.de/>, 2. Aufl. 2010

- Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013** Montenbruck, Axel,  
Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie I. Grundlegung: Westlicher „demokratischer Präambel-Humanismus“ und universelle Trias „Natur, Seele und Vernunft“, open access der veröffentlicht der FU Berlin, <http://edocs.fu-berlin.de/>, 4. erneut erheblich erweiterte (Teil-) Aufl. 2013
- Montenbruck, Zivilreligion II, 2011** Montenbruck, Axel,  
Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie II, Grundelemente: Versöhnung und Mediation, Strafe und Geständnis, Gerechtigkeit und Humanität aus juristischen Perspektiven, open access der FU Berlin, <http://edocs.fu-berlin.de/>, 3. erheblich erweiterte Aufl. 2011
- Montesquieu, Geist (Forsthoff), 1951** Montesquieu, Charles de,  
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.
- Moser, Comment, 1963, 308 ff.** Moser, Shia,  
A Comment on Mill's Argument for Utilitarianism, Inquiry 1963, 308 ff.

**Müller, Religion, 1990, Müller, Alois,  
285 ff.**

Religion, Kultur und Ethik unter Säkularisierungsbedingungen, in: Kohler, Georg/Kleger, Heinz (Hrsg.), Diskurs und Dezision, Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion, 1990, 285 ff.

**Münch, I./Kunig, GG, Münch, Ingo v./Kunig, Philip (Hrsg.),  
2012**

Grundgesetz-Kommentar, Band 1 (Präambel bis Art. 20), 6. Aufl. 2012

**Münch, R., Dynamik, Münch, Richard,  
1998**

Globale Dynamik, Lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft, 1998

**Münkler, Einleitung, Münkler, Herfried,  
1996, 7 ff.**

Einleitung: Was sind vorpolitische Grundlagen politischer Ordnung, in: Münkler, Herfried (Hrsg.). Bürgerreligion und politische Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen moralischer Ordnung, 1996, 7 ff.

**Münkler, Krieg, 2002** Münkler, Herfried,

Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer Reflexionen, 2002

**Muñoz Conde, Putativnotwehr, 1995, 213  
ff.**

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
- Neumann, Argumentationslehre, 1986** Neumann, Ulfrid,  
Juristische Argumentationslehre; Erträge der  
Forschung, Band 224, 1986
- 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 prakti-  
schen Philosophie von Julian Nida-Rümelin  
(Humanprojekt)*, 2012, 371 ff.
- Nida-Rümelin, Humanismus, 2006** Nida-Rümelin, Julian  
Humanismus als Leitkultur. Ein Perspekti-  
venwechsel, 2006
- 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 prakti-  
schen Philosophie von Julian Nida-Rümelin  
(Humanprojekt)*, 2012, 9 ff.

**Nietzsche, Gut, 1977, Nietzsche, Friedrich, 563 ff.**

Jenseits von Gut und Böse, in: Schlechta, Karl (Hrsg.), Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden, Band 2, 8. Aufl. 1977, 563 ff.

**Nijenhuis, Calvin, Nijenhuis, Willem 1981, 568 ff.**

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 Kultursoziologie, 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.

**Ockenfels, Religion, Ockenfels, Wolfgang, 2004, 175 ff.**

Religion und Gewalt, in: Rauscher, Anton (Hrsg.), Die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft. Erfahrungen und Probleme in Deutschland und die USA, 2004, 175 ff.

**Oechsler, Gerechtigkeit, 1997** Oechsler, Jürgen,

Gerechtigkeit im modernen Austauschvertrag, 1997

- 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.
- Papageorgiou, Sicherheit, ARSP 76 (1990), 324 ff.** Papageorgiou, Konstantinos A., Sicherheit und Autonomie. Zur Strafphilosophie Wilhelm von Humboldts und John Stuart Mills, ARSP 76 (1990), 324 ff.
- Papier, Bundesverfassungsgericht, 2004, 411 ff.** Papier, Hans-Jürgen, Das Bundesverfassungsgericht als „Hüter der Grundrechte“, in: Brenner, Michael/Huber, Peter M./Möstl, Markus (Hrsg.), Der Staat des Grundgesetzes – Kontinuität und Wandel, Festschrift für Peter Badura zum siebzigsten Geburtstag, 2004, 411 ff.
- Pawlik, Notwehr, ZStW 114 (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,** Pawlowski, Hans-Martin,  
1989, 13 ff.

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,** Pawlowski, Hans-Martin,  
2000, 9 ff.

Schutz des Lebens. Zum Verhältnis von Recht und Moral, in: Seelmann, Kurt (Hrsg.), Aktuelle Fragen der Rechtsphilosophie, 2000, 9 ff.

**Peters, Rationalität,** Peters, Karl,  
1991

Rationalität, Recht und Gesellschaft, 1991

**Petev, Rationalität,** Petev, Valentin,  
2000, 111 ff.

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.

**Pfordten, Kohärenz,** Pfordten, Dietmar von der,  
2012, 111 ff.

Für eine Kohärenz normativer Überzeugungen ohne Fundierung in Konventionen, in: Sturma, Dieter (Hrsg.), Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt), 2012, 111 ff.



**Pieper, Hinführung**, Pieper, Josef,  
**1958**

Hinführung zu Thomas von Aquin. 12 Vorlesungen, 1958

**Pitz, Verfassungslehre**, Pitz, Ernst,  
**2006**

Verfassungslehre und Einführung in die deutsche Verfassungsgeschichte des Mittelalters, 2006

**Platon, Nomoi (Eigler)**, Platon,  
**1990**

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** Platon,  
**(Eigler), 1990, 195 ff.**

Parmenides, in: Eigler, Gunther (Hrsg.), Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Band 5, Sonderausgabe 1990, 195 ff.

**Platon, Phaidon** Platon,  
**(Eigler), 1990, 1 ff.**

Phaidon, in: Eigler, Gunther (Hrsg.), Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Band 3, Sonderausgabe 1990, 1 ff.

**Platon, Politeia** Platon,  
**(Eigler), 1990**

Politeia, in: Eigler, Gunther (Hrsg.), Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Band 4, Sonderausgabe 1990

- Platon, Timaios (Zekl), Platon, 1992**  
 Timaios, Zekl, Hans Günter (Hrsg., Übrs.), 1992
- 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
- 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

- 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
- Pufendorf, naturae, 1998** **jure** Pufendorf, Samuel,  
De jure naturae et gentium, Böhling, Frank (Hrsg.), 1998, Band 4.1 (Buch I bis IV) und Band 4.2 (Buch V bis VIII)
- Quaritsch, Souveränität, 1986** Quaritsch, Helmut,  
Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland von 13. Jh. bis 1806, 1986
- Radbruch, Rechtsphilosophie, 2003** Radbruch, Gustav,  
Rechtsphilosophie, 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.
- Reiniger, Metaphysik, 1984**     Reiniger, Robert,  
Metaphysik der Wirklichkeit; 2. Band, 2. Aufl. 1948
- Renzikowski, Wertungswidersprüche, GA 1992, 159 ff.**     Renzikowski, Joachim,  
Wertungswidersprüche als (straf-) rechtsmethodisches Problem, GA 1992, 159 ff.

- Rethmann, Nutzen, 2000, 113 ff.** Rethmann, Albert-Peter,  
Der umstrittene Nutzen der Strafe, *Rechtstheorie* 31 (2000), 113 ff.
- Ridley, Biologie, 1999** Ridley, Matt,  
Die Biologie der Tugend, Warum es sich lohnt, gut zu sein, 1999
- Riegel, Confucius, 2011** Riegel, Jeffrey,  
„Confucius“, in: Zalta, Edward N. (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011
- 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, GA 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.

- 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,  
 Evolutionsbiologische 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 Verbrechenlehre, in: Schünemann, Bernd/De Figueiredo Dias, Jorge (Hrsg.), Bausteine des Europäischen Strafrechts. Coimbra-Symposium für Claus Roxin, 1995, 107 ff.
- Rorty, Spiegel, 1981** Rorty, Richard,  
 Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie (Philosophy and the Mirror of Nature, 1979), 1981

**Rosa, 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.

**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, Kulturstiftung (Hrsg.), Wilke, Joachim (Redaktion), zum Naturbegriff der Gegenwart, Kongreßdokumentation zum Projekt „Natur im Kopf“, Stuttgart, 21.-26. Juni 1993, Band 1, 1993, 55 ff.

**Rousseau, Gesellschaftsvertrag (Brockard), 1996** Rousseau, Jean-Jaques,

Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts (1786), Brockard, Hans (Hrsg., Übrs.), 1996

- Rousseau, Gesellschaftsvertrag (Denhardt), 1880**      **Gesell-** Rousseau, Jean-Jacques,  
Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze  
des Staatsrechtes (1758), Denhardt, Hermann  
(Übrs.), 1880
- Rousseau, Ursprung, 1974**      Rousseau, Jean-Jacques,  
Über den Ursprung der Ungleichheit unter  
den Menschen (1762), deutsch, 3. Aufl. 1974
- Roxin, Diskussion, 1979, 279 ff.**      Roxin, Claus,  
Zur jüngsten Diskussion über Schuld, Präven-  
tion 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 AT, 2006**      Roxin, Claus,  
Strafrecht Allgemeiner Teil (Band I, Grund-  
lagen, der Aufbau der Verbrechenslehre,  
Band II, Besondere Erscheinungsformen der  
Straftat), 4. Aufl. 2006
- Roxin, Überlegungen, MSchrKrim 56 (1973), 316 ff.**      Roxin, Claus,  
Kriminalpolitische Überlegungen zum  
Schuldprinzip, MSchrKrim 56 (1973), 316 ff.



**Rückert, Hermeneutik,** Rückert, Joachim,  
2001, 287 ff.

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,** Ruse, Michael,  
1979

Sociobiology: Sense or Nonsense?, 1979

**Ryan, Mill, 1966, 422** Ryan, Alan,  
ff.

Mill and the Naturalistic Fallacy, Mind 1966, 422 ff.

**Sachs, GG, 2007**

Sachs, Michael,

Grundgesetz Kommentar, 5. Aufl. 2009

**Sachs, Verfassungs-** Sachs, Michael,  
**recht, 2000**

Verfassungsrecht II, Grundrechte, 2000

**Sakmann, Mandeville,** Sakmann, Paul,  
1897

Bernard de Mandeville und die „Bienenfabel“-Controverse. Eine Episode in der Geschichte der Aufklärung, 1897

**Savigny, System, 1840** Savigny, Friedrich K.,

Das System des heutigen Römischen Rechts, Band I und II, 1840

- Schaber, Recht, 1989** Schaber, Peter,  
Recht als Sittlichkeit. Eine Untersuchung zu den Grundbegriffen der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1989
- Schäfer/Ott, Lehrbuch, 1986** Schäfer, Hans B./Ott, Claus,  
Lehrbuch der ökonomischen Analyse des Zivilrechts, 1986
- 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.
- Scheel, Religionsfreiheit, 2007** Scheel, Holger,  
Die Religionsfreiheit im Blickwinkel des Völkerrechts, des islamischen und ägyptischen Rechts, 2007
- Schelling, Werke, 1856-1861** Schelling, Friedrich W. J. von,  
Sämtliche Werke, Schelling, Karl F. A. (Hrsg.), 1856-1861, Nachdr. 1966-1968
- 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,** Schild, Wolfgang,  
**Sp. 322 ff.**

Artikel: Person, IV. Recht – Rechtsperson; Rechtspersonlichkeit, 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

**Schluchter, Analyse, 1979** Schluchter, Wolfgang,

Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte, 1979

**Schmitt, Hüter, 1931** Schmitt, Carl,

Der Hüter der Verfassung, 1931

**Schmitt, Theologie, 1979** Schmitt, Carl,

Politische Theologie, 3. Aufl. 1979

**Schneider, Wirtschaftssanktionen, 1999** Schneider, Henning C.,

Wirtschaftssanktionen. Die VN, EG und Bundesrepublik Deutschland als konkurrierender Normgeber beim Erlaß paralleler Wirtschaftssanktionen, 1999

**Schöneborn, Schuldprinzip, ZStW 88 (1976), 349 ff.** Schöneborn, Christian,

Schuldprinzip und generalpräventiver Aspekt, ZStW 88 (1976), 349 ff.

- Schönke/Schröder, StGB, 2010** Schönke, Adolf/Schröder, Horst,  
Strafgesetzbuch, Kommentar, begründet von Adolf Schönke, fortgeführt von Horst Schröder, 28 Aufl. 2010
- 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/Honnesfelder, 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.
- 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, 1999** Schwacke, Peter/Schmidt, Guido,  
Staatsrecht, 4. Aufl. 1999
- 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
- Schwintowski, Theorie, JZ 1998, 581 ff.** Schwintowski, Hans-Peter,  
Ökonomische Theorie des Rechts, JZ 1998, 581 ff.
- Seelmann, Anerkennungsverlust, 1995** Seelmann, Kurt,  
Anerkennungsverlust und Selbstsubsumtion. Hegels Straftheorien, 1995
- Seelmann, Rechtsphilosophie, 2010** Seelmann, Kurt,  
Rechtsphilosophie, 5. Aufl. 2010

- Seelmann, Rechtswissenschaft, ARSP Beiheft 115 (2007), 121 ff.** Seelmann, Kurt,  
Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft – ein neukantianischer Gedanke und sein Fortleben, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel(Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 121 ff.
- Seelmann, Strafrecht, JuS 1979, 687 ff.** Seelmann, Kurt,  
Hegels Strafrecht in seinen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, JuS 1979, 687 ff.
- 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.
- Simmel, Soziologie, 1992** Simmel, Georg,  
Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Rammstedt, Otthein (Hrsg.), Gesamtausgabe, Band 11, 1992
- Singer, Generalization, 1961** Singer, Marcus G.,  
Generalization in Ethics, 1961

**Smart, Utilitarismus,** Smart, John J. C.,  
1975, 121 ff.

Extremer und eingeschränkter Utilitarismus,  
in: Höffe, Otfried (Hrsg.), Einführung in die  
utilitaristische Ethik. Klassische und zeitge-  
nössische Texte, 1975, 121 ff.

**Smid, Einführung,** Smid, Stefan,  
1991

Einführung in die Philosophie des Rechts -  
Zur Vorbereitung auf den Grundlagenschein  
und die Prüfung im Wahlfach „Rechtsphilo-  
sophie und Rechtssoziologie“, 1991

**Smith, Inquiry, 1976** Smith, Adam,

An Inquiry into the Nature and Causes of the  
Wealth of Nations, 1976

**Smith/Sosa, Utilitaria-** Smith, James M./Sosa, Ernest (Hrsg.),  
**nism, 1969**

Mill's Utilitarianism. Text and criticism, 1969

**Sommer, Gewalt, 1998,** Sommer, Gert,  
**206 ff.**

Internationale Gewalt: Friedens- und Kon-  
fliktforschung, in: Bierhoff, Hans Wer-  
ner/Wagner, Ulrich (Hrsg.), Aggression und  
Gewalt. Phänomene, Ursachen und Interven-  
tionen, 1998, 206 ff.

**Spaemann, Weltethos,** Spaemann, Robert,  
1996, 891 ff.

Weltethos als „Projekt“, Merkur. Zeitschrift  
für europäisches Denken, Heft 9/10 (1996),  
891 ff.

- Specht, Vernunft, Specht, Rainer, 1984, 70 ff.**  
Zur Vernunft des Rationalismus, in: Schnädelbach, Herbert (Hrsg.), Rationalität, 1984, 70 ff.
- Spence, Psychology, Spence, Gordon W., 1986, 18 ff.**  
The Psychology Behind J. S. Mill's Proof, Philosophy 1986, 18 ff.
- Spinoza, Tractatus, Spinoza, Benedictus de, 1979**  
Tractatus Theologico-Politicus, Gawlick, Günter/Niewöhner Friedrich (Hrsg.), 1979
- Sprigge, Reply, 1965, Sprigge, Timothy L.S., 264 ff.**  
Utilitarian Reply to Dr. McCloskey, Analysis 1965, 264 ff.
- Stammler, Bienenfabel, Stammler, Rudolf, 1918**  
Mandevilles Bienenfabel, 1918
- Stein, Staatsrecht, 2002 Stein, Ekkehart,**  
Staatsrecht, 18. Aufl. 2002
- Stein/Buttlar, Völkerrecht, 2012 Stein, Torsten/Buttlar, Christian von,**  
Völkerrecht, 13. Aufl. 2012
- Steinmetz, Calvin, Steinmetz, David C., 1991, 142 ff.**  
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
- Stocker, Mill, 1969, 276 ff.** Stocker, Michael,  
Mill on Desire and Desirability, Journal of the History of Philosophy 1969, 276 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.
- 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
- 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, ARSP 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.

- Tenbruck, Werk,** Tenbruck, Friedrich H.,  
**KZfSS 27 (1975), 663**  
**ff.** Das Werk Max Webers, KZfSS 27 (1975),  
663 ff.
- Tettinger, Gemein-** Tettinger, Peter J.,  
**schaftskommentar,**  
**2006** Kölner Gemeinschaftskommentar zur Europä-  
ischen Grundrechte-Charta, 2006
- Thiele, Verfassung,** Thiele, Ulrich,  
**2008** Verfassung, Volksgeist und Religion: Hegels  
Überlegungen zur Weltgeschichte des Staats-  
rechts, 2008
- Thomas von Aquin,** Thomas von Aquin,  
**Summa theologica,**  
**1953** Summa theologica, in: Katholischer  
Akademikerverband (Hrsg.), Recht und Ge-  
rechtigkeit, 1953
- Tomuschat, Repressa-** Tomuschat, Christian,  
**lien, ZaöRV 1973, 179**  
**ff.** Repressalien und Retorsion, zu einigen As-  
pekten in ihrer innerstaatlichen Durchsetzung,  
ZaöRV 1973, 179 ff.
- Topitsch, Heil, 1990** Topitsch, Ernst,  
  
Heil und Zeit, 1990
- Trapp, Utilitarismus,** Trapp, Rainer W.,  
**1988** „Nicht-klassischer“ Utilitarismus. Eine Theo-  
rie der Gerechtigkeit, Philosophische Ab-  
handlungen 55, 1988

- Tschentscher, Konsensbegriff, 2002, 43 ff.** Tschentscher, Axel,  
Der Konsensbegriff in Vertrags- und Diskurs-  
theorien, *Rechtstheorie* 2002, 43 ff.
- Uhle, Codex, 2007, 33 ff.** Uhle, Arnd,  
Codex und Konkordat. Die Lehre der katholi-  
schen Kirche über das Verhältnis von Staat  
und Kirche im Spiegel des neueren Vertrags-  
staatskirchenrechts, in: Mückl, Stefan (Hrsg.),  
Das Recht der Staatskirchenverträge. Collo-  
quium aus Anlaß des 75. Geburtstags von  
Alexander Hollerbach, 2007, 33 ff.
- Verdross, Rechtsphilosophie, 1963** Verdross, Alfred,  
Abendländische Rechtsphilosophie. Ihre  
Grundlagen und Hauptprobleme in geschicht-  
licher Schau; Rechts- und Sozialwissenschaf-  
ten, Band 16, 2. Aufl. 1963
- Vollmer, Gott, 2010, 7 ff.** Vollmer, Gerhard,  
Gott und die Welt. Atheismus, Metaphysik,  
Evolution, in: *Aufklärung und Kritik*, 3/2010,  
7 ff
- Walz, Begriff, 2005, 96 ff.** Walz, Rainer,  
Der Begriff der Kultur in der Systemtheorie,  
in: Stollberg-Rilinger, Barbara (Hrsg.), Was  
heißt Kulturgeschichte des Politischen?, *Zeit-  
schrift für Historische Forschung Beiheft* 35,  
2005, 96 ff.
- Walzer, Sphären, 1992** Walzer, Michael,  
Sphären der Gerechtigkeit. Plädoyer für Plu-  
ralität 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, 1988** Weber, Max,  
Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 7. Aufl. 1988
- Weber, Entstehung, 1948, 170 ff.** Weber, Max,  
Die Entstehung der Religionen(1922), in: Aus den Schriften zur Religionssoziologie, 1948, 170 ff.
- Weber, Schriften, 1968** Weber, Max,  
Gesammelte politische Schriften, Winckelmann, Johannes (Hrsg.), 3. Aufl. 1968
- Weber, Studien, 1985, 215 ff.** Weber, Max,  
Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik, in: Weber, Max (Hrsg.), Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 6. Aufl. 1985, 215 ff.

- Weber, Wirtschaft,** Weber, Max,  
**1976**
- Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, 5. revidierte Aufl., Erläuterungsband von Winckelmann, Johannes, 1976
- Weinberger, Konsens,** Weinberger, Ota,  
**1981, 147 ff.**
- 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,** Weinberger, Ota,  
**1993, 243 ff.**
- 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.
- Weinfurter, Welt,** Weinfurter, Stefan,  
**2005, 1 ff.**
- 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,** Wellmer, Albrecht,  
**1985, 135 ff.**
- 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, 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.

**Wesel, Geschichte, 2006** Wesel, Uwe,

Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zur Gegenwart, 3. Aufl. 2006

**Wessels/Beulke, Strafrecht AT, 2011** Wessels, Johannes/Beulke, Werner,

Strafrecht Allgemeiner Teil. Die Straftat und ihr Aufbau, 41. Aufl. 2011

- Wiener, Persönlichkeit,** Wiener, Oswald,  
1987, 92 ff.  
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.
- Wiesner, Erfindung,** Wiesner, Wolfgang,  
1998  
Die Erfindung der Individualität oder die zwei Gesichter der Evolution, 1998
- Willaime, Zivilreligion,** Willaime, Jean-Paul,  
1986, 147 ff.  
Zivilreligion nach französischem Muster, in: Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hrsg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, 1986, 147 ff.
- Wilson, Sociobiology,** Wilson, Edward O.,  
1978  
Sociobiology: The new synthesis (1975), 6. Aufl. 1978
- Wingert, Gründe,** Wingert, Lutz,  
2012, 179 ff.  
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.
- Wolff, Abgrenzung,** Wolff, Ernst A.,  
1987, 137 ff.  
Die Abgrenzung von Kriminalunrecht zu anderen Unrechtsformen, in: Hassemer, Winfried (Hrsg.), Strafrechtspolitik, 1987, 137 ff.



- Wulf, Anthropologie, Wulf, Christoph, 2009** Anthropologie, Geschichte, Kultur, Philosophie, 2009
- Würtenberger, Auslegung, 2001, 223 ff.** Würtenberger, Thomas, Auslegung von Verfassungsrecht – realistisch betrachtet, in: Bohnert, Joachim/Gramm, Christof/Kindhäuser, Urs/Rinken, Alfred/Robbers, Gerhard (Hrsg.), Verfassung – Philosophie – Kirche, Festschrift für Alexander Hollerbach zum 70. Geburtstag, 2001, 223 ff.
- Wurth, Erarbeitung, Wurth, Bernhard, 1989, 21 ff.** Erarbeitung einer Taxonomie zur problemorientierten Klassifikation psychologischer Beiträge zur Friedensforschung, in: ders./Bilsky, Wolfgang (Hrsg.), Psychologische Beiträge zur Friedensforschung? Überlegungen - Anregungen – Arbeitsmaterialien, 1989, 21 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,** Zartman, William,  
1995, 1 ff.

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.

**Zippelius, Staatslehre,** Zippelius, Reinhold,  
2010

Allgemeine Staatslehre, 16. Aufl. 2010

**Zoglauer, Normenkonflikte,** 1998 Zoglauer, Thomas,

Normenkonflikte – zur Logik und Rationalität ethischen Argumentierens, 1998

**Zöllner, Menschenbild,** Zöllner, Wolfgang,  
1996, 123 ff.

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.