

Zivilreligion III

Überbau:

**Demokratischer Humanismus, sozialreale Dehumanisierung,
Auflösung zum synthetischen Pragmatismus der „Mittelwelt“**

Axel Montenbruck

Inhaltsübersicht

Vorwort und Leitideen	5
1. Kapitel: Zivilisation als Kultur und Recht	8
I. Zivilisation und westliche Sprachen als luftiges Dach	8
1. Zivilisation als weiter Begriff	8
2. Westliche Sprachen: Person und Grammatik	12
II. Gerechtigkeit und personales Recht	17
1. Das „Seine“ als personales Recht	17
2. Friedens- als Zivil- und als Verfassungsverträge	19
III. Zivilisation im bürgerlichen Sinne und als Zivilreligion	21
1. „Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit“ als Mittel zu einem Zwecke	21
2. Nationale Staatsreligionen: Menschenrechte und Demokratie.....	22
3. Verwendung des Begriffs „Zivilreligion“.....	27
4. Religiöse Elemente	29
5. Zivilreligion und kritischer Rationalismus	35
6. Toleranz zwischen Religionen und der westlichen Zivilreligion	37
7. Weltlicher Ausblick auf die höhere Gerechtigkeit	42
2. Kapitel: Sozialreale Zivilisation: Tradition, Politikmodell und kollektive Geist-Seele	44
I. Westliche Zivilisation und zivile Tradition.....	44
1. Griechisch-römisch-christliche Tradition	44
2. Naturrecht, Gesellschaftsvertrag und verfasste Freiheit.....	49
3. Altes Stadtbürgertum und neuer Staat	52
II. Politische Zivilisation und bürgerstaatliche Friedensidee	55

1. Zivilisation und Friedensidee.....	55
2. Menschenrechte, Frieden, Gerechtigkeit und Toleranz.....	59
3. Zivilisation und Identitäts- und Sozialkultur als Gemeinwohl.....	63
4. Überstaatliche Zivilisationsidee.....	65
 III. Seelen-Elemente der weltlichen human-religiösen Zivilisation.....	70
1. Geist, Seele, Menschenwürde.....	70
2. Zivilisatorisches Menschenbild.....	71
3. Sprachlicher Geist- und Personenbegriff.....	78
4. Soziale Überidee des Bundes.....	80
5. Analogie zur christlichen Trinität.....	80
 IV. Aufspaltung: Demokratischer Humanismus als allgemeine Zivil- und als nationale Staatsreligion.....	83
1. Verfassungsstaat und Präambelvolk.....	83
2. Postmoderne und Zivilreligion.....	86
 3. Kapitel: Heilige Gewalt, irdische Seelenidee und biologische Aggressionslehre.....	90
I. Gewaltideen.....	90
1. Einleitung.....	90
2. Heilige Gewalt und opfernder Mensch.....	94
3. Psychoanalyse: Totem, Tabu und Scham.....	101
4. Recht und Zwang.....	108
5. Gewalt und Rechtspolitik.....	111
II. Psychobiologische Realität der Dehumanisierung: Aggression, Strafe und Neutralisierungstechniken.....	113
1. Motivationspsychologie und Strafe.....	113
2. Kriminologie und Aggression.....	125

3. Psychogramm des Strafens und Menschenbilder nach dem Milgram- und dem Zimbardo-Experimenten.....	128
4. Doppelthese: Kriegerische Entmenschlichung von Opfer und Täter und friedlicher Versuch der Re-Humanisierung	135
5. Psychologie der moralischen Entwicklung des jungen Menschen	140

III. Genetische Begründung: Mensch als biopsychisches Kind-Übereltern-Wesen	143
---	-----

1. Grundthese: Mensch als dreifaltiges „Kind-Eltern-Geschwister-Wesen“	143
2. Einige allgemeine Ableitungen aus diesem Grundmodell .	147

4. Kapitel: Friedliche Zivilisation als utopische Zivil-Religion.155

I. Westliche Zivilisation als Friedensreligion der Personen.....	155
--	-----

1. Alternative des Chaos	155
2. Bekenntnischarakter.....	156
3. Zivilreligion als Verinnerlichung der Rückbindung.....	157
4. Fiktion des Gläubigen als Freien	158

II. Idee der „Mittelwelt“ des Menschen	163
--	-----

1. Zweipoliges Begründen	163
2. Zum westlichen Zwei-Welten-Ansatz	168
3. Irdisches Pendeln zwischen den Welten	171
4. Gerechtes Recht und die Tat eines Akteurs als die pragmatische Mitte zwischen Sollen und Sein	176
5. Synkretismus bei Kant und Dreifaltigkeit von „Gut, Böse und Recht“	178
6. Abwägung und Vermittlung zwischen „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“	181
7. Zwischenergebnis: Mittelwelt und mehrere Dreifaltigkeiten	184

III. Der Mensch als sein eigener pragmatischer Vermittler	185
---	-----

1. Fünf vermittelnde Hilfskonstruktionen.....	185
2. Mitte und verfremdende Orte der Kommunikation	204
3. Gesamt- und Verfassungsstaat.....	208
4. Politische Zivilisation der (Re-)Humanisierung nach dem Milgram-Modell.....	209
5. Säkularer Humanismus	211
6. Westliche Zivilisation des Rechtsstaates als Utopie.....	214
7. Politischer Mensch als säkularer Mittler-Richter	216
 IV. Weltliche Vermittlung: Heilung, Rechtspflege und Strafe ...	220
1. Verarbeitung von existenziellen Verletzungen.....	220
2. Recht als ethische Kunst und der Jurist als Repräsentant der demokratischen Rechtsperson	230
3. Rückblick auf die drei Begründungen der Strafe	233
 5. Kapitel: Thesen zur „Mittelwelt der Vermittlung“, zum empathischen Totenkult und zum biologischen Übereltern- Ich des Menschen	237
I. Einige Thesen zur „Mittelwelt“.....	237
II. Tod und Totenkult.....	240
III. Zivilisationsidee als politisches Identitätsmodell.....	242
IV. Soziobiologisches Menschenmodell	246
V. Präambel-Religion	249
 Index	251
 Literaturverzeichnis.....	261

Vorwort und Leitideen

Zivilreligion III bildet den letzten Teil der kleinen Trilogie. Diese Schrift bemüht sich darum, der vagen Idee der Zivilreligion einen inhaltlichen „Überbau“ zu verschaffen.

Zunächst ist der Humanismus als eine Art von Religion zu interpretieren, und zwar auch im Sinne einer rationalen Selbstkritik. Der Rückgriff auf die prämoderne mittelalterliche Leitvorstellung einer den Menschen beherrschenden Religion wird vielleicht helfen, die weltliche Herrschafts- und Leitidee der Zivilreligion in ein postmodernes Licht zu setzen. Zudem ist aus dem Blickwinkel der selbstkritischen Wissenschaftstheorie für die Idee der Religion etwa der Ansatz der Letztbegründung aufzugreifen.

Danach ist die dunkle Seite des Menschseins zu betrachten. Das Recht selbst ist nur dialektisch und nicht ohne das Unrecht zu denken. Die Idee der Menschenrechte wendet sich in diesem Sinne gegen die Grundfähigkeit des Menschen zur Dehumanisierung von Menschen. Modell für diese inhumane Seite steht seit jeher seine Fähigkeit zur grausamen Art der Kriegsführung. Für die Friedenszeiten ist nicht nur auf das Strafrecht, sondern auch auf die erschütternden Ergebnisse der Experimente von Milgram und Zimbardo zu verweisen. Einfache Bürger vermögen sich offenbar mehrheitlich aus dem Stand den Leitideen und dem Befehlen der guten Hirten zu unterwerfen und danach alsbald andere Menschen zu foltern und zu töten.

Auf diese alte Dialektik antwortet an das synthetische Modell der „Mittelwelt“. Aus dem Bereich der Ethik ist dazu vor allem die ausgleichende Gerechtigkeit einzubringen. Aus der Sicht der Theologie ist der Ansatz der Versöhnung weiterzuverfolgen. Aus der Perspektive der politischen Soziologie bietet es sich ferner an, das Denkmodell der Systemtheorie zu verwenden. Aus der Sicht der westlichen Demokratie verlangt dieser Ansatz vor allem eine vernünftige und offene Abwägung. Sie rechtfertigen dann die zu treffenden Entscheidungen. Diese Urteile und Befehle stellen aber samt ihrer Ausübung die eigentlichen Gewaltakte dar. Sie sind in erheblichem Maße von verschleierte[n] Emotionen gesteuert. Die republikanische Seite der Idee der Mittelwelt

stammt dabei von Aristoteles. Philosophisch und etwa mit Kant gesprochen, handelt es sich um eine Art von Synkretismus.

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

Der erste Band führt den Titel: Zivilreligion I, Grundlegung:

Westlicher „demokratischer Präambel-Humanismus“

und universelle Trias „Natur, Seele und Vernunft“ (2010).

Die zweite Schrift ist überschrieben mit: Zivilreligion II – Grundelemente; „Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit“ aus „juristischer Perspektive“ (2010).

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

Zu danken habe ich auch für den letzten Band wiederum denen, die seit Jahren schon die große Last der Literaturverarbeitung und der mühsamen Korrekturen tragen, Herrn Dr. iur. *Henning Loeck*, Herrn Dr. iur. *Daniel Schubert*, Frau *Diana Champarova*, sowie und nicht zuletzt, Frau *Natalie Korth-Ndiaye*.

Für Kommentare zu den Thesen und für Hinweise auf Fehler wäre ich zudem sehr dankbar. Fehler sind bei einer interdisziplinären Arbeit eigentlich unvermeidbar. Der Weg, Schriften im open access zu veröffentlichen, birgt zumindest den Vorteil, solche Schwachstellen alsbald beseitigen zu können. Neues oder

Übersehenes lässt sich ebenfalls einarbeiten. Wertende Kommentare ließen sich schlicht als „blogs“ anhängen.

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

Axel Montenbruck

1. Kapitel: Zivilisation als Kultur und Recht

I. Zivilisation und westliche Sprachen als luftiges Dach

1. Zivilisation als weiter Begriff

- 1 Die mächtigen Ideen von „Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit“ lassen sich gewiss getrennt deuten. Nachsichtige Vergebung, schmerzhaftige Reaktion und ganzheitlicher Ausgleich sind ihre drei Kerne. Religion, Recht und Philosophie greifen sie jeweils auf ihre Weise auf. Aber Strafe und Gerechtigkeit lassen sich auch unter dem Gesichtspunkt der Versöhnung betrachten, ebenso wie die Versöhnung vor dem Hintergrund des Instituts der Strafe und der Idee der Gerechtigkeit stattfindet. Die „juristische Perspektive“ belegt, dass zumindest die schwierigen Fälle der Versöhnung auch eines rechtsähnlichen „Verfahrens“ bedürfen, das von geachteten Vermittlern zu betreiben ist und in einen Dialog zwischen „Personen“ einmündet, an dessen Ende ein neuerer Bund steht. Eine weitere Gemeinsamkeit zeichnet sich ebenfalls ab.
- 2 Die „Psychologie“ spiegelt die emotionale Seite dieser Elemente. Das Modell der Familie, deren verschiedene Rollenangebote und Verlusterfahrungen gehören zur Identität eines Menschen. Die Politik hat zu versuchen, dieselben Elemente ständig neu zu einer kollektiven Identität zu bündeln.
- 3 Ihr gemeinsames Dach vermag die Idee der *Zivilisation* zu bieten. Sie ist deshalb aufzugreifen. Auch führt sie schon sprachlich auf den Gedanken der „Zivilreligion“ hin.

Die Idee der „Zivilisation“ ist eng mit dem alten Begriff der „Kultur“¹ 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 in noch 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.

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

Leitideen sind etwa eine vorherrschende Religion oder das geistig-weltliche Regiment der Höchstidee der Vernunft². Hinzu treten immer sie ausformende jeweilige, vielfach gegenläufige Hauptlinien, die selbst im katholischen Christentum zur einer

¹ 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, in (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).

² Mit 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.“).

Trinität führen und mit Vater, Sohn und heiligem Geist eine Art Götterfamilie abbilden oder die etwa mit „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ eine Art von 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.

- 7 Aber diese irdischen und überirdischen Leitideen werden zudem durch heilige und zivile Strukturen in einer menschlichen Gemeinschaft verankert. Dazu gehören lebende Vermittler wie Schamanen, Mönche, Priester und Richterkönige, 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.
- 8 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.
- 9 Säkular gewendet formen (objektive) Zustände und (subjektive) Akteure ständig neu (und als Synthese) ihre Zivilisation, ihre Kultur, ihr lebendiges System. Aus der Sicht des vereinfachten Animismus betrachtet sind die religiösen Menschen den höheren Mächten „schicksalhaft“ unterworfen. Deren Urgeist hat den Menschen, wie die gesamte Welt, wie eine Urmutter geschaffen. Aber diese große Geistseele wirkt zugleich über eine kleine herrschsüchtige Geistseele in ihnen und ihren Ahnen sowie in den lebendigen Kräften ihrer gesamten Umwelt fort. Nach diesem holistischen Grundmodell besteht und regiert ein solidarisches Ganzes, und zwar nach dem Modell der Familie.
- 10 Auf der nächsten gedanklichen Ebene müsste man also wohl auch fordern, zwischen diesen beiden Grundmodellen, dem eher religiösen ganzheitlichen Denken und der eher rationalen Subjekt-Objekt-Trennung, eine Art von Synthese zu verlangen. 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 schon auf den ersten Blick, den Menschen und auch seine Gemeinschaften. 11

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. 12

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 könnten dann in beschränktem Rahmen zwischen „impulsiver gehorsamer Unterwerfung“ und „trotziger vernünftiger Eigenverantwortung“ gleichsam 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. 13

- 14 Damit ist das ferne Ziel ausgemacht.
- 15 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, rechtliche und 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
- 16 Die jeweiligen Fachwissenschaften, die sich erkennbar dahinter verbergen, bieten dann *Gesichtspunkte*, die einander ergänzen und absichern helfen. Insgesamt handelt es sich also um eine Form einer ganzheitlichen 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.
- 17 Die ersten Umriss der engeren politisch-rechtlich-westlichen Vorstellung von Zivilisation sind mit den jeweils konkreten Ausführungen zu Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit aus der juristischen Sicht schon gegeben. Zu Anfang der *bunten Gesamtbeachtung* ist zu versuchen, eine Verbindung von „Personen“ und „Sprache“ aufzuzeigen, die einerseits den rechtspolitischen Personenbegriff weiter begründen und andererseits auch seine Kulturabhängigkeit überprüfen könnte.

2. Westliche Sprachen: Person und Grammatik

- 18 Der Gedanke der „Person“ hat sich für die Ideen von der Versöhnung, der Strafe und der Gerechtigkeit als ein sinnvolles und hilf-

reiches Merkmal erwiesen. In diesem Wort steckt offenbar zudem ein pragmatisches „Mittelmodell“.

Das westliche Selbstbild des Menschen lässt sich in Anlehnung an seine schon früh gewachsene *Grammatik* der westlichen Sprachen hoch vereinfacht reduzieren und dennoch auch schon differenzieren.³ 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.⁴ 19

Denken Menschen sinnvollerweise 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 der *kollektiven* Denkvorgaben der Grammatiken der westlichen *Sprachen*, die mutmaßlich an bereits steinzeitliche *Erfahrungswelten* angepasst sind, dürften in einer engen Wechselbeziehung zueinander stehen. Je sprachlastiger sich zudem eine Kultur erweist, desto stärker müssten sich die Sprachstrukturen auf die sozialrealen Binnenstrukturen der Gemeinschaft auswirken. Die großen Schriftkulturen, die zugleich auch Buchreligionen hervorgebracht haben, dürften dann diesen Zusammenhang noch einmal steigern.⁵ 20

³ 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“).

⁴ Apel, Apriori, 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.

⁵ Stuckenberg, Vorstudien, 2007, 151 f.: „Vieles deutet zudem darauf hin, dass schon die Attribution mentaler Zustände *sprachabhängig*

- 21 Das westliche Sprachwesen Mensch verwendet die indogermanischen⁶ Sprachsysteme. Seine einzelnen mündlichen Volkssprachen sind zudem seit dem kirchlichen Hochmittelalter und der städtischen Renaissance in erheblichem Maße durch die lateinische und die griechische Schriftsprache überformt.
- 22 Der geschulte Mensch denkt und spricht deshalb nicht nur nach Personen, er trennt auch grammatikalisch sorgfältig. Drei Hauptlinien lassen sich herausziehen:

(I) So fächern die westlichen Sprachen die Person auf, (1) in eine *aktive*, (2) in 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 solidarische 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*.

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*.

⁶ 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 italischen Sprachen; 13) die keltischen Sprachen; 14) die germanischen Sprachen; 15) die slawischen Sprachen; 16) die baltischen Sprachen.

len geprägt ist, (2) als *Vergangenheit*, deren Erfahrungen er verinnerlichen und immer wieder überschreiben muss, (3) als *Zukunft*, und zwar als grob zu planende nächste und *mittelfristige* und die ideale Zukunft.⁷

Der Sprachmensch, der konkrete Kulturen ausprägt, verfügt also über ein außerordentlich breites Spektrum von 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. 23

Der Sprachmensch kann aber auch das *Gegenmodell* beschreiben und erklären, etwa 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. 24

Auch für die Suche nach der Art der „Zivilisation“ im engeren Sinne einer *Zivilgesellschaft* erweist sich dieser Rückgriff auf die von Menschen selbst ausgeformte Sprachstruktur als ein einfaches und vermutlich evidentes sowie auch als ein zumindest systemgerechtes Hilfsmodell für eine „humane Selbsterklärung“. 25

Das Bild, die Zahl und die Schrift haben überdies dazu geführt, dass sich die Sprache und ihre Symbolwelt mehr und mehr verobjektiviert und verselbständigt haben. Durch ihre Vergegen- 26

⁷ Dazu: Montenbruck, Strafrechtsphilosophie, 2009, „Strafzeit“, Rn. 200 ff.; Bornschie, Gesellschaft, 1988, 70.

tändlichung ist sie zugleich zum Besitzobjekt geworden, das seinen Inhalt mithilfe von sprachbezogenen Symbolen bannt. Zugleich treten insbesondere Bücher und formelhafte Gesetze als geronnener Geist in die Welt des städtischen, des klösterlichen und des akademischen Menschen.

- 27 Auch 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 müssen. 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“.
- 28 Hinzu tritt für den *demokratischen Westen* der politische Umstand, dass in jeder Demokratie zumindest der ideale *Bildungsbürger* sich vor allem auf die Grundstrukturen seine Hochsprache einlassen kann, denn sie sind mit dem Beginn des Spracherwerbs auch die seinen.
- 29 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, eben auch in mehrfacher Weise rationalen, Ansatz.
- 30 Alle Personen können danach grundsätzlich gleichermaßen handeln, leiden und vermitteln. Aber sie scheinen zwischen diesen drei Grundhaltungen einen Vorrang auswählen 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 selbständigen *Gerechtigkeitsdenken*.

Sobald etwa auch die Umwelt als lebendig oder sogar als göttlich 31
begriffen wird, erscheint sie ebenfalls als eine Art von Person
und nimmt ebenfalls Teil an einem moralischen Austausch und
Ausgleichsdenken. Die postmoderne Systemtheorie belegt, wie
weit die Gedanken der Austausch- und der Zuteilungsgerechtig-
keit 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
gesamten Symbiosen aufgegriffen.

Auf diese Weise ist also versucht, die zivilisatorische *Grundidee* 32
der Person aus der hoch vereinfachten Sicht einer zu Sprache
geronnenen Langzeiterfahrung der Menschen mit sich selbst her-
auszudeuten.

II. Gerechtigkeit und personales Recht

1. Das „Seine“ als personales Recht

Mit der Idee der einen solchen dreigeteilten aktiven, passiven 33
und neutralen Person lassen dann auch insbesondere auf der
normativen Ebene die Rechte, die Pflichten und die objektiv-
neutralen Rechts- und Gerichtssysteme verbinden.

Ebenso existiert mit dem Gedanken der „*Neutralität*“ einerseits 34
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 ent-
sprechenden Rechtsstreit zwischen bestimmten aktiven Rechts-
personen verwandeln.

Das gerechte „Seine“ beschreibt mit dem Modell des Eigentums 35
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 souve-
ränen Clan, oder dem ökonomisch aktiven Handelshaus.

- 36 Vor dem Eigentum der Landherren und der Händler bestanden die im Ansatz noch verwandten traditionellen Nutzungsrechte (Allmende), 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.
- 37 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 fremden Geber. Denn er erspart zumindest den Streit und Kampf um das Seine.
- 38 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 Ordens zu übertragen.
- 39 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 diese 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 erbracht.

2. Friedens- als Zivil- und als Verfassungsverträge

Das „Seine zu erhalten und auch selbst zu gewähren“ bedeutet 40 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 und „Knecht“ (engl. gewandelt: zum knight), das 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 41 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 steht hinter diesen edlen Forderungen der empiri- 42 schen Erfahrung, dass dennoch, und zwar insbesondere über das jeweils Ihre, zwischen allen wichtigen Personen (oder auch Subsystemen) existenzbedrohende Konflikte bestehen, und auch die zugrunde liegende Erwartung, dass sie wieder ausbrechen werden.

Hinzu tritt deshalb die auch aus *evolutionsbiologischer* Sicht na- 43 he liegende Grundannahme, dass Kooperation grundsätzlich vorteilhaft, und jedenfalls der dauerhafte Krieg als *Regelverhalten* von Gruppen und Individuen offenbar als nachteilig zu vermeiden ist. Denn die *Vorherrschaft* einer allgemeinen Tötungsmaxime widerspricht schon binnenlogisch jeder Lebenslehre und mit ihr dem Gedanken der Selbsterhaltung.

- 44 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 ihr ein Teil der Persönlichkeit des Trägers und des Kämpfers um sie auf seine Erben übergeht. Ebenso erscheint auch der Kampf für die Menschenrechte als gerecht. Militärische Maßnahme in Form von Friedensstreitkräften erlaubt auch die Charta (lies: der Versöhnungs- und Rechtevertrag) der Vereinten Nationen, Art. 42 UN-Charta. Ritueller 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 und 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.
- 45 Das Marktzivile des „do ut des“ beginnt mit der eigenen Gabe, also mit der Leistung des „Seinen“ durch den Freien. Mit der Einforderung der Vorleistung enthält diese Gerechtigkeitsidee auch eine Selbstbindung an die Friedensidee, also die schlüssige Ablehnung des Gegenteils, das dann lautet: „Ich nehme, auch gegen deinen Willen, und zwar vermutlich ohne dann auch noch zu geben“. Das Problem der Ehrverletzung beginnt aber bekanntlich schon dann, wenn die Annahme der Gabe verweigert wird. Ritueller Vorsondierungen, die mit der Begrüßung beginnen, gehen deshalb allen Geschäften voraus.
- 46 Auch der absolute Staat hat, so könnte man aus dem Blickwinkel einer reinen *Staatsgeschichte* erklären, mit der Zivilgesellschaft offenbar eine solche gemischte Versöhnungs-, Friedens- und Tributvereinbarung als „demokratischen Verfassungsvertrag“ geschlossen. Ebenso haben dann auch die Bürger, die an sich vor allem die Freiheit vom Staat wollten, dann doch auf diese Weise „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 Bin-

nenmarktes und das Ordnen der Notfürsorge als *Solidarität*, übertragen. Sie geben dem demokratischen Staat leihweise die Nutzung politischer Stimmen, überlassen ihm real als das Seine ihre Steuern und sie sind auch in Friedenszeiten notfalls zur Frontarbeit, etwa den Wehrübungen und der Katastrophenhilfe, aber auch zur Ausübung von Ehrenämtern, wie etwa dem richterlichen Schöffenamte, bereit.

Nach diesen allgemeinen Erwägungen sind einige einzelne Gesichtspunkte aufzugreifen. Zunächst ist auf den halb provokativen, halb selbstkritischen Gedanken der westlichen Zivilisation als „Zivilreligion“ einzugehen. 47

III. Zivilisation im bürgerlichen Sinne und als Zivilreligion

1. „Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit“ als Mittel zu einem Zwecke

Vor diesem Hintergrund sind „Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit“ nunmehr weiter 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, wengleich schon seit der Antike und durch ständige Rückkopplung mit ihr, ihre eigenen Grundelemente zu erkennen. 48

Zumindest *formal* betrachtet bilden „Versöhnung, Strafe und die 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.⁸ Dazu bedienen sie sich alle eines rituellen Verfahrens, das auch selbst schon den Effekt der Verfremdung und 49

⁸ 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.

der Beruhigung mit sich bringt. Aber auch die Befriedung bildet noch keinen Endzweck. Sie bildet ein Mittel zur positiven *friedlichen Kooperation*. Sie meint im Idealfall die allseitige vorteilhafte Arbeitsteilung innerhalb einer Bündischen Friedens- und Bekenntnisgesellschaft.

- 50 Deren Grundlage wiederum bilden die Menschenrechte. Dabei beinhalten die Menschenrechte 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 solches eine 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

- 51 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 auch als Staatsreligion, zumindest *innerhalb* der Verfassung, gedeutet werden kann.⁹

⁹ Aus staatsrechtlicher Sicht umstritten. Zumindest aber ein fort dau- erndes Bekenntnis (so die ansonsten „religionskritischen“ *Kunig*, in: Münch, I./Kunig, GG, 2003, Art. 1, Rn. 37 und *Podlech*, in: AK-GG (Azzola), Art. 1 II, III, Rn. 5). Für eine „rechtsphilosophische Fest- stellung“ und damit im gemeinen Sinne als Zivilreligion: *Dürig*, in: Maunz/Dürig, GG, 2003, Art. 1, Rn. 73, ansatzweise auch: Man- goldt/Klein/Starck, GG, 1999, Rn. 86: „Anschluss an die europäi- sche Menschenrechtskonvention, die naturrechtlich begründet ist“. Dazu auch: *Zippelius*, in: BK-GG, Art. 1 Rn. 43. Vorsichtiger *Kunig*, in: Münch, I./Kunig, GG, 2003, Art. 1, Rn. 38 („Das GG kann nicht festlegen, warum diese in Bezug genommenen Menschenrechte gel- ten, es kann sie nur – wie in Art. 1 II geschehen – ausdrücklich gut- heißen.“). Es handele sich um eine „politische Handlungsanleitung“ und insofern die „Loslösung von naturrechtlich religiöser Fundie- rung“ (*Kunig*, in: Münch, I./Kunig, GG, 2003, Art. 1, Rn. 39). Aber auch damit bleibt offen, ob dann nicht eine politische Staats-

Dieser zweite Absatz des ersten Artikels, in dem nur einige Worte hervorgehoben zu werden brauchen, lautet:

„Das Deutsche Volk *bekannt* 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 ruhen die weltliche *Dreifaltigkeit* von (1) jeder menschlicher Gemeinschaft, (2) universellem Frieden und (3) Gerechtigkeit in der Welt. 52

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) Menschen¹⁰. Verwoben scheint dieses Bekenntnis zudem mit *vier hohen* und *religionsnahen Idealen* zu sein, 53

- dem *Menschenbund*, in der Form der „menschlichen Gemeinschaft“, die aus solchen würdigen Menschen besteht,

- der *Idee des „Friedens“*, also vor allem dem Verzicht 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. Die so genannte Ewigkeitsgarantie in Art. 79 III GG umfasst 54

Anleitung vorliegt, und zwar aufgrund der zugrunde liegenden Menschenrechte.

¹⁰ Siehe: Häberle, Menschenwürde, HdStR II 2004, § 22, Rn. 100 mit der an sich fundamentalistischen Forderung: „Die weltweite Durchsetzung des ‚Glaubenssatzes‘ der Menschenwürde wird Sache der in kooperativen Verfassungsstaaten organisierten ganzen Menschheit“.

folglich neben dem gesamten Art. 1 GG auch den gesamten Art. 20 GG. Jedenfalls *innerhalb* der bestehenden Staatsverfassung gilt er als *unaufhebbar*.

- 55 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 mitumfassenden, Sinne¹¹ zusammen. Diese verfasste Gesellschaft regiert dann den sozialen und kommunikativen „Geist“, den der demokratische Gesamtstaat institutionalisiert.¹²
- 56 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“.
- 57 Auch wenn man an dem Charakter des Bekenntnissatzes in Art. 1 II GG zweifeln und die Staatspolitik, die er steuern soll, nicht noch überhöhen will, beinhalten das gesamtwestliche Bekenntnis

¹¹ 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, 2003, §§ 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.

¹² 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.

zur Demokratie und den Menschenrechten den Charakter eines zivilen Religionsersatzes, der mit einem fast absoluten Herrschaftsanspruch auftritt.

Religionen verlangen in der Regel auch Opfer für die jeweilige 58
Höchstideen. Die säkularen *Opfergaben* der nationalen und der übernationalen westlichen Zivilisation bestehen in einer Art der auch philosophisch begründbaren moralischen *Tugendpflichten* gegenüber den humanen Nächsten. Aus einer schlichten Vertragssicht, die jedem Bunde ebenfalls innewohnt, handelt es sich um einen begrenzten, aber beachtlichen allseitigen Freiheitsverzicht zum allseitigen Wohl, also kurz: 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.¹³

Anthropologisch betrachtet dienen die großen Religionsarten 59
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 Priestern. Dem Bedürfnis nach Heilsuche geht das Erlebnis von „Unheil“ voraus.¹⁴ Aus der Sicht der Rechtsidee handelt es sich um elementares Unrecht.

Säkularisiert spiegelt sich der religiöse Heilsgedanke im idealen 60
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

¹³ Zum zivilisatorischen Dreiklang von Toleranz, Gabe und der „Supererogation“ als der überpflichtgemäßen Gabe: Heyd, *Giving*, 2006, 149 ff.; aus der Sicht der gerechten und der überpflichtgemäßen Gabe verbunden zu „Giving, Forgiving and Toleration“. Das Geschenk sei immer mit der Annahme verbunden, die darauf folgende Vergabung sei unverdient, und die Toleranz besteht in Versöhnung mit etwas, was letztlich nicht tolerierbar sei.

¹⁴ 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.¹⁵ 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.

- 61 *Aristoteles*, der antike Ahnherr 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.“¹⁶

- 62 Auch in den europäischen Demokratien gilt die Unverhältnismäßigkeit als Maßstab für die Verfassungsmäßigkeit eines staatlichen Aktes. Denn sie bildet eine Form der Ungleichheit.

- 63 Insofern ist auf Rawls zu verweisen, der die angloamerikanische Kultur der betonten Freiheit in ein Prinzip der – universellen – Fairness überführt. Rawls¹⁷ 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 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: (2) „Soziale und

¹⁵ Zur Dreieinigkeit in der Verwendung des Begriffs des „religiös-utilitaristischen Wohlfahrtstaates“: Weber, M., Aufsätze, 1988, I, 424 f.; zudem: Noguchi, Kampf, 2005, 66 f.

¹⁶ 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“.

¹⁷ Rawls, Theorie, 1993, 81 und 104.

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 etc. beschreibt also aus verschiedenen Blickwinkeln in etwa denselben Kerngehalt. Sie alle verlangen nach Opfern 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. 64

3. Verwendung des Begriffs „Zivilreligion“

Der Begriff der Zivilreligion provoziert, und zwar die gläubigen Menschen vermutlich ebenso wie die streng rational Denkenden. Der Begriff, der „Zivilreligion“ stellt dabei nur einen zweipoligen Brückenbegriff dar.¹⁸ In der Sache sucht er den politischen Säkularismus¹⁹ des Westens mit der Religion und ihrem politischen Hintergrund zu verbinden. Aber er stellt sowohl für den heutigen gläubigen Christen wie auch für Judentum und Islam 65

¹⁸ Aus der Sicht ihrer Funktion: Luhmann, Funktion, 1977, 56 ff., 261 ff. („Funktion“, „Leistung“ und „Reflexion“ des Religionssystems würden sich zwar unter Bedingungen funktionaler Differenzierung des sozialen Systems verändern, aber sie blieben grundsätzlich erhalten). Ebenso: Müller, Religion, 1990, 285 ff., 285.

¹⁹ Dazu auch: Luhmann, Funktion, 1977, 232: „Säkularisierung können wir begreifen als die *gesellschaftsstrukturelle* Relevanz der *Privatisierung* religiösen Entscheidens“. Anders gewendet kann es aber auch heißen, in der Demokratie, die auf der Macht des Einzelnen beruht, darf es keine Macht neben dem Einzelnen geben. Die Demokratie muss die Religion privatisieren („*eius religio*“).

ebenso eine Zumutung dar wie für den rein weltlichen Atheisten.²⁰

66 Im Hinblick auf den heutigen *säkularen* Staat der Grund- und Menschenrechte spricht die *Politologie* gelegentlich offen und treffend von der Existenz einer den christlichen Religionen *zumindest analogen* „Zivilreligion“.

67 Den jüngsten Ahnvater derartigen säkularen Denkens bildet *Durkheim*. Eine Formulierung aus der freien Wikipedia-Enzyklopädie, die ihrerseits zugleich eine Art lebendigen Ausdruck der westlichen Zivilisation darstellt, lautet:

„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*. Mit diesem Werk bildet Durkheim die Grundlage für eine *funktionalistische* Betrachtung der Religion, indem er als ihr wesentliches Kernelement ihre Funktion zur *Stiftung gesellschaftlichen Zusammenhalts und gesellschaftlicher Identität* ausmacht.

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

69 Demgegenüber steht ein *substantialer* Religionsbegriff, der Religion an bestimmten inhaltlichen Merkmalen (Vorstellungen von *Transzendenz*, Ausbildung von *Priesterrollen* etc.) festmacht.“²¹

²⁰ Zur interdisziplinären Säkularisierung und „Religion, Kultur und Ethik“: Müller, Religion, 1990, 285 ff.; mit fünf Themenkomplexen: (1) Religion aus Sicht der Soziologie, (2) Verweltlichung aus der Sicht der Theologie als „Mut zur Metaphysik“ und „Wahrheit des Mythos, (3) „Die „Zivilreligion“ des Bürgers aus der Sicht der Staatsrechtswissenschaft und der Staatsphilosophie, (4) aus Sicht der Geisteswissenschaften die Frage nach einer „christentumspflichtigen Kulturschuld“, (5) aus der Sicht der Kulturphilosophie die Verbindung der Säkularisierungsthematik mit der Frage nach der „Überlebensfähigkeit der westlichen Kultur“.

²¹ www.wikipedia.org, Artikel: „Religion“ (Absätze und einige Hervorhebungen sind hinzugefügt).

Formal stellt sich für die jeweiligen eigenen Standpunkte nur die übliche dreiteilige Frage, ob ein Begriff wie „Zivilreligion“ 70

(1) vielleicht doch nur eine bloße *illustrative Metapher* darstellt,

(2) ob er eine *echte Analogie* zu den Buchreligionen bedeutet,²²

(3) oder ob es sich sogar um eine *wirkliche Religion* in einem weiten Sinne, und zwar insbesondere wegen struktureller Gemeinsamkeiten und der gleichen politischen Aufgaben, handelt²³.

Die mittlere Lösung, von einer Analogie auszugehen, dürfte vermutlich sobald es um Konsens geht, unter Demokraten die Mehrheit auf sich vereinigen, weil sie das eigene Identitätsmerkmal der *Toleranz* in Glaubens- und Weltanschauungsfragen am besten beachtet. 71

4. Religiöse Elemente

Aber politische Toleranz heißt für die Demokraten auch, die Wissenschafts- und Meinungsfreiheit zu beachten und notfalls zu ertragen. Zu fragen ist deshalb und über die Analogie hinaus, inwieweit nicht doch auch inhaltliche Elemente der großen Religionen im verrechtlichten staatlichen Verfassungshumanismus zu finden sind. 72

²² Zum philosophischen Begriff der Analogie: Fischer, *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 „Äquivozität (Mehrdeutigkeit, völlige Sinnverschiedenheit bei bloßer Wertungsgemeinsamkeit) und Univozität (Eindeutigkeit, keine Sinnverschiedenheit) der Wortbedeutung ein. Die Elemente der Gemeinsamkeit und der Verschiedenheit, der Ähnlichkeit und der Unähnlichkeit machen im Begriffsgehalt selbst eine logisch nicht mehr trennbare Einheit aus“.

²³ Zu diesem Begriff aus religionswissenschaftlicher Sicht zusammenfassend: Gulde, *Tod*, 2007, 46 ff. (mit der Betonung der Vieldeutigkeit und der Kreativität, sprachlich und inhaltlich Neues zu schaffen, sowie mit dem Ziel „das Allgemeine und das Kollektiv“ verständlich zu machen).

- 73 So meint das „Heilige“ vermutlich immer auch schon dasjenige Wesen und auch die Person, die das *Heil* als solches versprechen. Dazu gehört vielfach auch der Gedanke einer verfestigten Ordnung oder auch eines lebendigen, aber gerechten Systems. Mit *Hegel* bildet etwa auch das abstrakte Recht als Ausdruck der Freiheit etwas „Heiliges überhaupt“.²⁴
- 74 Das deutsche *Bundesverfassungsgericht* sieht sich ausdrücklich im Verein mit den fachlichen *Obergerichten* als „Hüter“ des Rechts²⁵. Alle Obergerichte assoziieren die alten rituellen Rollen von Orakeln, die mit bestimmten Orten und mit *priesterähnlichen* Letztbegründungen verbunden sind. Alle Staatsorgane und aus Ausstrahlung auch die gesamte Zivilgesellschaft sind zudem gehalten, sich an der Verfassung und ihrer Minimaethik auszurichten. Alle Gerichte haben sie zu kontrollieren, und sie betreiben dann auch die so genannte Rechtspflege
- 75 Auch die liberale Grundidee eines *absoluten* Frei-Seins stellt näher betrachtet den Kern des höchsten Herr-Sein dar. Denn es beinhaltet in negativer Weise den Gedanken der *Allmacht* einerseits und insbesondere auch die Unterideen der *Freiheit* von der *Natur* und der Freiheit von *Physik* andererseits.
- 76 Die Vorstellung von *Transzendenz* bedeutet für den Menschen vor allem, dass er in diesen Bereich hinüberblicken kann. Natur-

²⁴ Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995, § 30. Das von ihm in seinem Abschlusstitel später auch als „abstraktes Recht“ Bezeichnete ist für ihn etwas „Heiliges überhaupt“, und zwar deshalb, „weil es das Dasein des absoluten Begriffes, der selbstbewussten Freiheit ist“.

²⁵ Zur Deutung des Bundesverfassungsgerichts als „Hüter der Grundrechte“ (der Präsident des Bundesverfassungsgerichts): Papier, Bundesverfassungsgericht, 2004, 411 ff., 411 (zur Geschichte und dem Grundgedanken der höchsten Autorität). Entstanden ist die Hüterformel in Anlehnung an den entsprechenden Titel einer Schrift von Schmitt: Schmitt, Hüter, 1931. Aus der Sicht des Bundesverfassungsgerichts verweist Papier auf die „Unmöglichkeit von abstrakten Großformeln“ und die Bedeutung der Fachgerichte, die ihrerseits „durch verfassungsrechtliche Argumente und Topoi“ 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.

wissenschaftlich gewendet handelt es sich um eine schon post-moderne Art des Überfließenden, die sich in der ständig zunehmender *Komplexität* der physikalischen und der genetischen Welt zeigt (*Emergenz*).²⁶ An diesem 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* 77
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 Rückbin- 78
dung des Menschen an sich selbst, aber auch die Fähigkeit und Pflicht zur Selbstgesetzgebung, der Autonomie. An die Stelle der

²⁶ 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 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.

Verehrung einer äußeren höchsten Person, dem Gott, tritt dann mit der Beschränkung auf die irdische Welt die Rückbindung an ein idealisiertes Ich. Der Fremdzwang wandelt sich zum Selbstzwang.²⁷ Aus der Sicht des westlichen Staates wird die Religion als Rückbindung an eine überirdische Geistperson oder an gesamten Geister- und Heiligenwelten in die *Privatheit* frei wählbarer Religions- als zivile Sondergesellschaften verdrängt. Darin liegt insbesondere aus der Sicht von traditionell zentralistischen und sozialpolitisch wirkenden *Kirchen*, die die Buchreligionen auch geschaffen haben, eine Form der Häresie. Die beiden christlichen Großkirchen des Westen und des Ostens bilden übermächtigen Bischofs- und Klostersysteme, wie das Mittelalter zeigt, wesentliche Bestandteile der Ordnung von gesamten „Großreichen“. Nachfolgend hat, vereinfacht, der Katholizismus das französische Ideal der absolutistischen Staatsform gestützt, die östliche Orthodoxie die reichsähnliche Herrschaft des Zaris mus abgesichert, der Lutherismus die frühstaatliche Macht²⁸ von protestantischen Landesherren begründet und der Calvinismus den effektiven Ökonomismus von Stadtherren bedient.

- 79 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 Bürgerrecht und Menschenrechtscredo „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit (Solidarität)“ lautet. Ursprünglich war es *fundamentalistisch* und streng *anti-katholisch* und rein staats-laizistisch ausgerichtet.

²⁷ 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.

²⁸ 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.

Gelegentlich wurde es, zumal für Frankreich, auch schon offen 80
als *säkulare Ersatzreligion*, und zwar auch wegen ihres *christlichen Hintergrundes* als eine *Zivilreligion* eingestuft.²⁹ Auch die us-amerikanische Freiheitslehre heißt zunächst Freiheit von *König, Kirche* und dem *Feudalwesen*³⁰ Auf diese Weise *ersetzte* diese reine Bürgerlehre den dreifachen Absolutismus von Königtum, nationalisierter Staatskirche und personalem Lehns- und Feudalwesen³¹ und musste deren *Aufgaben* wahrnehmen.³² Diese städtische Bürgerrechtsidee, die nach und nach den absoluten Staat übernahm, trat *strukturell* die Nachfolge der abgelösten drei alten Leitideen an, sobald sie den alten Staat übernahm oder einen neuen Staat aufbaute.

Hoch vereinfacht könnte man drei demokratische Wege trennen 81
und die folgenden Dreiteilung der Demokratisierung vornehmen. Im Liberalismus der Vereinigten Staaten „privatisierten“ die neu-

²⁹ Zum französischen Typus der Zivilreligion als „eine laizistische Zivilreligion auf kulturellem Hintergrund christlicher Tradition“: Wil-laime, *Zivilreligion*, 1986, 147 ff., 158 ff.

³⁰ Zur historischen Entwicklung der Religionsfreiheit und dem Stand der Verfassungsrechtssprechung 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.

³¹ 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.

³² 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).

en Demokraten die Staatsmacht, die Kirche³³ und die ökonomischen Eigentumsstrukturen. In den verschiedenen Formen der französischen Republiken trat eine Art der „politischen Kollektivierung“ der Herrschaft, des Geisteslebens und der Sozialstrukturen ein. In Deutschland begann sich der bürgerliche „Idealismus der Gleichheit“ in der Form der Rechtsstaatsidee und der Entwicklung der großen Gesetzbücher zu verbreiten. Später waren die Würde als unantastbar zu begreifen und mit einer Verfassung sowohl die Grundrechte der Bürger als auch die Staatsrechte gerecht zuzuteilen.

- 82 Die Bürgerschaft musste sich dann auch in beiden Bereichen neue Führer schaffen. Vereinfacht lauten sie heute gewählte Präsidenten, Kanzler und Premierminister und ihre Staaten unterwerfen sich dem verrechtlichten Humanismus, etwa in der Form der völkerrechtlichten europäischen Menschenrechtskonvention. Mit den großen Kirchen können die säkularen Nationalstaaten deshalb gleichwohl folgerichtig auch völkerrechtsähnliche (*Ver-söhnungs-*) *Verträge* abschließen.³⁴
- 83 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 aufnehmen³⁵. Of-

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

³⁴ 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.

³⁵ 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, 2003, 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 (Azzola) Präambel Rn. 14; a.A. etwa die abweichende Meinung des Verfassungsrichters v. *Schlabrendorff*, BVerfGE 33, 25, 35

fenkundig 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.³⁶

5. Zivilreligion und kritischer Rationalismus

Das Wort und die These von der „Zivilreligion“ beinhalten aber 84 vor allem eine Art der *rationalen Selbstkritik*. Denn mit solchen auf *Evidenz* setzenden Letztbegründungen sind die Grenzen des rationalen *Denkens* erreicht.

Der Begriff der Zivilreligion überträgt deshalb auch bewusst die 85 Gedanken der *Offenbarung* und der Allmächtigkeit eines Gottes, den die Buchreligion, allen voran das wirkungsmächtige europäische Christentum vertreten, auf die bürgerlichen Vorstellungen von dem Humanismus und der Demokratie als Zivilität in der Form der Bürgerherrschaft. Auch helfen einige Metaphern. So wählt die alte naturrechtliche Vorstellung mit dem Bild vom neuen Staat als biblischem Seeungeheuer Leviathan diesen Ansatz. Sie hofft vermutlich auf einen heiligen Kriegeritter als Sankt Georg, der dem mächtigen Staatsungeheuer im Namen des naturrechtlichen Urliberalismus entgegentritt und es wenigstens derart unterwirft, dass es das Volk der Freien mithilfe eines Gesellschaftsvertrages zu zügeln und es dann selbst zu beherrschen

ff., 39 („... dass der Verfassungsgeber die Pflicht zur Unterwerfung unter Gottes Gebot auch für den staatlichen Bereich bejaht.“).

³⁶ 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 auf die us-amerikanische Einwanderungsgesellschaft hinaus (insbesondere: 114 ff.).

vermag. Den zivilen Sankt Georg verkörpert in den Gerichtsrechten der angloamerikanischen Rechtsstreitkulturen derjenige Rechtsanwalt, der unentgeltlich und ritterlich für das Gute streitet, „pro bono“.

- 86 Aus der weltlichen Sicht des (selbst-) kritischen Rationalismus handelt es sich auch bei der Gottesidee nur um die letzte Abstraktion und „Letztbegründung“.³⁷ 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 zwar (1) der unendliche Regress, also nunmehr doch die unmögliche ständig neue Ableitung aus einem immer höheren Systems zu versuchen, die aber bei wirklichen Letztbegründungen versagt ist, (2) der elegante Zirkelschluss, dasselbe nur mit anderen Worten auszudrücken, und (3) dann die offene Unterstellung eines Axioms als Glaubenssatz.
- 87 Mit einer Zivilreligion im beschreibenden Sinne 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 einer solchen ist wie bei jeder religiösen *Rückbindung*, jedenfalls aus der Sicht des kriti-

³⁷ 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, allerdings von vorn herein nur intersubjektiven, Kommunikationslehre des idealen Dialoges kritisch zum Münchhausen-Trilemma: Habermas, Diskursethik, 1983, 53 ff, 90.

schen Rationalismus, die Art eines von Menschen selbst zusammengebauten Floßes bestimmt, um mit ihm auf dem weiten Wasser dann doch einen festen, menschenkonformen Boden unter den Füßen zu haben. 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 deshalb gerade an dieser Stelle ihre eigene innere Macht einsetzt.

Auch *inhaltlich* wendet sich das Wort von der säkularen „Zivilreligion“ also 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, wird als eine Art von Glaubenslehre gedeutet und insofern den klassischen Religionen gleichgestellt. Doch besteht der entscheidende Unterschied in der „Verinnerlichung“ der ethischen Pflichten. 88

Der Gemeinschaft der gegenwärtigen westlichen Verfassungsstaaten ist also ebenso wie seinen 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“ über dieselben, dann vermutlich sogar universellen menschlichen *Grundstrukturen*. 89

6. Toleranz zwischen Religionen und der westlichen Zivilreligion

Die zivilisatorische Bedeutung der großen Religionen aber auch ihr sozialer Ordnungscharakter belegen, dass die Religionen nicht so ohne weiteres als Privatsache und eine Unterart der Freiheitsrechte der Staatsbürger zu begreifen sind. 90

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 vor- 91

staatliche 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.

- 92 Die westliche Zivilreligion, die die Menschenrechte, die Demokratien 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 ihrer 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 Religionen zu gewähren haben.³⁸ Dieser Anspruch auf wechsel-

³⁸ 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 aber 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 Pluralität“), 152 (zur „Verbindlichkeit und Offenheit“) sowie ausdrücklich in der Zusammenfassung zur christlichen Sicht: „Verbindlichkeit ist allein die dem Glaubenden erscheinene Wahrheit Gottes, die nichts anderes als ganze Liebe ist“, so dass dann am Ende der steinige Weg des „liebevollen Verstehens-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 ihren 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 ei-

seitige 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 93 „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, die vielen Religionen und zumindest ihren Riten eigen ist, relativieren. Zumindest müssen 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

ne 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.

und suchen im Wortsinne nach *Rückbindungen*. Insofern bleibt zwischen denjenigen Religionen, die – wie auch der staatliche westlich 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, „liebvolles Verstehen-Wollen“.³⁹

- 94 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.⁴⁰ Mit *Bongardt* ist in diesem Sinne auf *Cusanus* zurückzugreifen. Dessen an sich auch logisch-deduktiven 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 würden.⁴¹ 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 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, und sie läuft auf einer Art von Weltgeist der Religionen hinaus, sodass sie zugleich die weiche

³⁹ Bongardt, Mühe, 2005, 144 ff., 147 ff. (zur Anerkennung), 151 (zu „Sinn und Unsinn der Pluralität“), 152 (zur „Verbindlichkeit und Offenheit“) sowie ausdrücklich in der Zusammenfassung zur christlichen Sicht: „Verbindlichkeit ist allein die dem Glaubenden erscheinene Wahrheit Gottes, die nichts anderes als ganze Liebe ist“, so dass dann am Ende der steinige Weg des „liebvollen Verstehens-Wollens“ des Fremden und die Suche nach dem Gemeinsamen einer heimlichen Meta-Religion übrig bleiben.

⁴⁰ Siehe dazu auch: Bongardt, Toleranz, 2003, 115 ff.: „Selbstbewusste Toleranz“, mit der Aufgabe „die anderen, die Fremden verstehen“.

⁴¹ Kues, *De pace fidei*, 1989, 705 ff., 710 („una religio in varietate rituum“).

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, 95 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* 96 voneinander zu trennen und (3) zum anderen seien die Teile der Schöpfung zu unterscheiden und dennoch besteht eine Verbindung, also der „*heilige Geist*“ zwischen beiden, und zwar als die „Einheit, Gleichheit und die Verbindung“.

Aus philosophischer Sicht handelt es bei den ersten beiden Ele- 97 menten um die aufklärerische stolze Trennung von (höchstem) *Subjekt* und dem (höchsten 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 (gottähnlichen) *Willensfreiheit* bezieht.⁴² Diese Rechte über Gegenstände und auf Chancen und Zustände bilden dann nach dem Ideal des Eigentums über Sachen „das Seine“.

⁴² Grundlegend: Kant, Kritik, 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“. Zusammenfassend den üblichen Argumenten 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 des Rechtstheorie: Röhl, Rechtslehre, 2008, 120 „Niemand kann beweisen, dass das falsch wäre. Aber auch das Gegenteil ist nicht beweisbar.“).

- 98 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*“⁴³ auftritt.
- 99 Dieser naturnahe Grundgedanke regiert auch schon die Soziologie Durkheims und mit ihr seine soziale Deutung der Religionen, die für ihn notwendige Leitbilder darstellen, die die kollektive *Identität*, und zwar über ein kollektives Bewusstsein und ein Gefühl der *Solidarität*, schaffen.
- 100 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 *Tributherrn* abgibt. In Betracht kommen der vernünftige Mensch selbst, die überschaubare intersubjektive Allgemeinheit von Mitmenschen, das kollektive Staatsvolk, die Gesamtheit aller einzelnen Menschen, oder Natur und Kosmos, oder aber die eigenen Ahnen, ein Pantheon von lokalen Naturgöttern oder auch ein heiligstes personales Wesen.

7. Weltlicher Ausblick auf die höhere Gerechtigkeit

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

⁴³ 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 offenbar in der Regel jeweils ganze Gruppen von ähnlichen Gemeinschaften (lies: westliche Staaten) in dieser Weise religionsähnlich zurück zu binden. 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 einen Grundgedanken der „Wechselseitigkeit“, ein Hauptelement des postmodernen *formalen Systemdenkens* verinnerlicht und der antiken Staatspolitik zur Verfügung gestellt hat. 102

Die noch etwas weiter zu verfolgenden Arbeitsthesen lauten deshalb: 103

Vereinfacht stellt die Idee der Gerechtigkeit vermutlich eine alte und humane Ausprägung für den Begriff 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 Gerechtigkeit selbst scheint immer auch eine Art von eigenem *religiösen Letztwert* darzustellen.

Die historische Verbindung der Gerechtigkeit mit Gott, Vernunft oder Natur, oder auch dem Systemdenken selbst, beziehungsweise das Suchen nach innerem „Ausgleich“ und 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. 104

Auf dieser Sonderebene der „Gerechtigkeitsidee“ müsste dann sogar ein Gespräch mit den Religionen möglich sein. 105

Damit sollte die Idee zunächst einmal eingeführt sein, dass der demokratische Humanismus und mit ihm der Glaube an höchste Menschenrechte eine „Zivilreligion der westlichen Demokratien“ darstellt. 106

2. Kapitel: Sozialreale Zivilisation: Tradition, Politikmodell und kollektive Geist-Seele

I. Westliche Zivilisation und zivile Tradition

1. Griechisch-römisch-christliche Tradition

107 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.

108 Nachfolgend sind deshalb „Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit“ aus der Sicht der *Tradition* zusammen zu betrachten. Diese Tradition dürfte dann das formale Menschen- und Personenbild, das bereits die Grammatik der westlichen Sprachen bietet, dann auch mit einem groben Inhalt oder auch „Geist“ ausstatten. Dabei drängt sich als gemeinsame Überidee die Vorstellung von der „*politisch-rechtlichen* Zivilisation“ auf und 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 scheint, stets auch eine rechtliche Ausrichtung besitzt.

109 Ein kleines, aber buntes Panorama soll ausreichen:

110 (1) Das Politische, das Gerechte, das Gleiche und die Idee der Allgemeinheit erläutert *Aristoteles*⁴⁴ 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“.

111 (2) Das römische Recht bestimmt in erheblichem Ausmaße das europäische Zivilrecht und hat auch die protostaatliche Idee der Bürgerrepublik geprägt. So erklärt *Cicero* in diesem Sinne für die

⁴⁴ Aristoteles, Politik (Gigon), 2003, 122.

römische *Republik*, das Volk sei nicht die bloße Zusammenkunft von Menschen, sondern eine Menge auf der Basis des gemeinsamen Rechts und der gemeinsamen Interessen⁴⁵. Anzufügen ist, dass dann das jeweilige (republikanische) *Gemeinwohl* (bonum commune) den Kern der öffentlichen Sache bildet⁴⁶.

(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, denn das real existierende Christentum stand mit seiner Geisteswelt dazwischen und hat sich selbst schon im Hochmittelalter zur „filigranen gotischen“ Scholastik hochgeschraubt. 112

Mit der Renaissance sind das Vernunft- und das Naturrecht der europäischen Humanisten eingeleitet. Mit *Max Weber*⁴⁷ 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

⁴⁵ Cicero, *De legibus*, 2001, III, 3, 8, (b). Dazu für die antike Stadt auch: Baltruch, *Wege*, 2005, 158 ff., 173.

⁴⁶ 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.

⁴⁷ Zur These von der Beschränkung des Naturrechts auf das westliche Denken: Weber, M., *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.

eingeleitet. Diese Art von Rechtszivilisation bildet die eigene europäische Tradition, die aus der Stadtidee und dem weiteren Aufbrechen der Familienverbände erwachsen ist⁴⁸.

- 113 (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 zurück⁴⁹ und 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 wieder⁵⁰.

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.

⁴⁸ 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.

⁴⁹ 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. Dazu als des „sterblichen Gottes“ und zugleich mit Bezug auf den Leviathan auch; Gerhard, *Selbstbestimmung*, 2004, 169 ff., 185, 168.

⁵⁰ Zu „Heiligen als Hexen“ und „Hexen als Heiligen“ im 14. und 15. Jahrhundert unter dem Obertitel des Sammelbandes zum Thema der religiösen Devianz: Dinzelsbacher, *Heilige*, 1990, 41 ff.

Mit dem Alten Testament und dessen Gedanken vom göttlichen Atem und dem Menschen als „imago dei“ sowie mit dem neuen Testament und der Nächstenliebe eines Menschensohnes 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 Methe-
xisttheorie“ oder *Abbildlehre* über *Augustinus* zumindest auf *Platon* zurückführbar⁵¹ gedeutet. Sie findet sich insbesondere in ihrer ideellen Reinheit in der Seelenlehre des aufklärenden Protestantismus der Neuzeit wieder⁵².

⁵¹ 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.

⁵² 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*, TRE 7 (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)⁵³ in dieselbe hellenistische Ausrichtung und auf die Verbindung von Gott und Vernunft hin.

- 114 (5) Danach konnte dann immer auch die Vernunft als eine Art der Gotteserklärung gelten und die Vernunft 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 sein⁵⁴.

- 115 (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. Ackerbau und Städtebau prägen diese Grundhaltung im Kleinen. Die Waffentechnik, der Welthandel und die Montanindustrie belegten 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 hin zur Verweltlichung als wissenschaftlicher Ratio des selbst schon schriftgebildeten Menschen. Dem mündigen Demokraten verbleibt inzwischen die Religionsfreiheit als

⁵³ Bibel, Johannes, I, 1, mit Bezug auf Gen, I, 1, und dort auch den „Geist Gottes“.

⁵⁴ Weber, M., *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.

ein willkürliches privates Recht, so dass jeder Mensch auch die Bibel für sich persönlich frei auslegen kann.

(7) Beugen muss die heutige Menschheit sich aber inzwischen 116 den erkennbaren Reaktionen der Natur, als seiner Umwelt, auf sein Verhalten, und er muss nach einem gerechten Ausgleich mit ihr suchen. Eine Art von höherer Naturgerechtigkeit zeichnet sich also ab.

2. Naturrecht, Gesellschaftsvertrag und verfasste Freiheit

Die vertragsähnlichen Grundelemente eines „zivilheiligen“ Bun- 117 des, und zwar nunmehr der Demokraten, kennt offenbar auch das westliche Staatsrecht.

Der schon vermerkte alte Gedanke des Gesellschaftsvertrages, 118 den die Freien abschließen⁵⁵, prägt heute insbesondere das *angloamerikanische* Staatsdenken und es kann auch aus deutscher Sicht zur Erklärung von *Verfassungen* und *Menschenrechten* beitragen⁵⁶. 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 und geht dann von der Idee einer vereinbarten *Vertragsstrafe* aus⁵⁷. Vereinfacht vereinbaren danach die Freien also für bestimmte Fälle die „Sühne und Buße“, in der Form von Geld-, Leibes- und Lebensstrafen⁵⁸. *Bec-*

⁵⁵ 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.

⁵⁶ Aus der Sicht des Staatsrechts zur „geistigen Fortwirkung der Vertragstheorie“ im Sinne der „Verfassung als Vertrag zwischen Bürgern“: Di Fabio, *Recht*, 1998, 35 ff.

⁵⁷ Dazu: Hüning, *Naturzustand*, 2001, 85 ff., 107.

⁵⁸ 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 Wege über die natürlichen Menschenrechte im gegenwärtigen supranationalen Europa er-

caria lehnt dagegen später zum Beispiel in seiner ähnlichen Begründung des Strafrechts nur ab, dass der Mensch dem Staat das Kostbarste, sein Leben, übertragen habe⁵⁹. 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.

- 119 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.
- 120 Auf demselben metaphysischen Boden sind die (deutschen) *idealistischen* Begründungen und *Kerndefinitionen* des Rechts bei *Kant*⁶⁰ oder *Hegel*⁶¹, 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 Freiheitsverzichtes*

neut 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 diene 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 rechtfertigen. Damit verwendet er aus der heutigen Sicht zwar das liberale Modell des Marktes. Aber die Vertragsstrafe beruht dennoch mittelbar auf der hoheitlich wirksamen natürlichen Gerechtigkeitsvernunft. Auch beim marktliberalen Ansatz sind deshalb zwei Schichten sorgfältig zu trennen. So erkennt auch jeder Markt die Hoheit des Marktprinzips an. Danach erscheint der Markt selbst als kollektives Gut, an dem seine Mitglieder teilhaben und das ihnen notfalls auch über die Marktpolizei und ein Börsenrecht gesichert und zugeteilt wird.

⁵⁹ 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.

⁶⁰ Kant, *Grundlegung*, 1968, Vorrede.

⁶¹ Hegel, *Grundlinien* (Hoffmeister), 1995, § 29.

von Personen⁶². Dazu gehört heute auch das Menschenbild vom sich selbst bestimmenden, freien Individuum (Art. 1 GG). Aber schon die Idealisierung und Verselbständigung des Rechts als „verfasste Freiheit“⁶³ erlauben diese Sicht. *Hegel* zufolge ist Recht das Dasein der Freiheit (des freien Willens). *Fichte*⁶⁴ 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* 121 die Idee angesprochen, die bei *Hegel* unter dem Titel „Sittlichkeit“ Einzug hält⁶⁵.

Zur westlichen Tradition des säkularen heiligen Geistes gehören 122 aus deutscher Sicht Begriffe wie Vernunft, Freiheit des Anderen, Recht und Sittlichkeit.

Die staatspolitische Forderung nach „Freiheit, Gleichheit und 123 Brüderlichkeit“ steht hoch vereinfacht für die französische Sicht. Als Kurzform für die Erklärung der Menschenrechte bildet diese Formel das frühe *Credo* der westlichen Demokratien.

⁶² 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.

⁶³ Zaczyk, *Gesellschaftsgefährlichkeit*, 1990, 113 ff., 121, u. Hinw. auf *Fichte*, *Naturrecht*, 1971, 1 ff., 41 ff., (3. Lehrsatz).

⁶⁴ *Fichte*, *Naturrecht*, 1971, 1 ff., 52.

⁶⁵ 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.

3. Altes Stadtbürgertum und neuer Staat

- 124 Historisch betrachtet gehört der europäische Humanismus mit dem Vernunftrecht zusammen.⁶⁶ Jenes entspringt offenbar aus einem zunächst oberitalienischen und flämischen *Städtedenken*.
- 125 Das neue stadtbürgerliche Rechtsdenken beruhte seinerseits in erheblichem Maße auf dem beiden Bibelteilen ähnlichen, und übrigen ebenfalls erst nachträglich geschaffenen, schriftlichen Sammel-Gesetzbuch des *corpus iuris* und dessen gelehrten Ausdeutungen. Dessen 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.
- 126 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 bedurft hat. Auch 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.
- 127 Die Buchdruckerkunst verbreitet 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.
- 128 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 dem 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

⁶⁶ Aus der Sicht der europäischen Geistes- und Wissenschaftsgeschichte: Coing, *Naturrecht*, 1965, 7 ff. (unter anderem zur wiederbelebten Antike).

Krieg und dann der große 30-jährige Krieg in Zentraleuropa mit sich gebracht haben, bringen und belegen den Wechsel in der Macht. Zunächst verschiebt sich schlicht das machtpolitische Gewicht vom bewaffneten Rittertum des Adels hinzu den Gruppen von Bogenschützen aus dem Landvolk. Es folgt die zunehmende Bedeutung der Schusswaffen tragenden Fußsoldaten, die gelegentlich ein gesamtes entwurzeltes und wanderndes Fußvolk bildete. Wer diese Volksgruppen sammeln und führen konnte, hatte die Kriegsmacht in den Händen. Mit der Entwicklung der Kanonen ging endgültig auch die Macht der ummauerten freien Handelsstädte 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.⁶⁷ 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 von bürgerlicher Industrie und dem gesicherten Fernhandel der Städte locken, und zwar entweder im Sinne des französischen staatlichen Merkantilismus oder des englischen liberalen Bürgertums oder im Sinne der kaiserlichen österreichisch-spanischen Großhandelshäuser. Zugleich trat auch 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 I-

⁶⁷ 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).

deen des Naturrechts aufweichen und den Leviathan mit der Rechtsidee zu zähmen suchen.

- 129 Politisch hat sich der neue europäische Flächenstaat auf dem Kontinent nach dem Leitmodell von Frankreich ausgerichtet. Der Staat als solcher wird auch heute noch im deutschen Staatsrecht vereinfacht schlicht mithilfe des *staatlichen Gewaltmonopols*, des *Staatsvolkes* und des *Staatsgebietes*⁶⁸ sowie über die *Souveränität* gegenüber anderen Staaten definiert⁶⁹.
- 130 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 ihrer 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.
- 131 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

⁶⁸ Zippelius, Staatslehre, 2003, § 9 f.; Doehring, Staatslehre, 2004, § 2; Schwacke/Schmidt, Staatsrecht, 1999, 4 ff.; analog aus der Sicht des Völkerrechts in Abgrenzung zum vor allem nationalen Staatsrecht etwa: Stein/Buttlar, Völkerrecht, 2005, 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“.

⁶⁹ 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, HdStR II 2004, § 17, Rn. 16.

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 die zugleich die Strukturen des Landadels aufbrach. Die Bürgerstadt blühte dann in der Form der Hauptstadt wieder auf. Die scheinbar unpolitische frühe Aufklärung wandelte sich dann in Paris zur neuen zivilen Bürgerreligion. 132

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: 133

„Als Zivilisation (von *lat. civis = Bürger*) wird ein *Kulturkreis* mehrerer *Gesellschaften* innerhalb eines geschichtlichen *Zeitalters* 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: 134

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 charak- 135

terisiert werden. In den romanischen und angelsächsischen Sprachen werden die Begriffe „*Kultur*“ und „*Zivilisation*“ anders als im Deutschen gebraucht.

- 136 Die ältere Idee der Zivilisation stellt also auch einen gesamtwestlichen Begriff dar, der eine eigene Identität verheißt und auf die Demokratie hinführt.
- 137 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.

- 138 Herausgegriffen wird zu Recht die Idee des Vorganges der Zivilisierung durch Norbert *Elias*. Dieser Hinweis ist wichtig, aber *Elias* selbst betont vor allem den *psychosozialen* Selbstzwang, dessen Gewicht später noch zu betrachten sein wird.⁷⁰ 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 politisch gewendet begründet die Annahme dieser Fähigkeit des Menschen seine Forderung gegenüber Staat beziehungsweise gegenüber König und Kirche nach Autonomie. Auf der heutigen politischen Ebene rechtfertigt die Idee der Selbstbeherrschung des Menschen weiterhin das Verlangen nach der irdischen Demokratie über den Staat. Aus der inneren Autonomie erwächst der neue Staat als Ausprägung der Subjektstellung und der Freiheitsrechte.⁷¹ Denn

⁷⁰ 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.

⁷¹ Vgl. etwa: Hegel, *Grundlinien* (Hoffmeister), 1995, § 107 („Der moralische Standpunkt ist daher in seiner Gestalt das *Recht des subjek-*

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.

Dazu muss der gebildete Bürger dann nur die Vernunft als das Höchste anerkennen. Sieht er in seinem Menschsein, mit denen er seine Menschenrechte begründet, eine einmalige Gabe der Natur, so muss er sich nur noch gegenüber einer „Natur“ rechtfertigen. Aber über deren Gesetze verschafft er sich fortlaufend weitere Erkenntnisse. 139

In Bezug auf die Religion heißt es weiter: 140

Der Beginn der Zivilisation wird oft in den frühen *Hochkulturen* gesehen. Durch die Sesshaftigkeit infolge der Landwirtschaft waren nunmehr Menschen als jemals zuvor an einem Ort über längere Zeit 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 dem Recht und Gerechtigkeit verbindet. Er lautet: 141

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.⁷² 142

tiven 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).

⁷² Siehe: www.wikipedia.org, Artikel „Zivilisation“, Kategorie: Soziologie.

- 143 Aus der Gesamtsicht auf die Versöhnung, die Strafe und die Gerechtigkeit, und zumal in der juristischen Menschenperspektive, bildet offenbar das Wort von der Zivilisation in einem engeren bürgerlichen Sinne das passende Dach.
- 144 Nach diesem ersten Überblick ist zur Frage nach der Beziehung der Zivilisations- zur Friedensidee überzugehen.
- 145 *Senghaas* etwa bietet eine ausgereifte westliche Zivilisationstheorie, die „konstruktive Konfliktbearbeitung“. Insofern setzt er die idealistisch-utopische Tradition⁷³ fort, die auch bei *Platon* als ähnliche Art der politischen Gerechtigkeit des idealen Stadtstaates zu finden ist, wie sie später *Aristoteles* angeboten hat⁷⁴ und die sich als Gegenidee zur Barbarei begreift.
- 146 *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) demokratische Partizipation und (6) Rechtsstaatlichkeit.⁷⁵

⁷³ 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.

⁷⁴ *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“.).

⁷⁵ Aus 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. Seinzeitmenschen konnten keine

Mit dieser Sicht reduziert er zwar die Zivilisation noch weiter und schreibt sie auf den demokratischen Rechtsstaat als *Friedensstaat* zu⁷⁶. Zugespitzt existiert nach diesem Ansatz „vor-, unter- und überstaatlich“ überhaupt friedliche Zivilisation. Aber dass der Frieden und der Staat nicht zu trennen sind, ist offenkundig. Deshalb ist zunächst bei diesem Grundmodell zu verweilen. Betrachtet man es aber näher, dann fehlt die alles überwölbende und durchdringende Grundidee, die gleichsam den heiligen Geist einer höchsten Synthese beschreibt. 147

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 besteht 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 dagegen vereinfacht den Staat „als Diener des Menschen“, und der Mensch hat ihn für sich und nach seinem Bilde geschaffen. 148

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. 149

Dieses nationale Bekenntnis ist dabei einerseits nur als ein Beispiel für einen konkreten westlichen Staat zu betrachten. Andererseits befand sich Westdeutschland in einer gesamtwestlichen Sonderlage. Im Jahre 1949 hatte es sich als ein besiegter Landesteil neu und grundsätzlich mit der Idee der Demokratie auseinanderzusetzen. Dazu es konnte zunächst seine politische Identität 150

Staaten bilden. Ihre überschaubaren Kleingruppen suchten sich stattdessen neues Land.

⁷⁶ Zur „Kultur des Friedens“ und den vier Merkmalen des Friedenstaates „iustitia, securitas, tranquillitas und caritas“: Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff., 666.

tät 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 baut es deren Verfassungsideen als Teil einer gesamtwestlichen Ideenfamilie mit ein. Aber effektive und zugleich ideale Rechtssysteme auszuarbeiten, war ohnehin eine deutsche Eigenheit, so dass diese Art von Tradition auch dem Wiederaufbau von eigener Identität dienen konnte.

- 151 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 sind durchweg von Staaten abgeschlossen worden und die Vereinten Nationen setzten auch 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 müssen, 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.
- 152 Die Ablösung der höchsten Zivilisationsidee von der Idee des Staates ist nicht zu betreiben. Die Verfassung soll den Staat nur

mit den Menschenrechten und den sonstigen Zielen 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, aber auf die gesamte Zivilgesellschaft, und etwa 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.⁷⁷ 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 das Volk 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 für den Menschen und des Art. 20 für den Staat aufheben.⁷⁸ 153

⁷⁷ 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, 2003, Vor Art. 1 GG, 31; Sachs, Verfassungsrecht, 2000, 67 ff.; Jarass, in: Jarass/Pieroth, GG, 2006, 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.

⁷⁸ Zur sogenannten Ewigkeitsgarantie: Würtenberger, Auslegung, 2001, 223 ff., 234.

- 154 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.
- 155 In diesem Sinne der Leitidee für das *Gemeinwohl* verfügt jeder Staat über eine Zivilreligion. Selbst die Worte von Wohl und Heil (salus) entsprechen nicht nur einander, sie gehen regelmäßig auch mit der ebenso heiligen Friedensidee einher. Der Frieden bedient vor allem das *innere Wohl* und schließt den listenreichen politischen Wettbewerb nicht aus, der auf den Thingplätzen der Sippen ebenso stattfindet wie auf den Foren der städtischen Republiken, an den Höfen der Fürsten, auf den Reichstagen eines Großreiches und in den Leitungsgruppen der staatlichen Diktaturen.⁷⁹
- 156 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.
- 157 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.

⁷⁹ 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.

Damit ist die Vorstellung von „Zivilisation und Recht“ umrissen, 158
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, der politischen Staatsphilosophie der antiken Stadtrepubliken sowie auf die gesamte Tradition des römischen Zivilrechts.

3. Zivilisation und Identitäts- und Sozialkultur als Gemeinwohl

Daneben existiert also auch die Idee der Zivilisation im weiteren 159
Sinne, als jede jeweils individuelle Form einer Identitäts- und Sozialkultur des Menschen. An ihrem Ende steht dann der soziobiologische Gedanke einer formalen Systemtheorie, die ihrerseits dann auch wieder zur fachsoziologischen Systemtheorie insbesondere von *Luhmann* geführt und das Rechtsdenken neu aufgeladen hat.⁸⁰

Die einfache Erkenntnis, dass viele menschliche Kulturen andere 160
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 ableitet⁸¹.

⁸⁰ 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).

⁸¹ 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 zuläng und es zur Pflicht macht, zu diesen (nicht bloß Schimärischen) Zwecken hinzuarbeiten“. Zum „Mechanismus der Neigungen“, 281 ff., 283.

- 161 Zu vermuten ist insofern dann aber auch, dass alle, und zwar auch alle säkularen völkerrechtlichen Gemeinschaften, „irgendeine“ Art von Religion oder aber einer Zivilreligion zum Bekenntnis und Maßstab für gutes Verhalten erheben. Jede Gemeinschaft, die eine Einheit darstellen will, benötigt dafür irgendeine Identität und das Bekenntnis zur ihr. Zu jeder auf Einheit hin ausgerichteten Führung gehört insofern ein „vorherrschendes Leitbild“⁸², das dann zugleich auch die politischen Führer und alle größeren Subsysteme als solche, nicht aber jedes ihrer einzelnen Mitglieder, stärkt⁸³
- 162 Das Gute bildet dann das jeweilige „Gemeinwohl“. Zu ihm gehört aber nicht nur das Wohl des Kollektivs als solchen, 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“.
- 163 Insofern steht der Gedanke der kollektiven Besonderheit im Mittelpunkt, der dann aber die positive Antwort auf die Fragen nach gleich (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

⁸² 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: 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.

⁸³ 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.

sich an Etwas zurückbilden, das über die einzelnen kulturellen Identitäten wiederum hinausreicht, wie Gott, Weltgeist, Natur-idee, Vernunft.

4. Überstaatliche Zivilisationsidee

Der Wechsel zu einer staats- und rechtspolitischen Zivilisations-idee könnte in etwa Folgendes ergeben. 164

(1) Vereinfachend könnte man zunächst trennen. 165

Die *mittelalterlichen Reiche*, die zumeist noch aus personalen Verbänden und deren Vernetzung bestehen, neigen zu staatlichen Gottesverehrungen, die dann aber immer ihre eigene Art von heiliger Ordnung anbieten.

Der *westliche Staat*, wie etwa prototypisch die französische und die us-amerikanische Staatsgesellschaft, lösen sich von der Abso-lutheit einer Kirchenbindung und von absolut herrschenden Kö-nigsdynastien und der Adelherrschaft.

(2) Aus einer mittelalterlichen Sicht betrachtet setzen die westli-chen Staaten an die Stelle des großen und kleinen Adels auf die Heiligung der Struktur der bürgerlichen Ökonomie sowie der großen staatsnahen Handelshäuser und Industrie und der kleinen lokalen Unternehmen. 166

An die Stelle der nationalen Schriftkirche und ihrer Klöster treten die städtischen Universitäten und die lockeren übernationalen Gelehrtengemeinschaften. Am Ende sind also die Grundstruktu-ren beibehalten. Die wesentliche Letztbegründung liegt in der Gemengelage von Vernunftglauben und kirchenartiger Wissen-schaft.

(3) Religion meint sogar auch von seinem Wortstamm her zu-nächst 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 Sub-jektes, etwa des allmächtigen und unerforschlichen, aber ver-nünftigen und gnädigen Gottes der Buchreligionen aus. Diese Rückbindung an ein allerhöchstes Subjekt erwächst zum Ergeb- 167

nis eines „Rück“-Bundes, 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 auch die 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 dann 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.

- 168 (4) 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 wie deren Ausprägung als *Kant'sche* moralische Grundidee der *Verallgemeinerbarkeit*, schafft die Erweiterung der Nächstenlehre. Erst dieser logische Ansatz erzwingt die Betrachtung der gesamten Menschheit. Doch auch er ist begrenzt, denn er führt dann auch nur zu globalen Anthropozentrismus. Die „subhumane“ Umwelt schließt er noch weitgehend aus. Der universelle Humanismus, der schon im Naturrecht angelegt ist, führt folgerichtig zu einem globalen Menschenbundes, wie demjenigen der als Vereinte Nationen, begreifen kann. Aber seine Menschenrechte erzwingen wie anzufügen ist, auch Menschenpflichten. Diese Selbstopfer ergeben sich aus dem Grundansatz, dass sich die Würde des Menschen aus der Grundfähigkeit zur moralischen Selbstbeherrschung folgt und dass sich die politischen Freiheitsrechte des Menschen erst aus dem wechselseitigen und mitmenschlichen Freiheitsverzicht ergeben.
- 169 (5) 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-“⁸⁴ oder vielleicht sogar schon ein „Weltbinnenrecht“⁸⁵ vor. Im Kriegsrecht wechselt es aber dann 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.⁸⁶

Der Wirtschaftsboykott und dessen Androhung bilden aus der Sicht des 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- oder auch von Erzwingungs- oder Beugestrafen.⁸⁷

⁸⁴ Vgl. im Einzelnen: Randelzhofer, Friedensbegriff, 1979, 13 ff.; Bothe, Friedenssicherung, 1997, 581 ff., 611 f.

⁸⁵ Aus einer staatsrechtlichen Festschrift mit dem Titel „Weltbinnenrecht“ zur Paarung von „Sicherheit und Frieden“: Benedek, Beitrag, 2005, 24 ff., zur Verbindung von menschlicher Sicherheit und Frieden als Grundkonzept und der Einforderung im Rahmen des Völkerrechts der „menschlichen Sicherheit“ ... „als ein umfassender statt sektoraler, ein partizipativer statt exklusiver und ein präventiver statt reaktiver Ansatz“ (35). Er soll ein Gegengewicht zum „neuen unilateralistischen Ansatz“ bilden, und zwar auch beim Souveränitätsdenken. Ergänzen sollen ihn die Sichtweisen von „good governance“ national und „global governance“ international, und zwar über die Menschenrechte und Demokratie im „internationalen System“. Der verdeckte Kernsatz lautet also zugespitzt: „Prävention“ regiert auf der transnationalen Ebene. Im Mittelpunkt stehen zwar der Mensch und seine Sicherheit, er wird aber mit Hilfe des Menschenrechts von Staaten verwaltet. An die Stelle des nationalen Rechtsstaats tritt die „Menschenrechtswelt der persönlichen Sicherheit“.

⁸⁶ Werle, Völkerstrafrecht, 2010, 129 ff., 131 ff.; zur Verstetigung der ad hoc-Strafgerichtshöfe durch die Errichtung eines internationalen Strafgerichtshofes: 137 ff.

⁸⁷ 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

Der Hauptsitz der Vereinten Nationen befindet sich vermutlich nicht zufällig auch mit New York am mächtigsten zentralen Finanzplatz der westlichen Welt. Denn die Wirtschaft hat das Modell des wertblinden Austausches verinnerlicht. Sie verlangt selbst nach dem Ertragen von anderen 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 oder aber vor allem drohenden Gewaltakten mit unterwürfigen Tributen oder mit gnädigen Hilfeleistungen vorzubeugen oder aber auch, 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, der Gleichen und der solidarischen⁸⁸ Menschen, aber sie stellt unbeantwortet dann auch die schon naturrechtliche Frage nach dem gerechten und auch nach dem strafweise zu übenden Kriege.

- 170 (6) Gemeinsam ist der Ansatz nach einer immer höheren Art der Rückbindung die stete Suche nach Transzendenz. Eine solche Verankerung schafft sich auch die Idee der persönlichen Moral, indem sich der tugendhafte Mensch eigene Höchstinstanzen, wie

Definition von Schneider, H. C., *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, H. C., *Wirtschaftssanktionen*, 1999, u.a. 250 f., auch zu den Beschränkungen einzelner Staaten, solche Maßnahmen einzusetzen.

⁸⁸ 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.

das Gewissen, schafft, oder sich schlicht an scheinbar neutrale humane Höchstwerte, wie die Humanität selbst, zurückbindet. Denn erst damit und erst deshalb erwirbt der säkulare Mensch die letzte Autonomie, die für ihn zur Begründung der Demokratie als weltlicher Letztwert unerlässlich ist.

Aus rechtssoziologischer Sicht gehen dann diese politische Kulturidee, die politische Systemtheorie und mit ihr auch die politische Vorstellung von einer Zivilisation in einander über.

Das Wort von der Kultur erweist sich dagegen biegsamer und lebendiger. Denn es betrifft das gesamte seelische und geistige Menschsein. Die deutsche Staatslehre greift diesen weicheren und geistigen Kulturansatz gelegentlich auf.⁸⁹

(7) 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.⁹⁰ Insbesondere die dreifaltige Idee von „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ vermag im Einklang mit einer Staatssprache in Not- und Krisenzeiten auch unterschiedliche Ethnien zu einem

⁸⁹ Aus der Sicht des Staatsrechts: Häberle, Menschenwürde, HdStR II 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, M., 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).

⁹⁰ 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.

Staatsgebilde zu vereinen.⁹¹ Die Idee des Bundes schafft sich also auch eine Art von Bundesvolk.

Darauf wiederum weist der mittelalterliche Begriff des Gottesvolkes als *Civitas Dei* hin⁹², der selbst schon den Gedanken des römischen Bürgers (*civis*) als eine für die römische Kirche nahe liegende Metapher aufgreift.

III. Seelen-Elemente der weltlichen human-religiösen Zivilisation

1. Geist, Seele, Menschenwürde

172 Die Gedanken von kollektivem Geist und individueller Seele verbinden nach dem zuvor ausgeführten also schon

(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

⁹¹ 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.

⁹² 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.; zur staatlichen-organisatorischen Struktur: Moraw, *Integration, Der Staat* 12 (1998), 7 ff., 22 („dualistische Lösung“ von Reich und Territorium, die sich ab 1500 über das Territorium verfestigt).

(5) die Neuzeit der *westlichen Staaten*, der Aufklärung und der absoluten Menschenrechte mit

(6) der heutigen *globalen* 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 (des Menschen) mit Gott erwachsen und sie ruht zugleich unter anderem auf der platonischen Erkenntnislehre vom Schattenmodell aller Ideen. 173

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 dann auch auf einem „common sense“ fußt. 174

2. Zivilisatorisches Menschenbild

Das Menschenbild stellt für die Zivilisationstheorie einen eigenständigen Begriff dar. Aber sie hat das politische Staatsrecht immer auch mitzubeachten. 175

Aus rechtlicher Sicht existiert *neben* der „Menschenwürde“, und insbesondere für das *deutsche* Verfassungsrecht, noch der verfassungsrechtliche Sonderbegriff des „Menschenbildes“. Aus ihm schließt das *Bundesverfassungsgericht* die *Sozialpflichtigkeit* des Menschen. 176

Mutmaßlich ergibt sich die Notwendigkeit für diese 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 177

Menschenwürde zu einer besonderen deutschen⁹³ Bezugsgröße herangereift. Dieses zusätzliche Menschenbild ist dann 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, aber die dem Menschen auch seine Unantastbarkeit a priori zuerkennt. Würde und Freiheit werden auf diese Weise, jedenfalls zum Teil, getrennt. Aus der Sicht der „menschenwürdigen“ Strafe darf deshalb, wie oben zu zeigen war, der Staat die *Freiheit* eines Menschen auch bei einem Mord strafweise weitestgehend, aber nicht ohne Aussicht darauf, sie jemals wieder zu erlangen.

- 178 Diese deutsche Trennung von ethischer Menschenwürde und sozialem Menschenbild wird aber auch die künftige Europäische Grundrechtecharta, die ebenfalls der Menschenwürde einen eben solchen herausgehobenen Platz in ihrem ersten „Titel“ zubilligt, treffen.
- 179 *Jenseits* dieser staatrechtlichen Aufspaltung, der die alte Unterscheidung von Würde (dignitas) und der bürgerlichen Person zugrunde liegt, vereinen sich bei Ansätze zum „Menschenbild im weiteren, zivilisatorischen Sinne“. So erörtert *Kasper* bereits das „christliche Menschenbild“ in der Zukunft Europas⁹⁴. *Baruzzi*⁹⁵ stellt das „europäische Menschenbild“ neben dasjenige des deutschen Grundgesetzes. *Häberle* zeichnet in seiner Schrift zum Menschenbild im Verfassungsstaat die Verwandtschaft zum „Weltbild“, „Gottesbild“ und „Volksbild“ auf und öffnet etwa das Volksbild zu multi-ethnischen Funktionalen mit Minderheitenschutz⁹⁶. *Brugger* spricht passend übernational vom „Menschenbild der Menschenrechte“.⁹⁷
- 180 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

⁹³ Häberle, Menschenbild, 1988, 6.

⁹⁴ Kasper, Menschenbild, 1996, 465 ff.

⁹⁵ Baruzzi, Menschenbild, 1979

⁹⁶ Häberle, Menschenbild, 1988, 10 f., 19 ff.

⁹⁷ Brugger, Menschenbild, 1999, 74 ff.; siehe auch: Hofmann, Perspektiven, 1995, 51 ff.

menschlichen Gemeinschaften der Weg zu „Demokratie und Rechtsstaatlichkeit“ eröffnet, und auf der Welt herrschen der „Frieden“ und die „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 Gottesbildern oder auch 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 dann aber den christlichen Gläubigen. 181

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: 182

„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“.⁹⁸

Der Begriff des Menschenbildes als solchen bezeichnet ferner in seiner politologischen Ausrichtung zudem eine auszufüllende Menschenbildform. Die Bezeichnung als „homo sapiens“ bildet eine Kernformel. Eine weitere Unterform stellt das Modell des liberalen und rational-kalkulierenden „homo oeconomicus“ dar. Sein soziales Gegenstück bildet der sozialisierte „homo sociologicus“. Varianten bieten der von *Schünemann*⁹⁹ 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 „nackte Affen“ gehören dazu. 183

Der zu einfache, übliche Ausweg besteht darin, das Gewissen mithilfe einer gerichtsähnlichen Binnenethik aufzuladen, die als 184

⁹⁸ Pufendorf zur „Dignitatio“: Pufendorf, *jure naturae*, 1998, II, Kap. 1, § 5. Dazu: Wesel, *Geschichte*, 2006, Rn. 249.

⁹⁹ Schünemann, *Menschenbild*, 2002, 3 ff.

bloße verinnerlichte Ethik der Allgemeinheit erscheint. Auch kann man wertfrei die Binnenstrukturen des Gewissens eines erwachsenen Menschen als die Folge der Sozialisierung in seinen Bezugssystemen deuten. So bietet das Strafrecht mit der Strafe einerseits die Gelegenheit zur persönlichen Schuldverarbeitung und dem Täter-Opfer-Ausgleich und es setzt sich zudem auch das sozialliberale Ziel der Resozialisierung des Täters im Vollzug.

- 185 Aber beim Verständnis der Moral als reine verinnerlichte Sozialethik würde am Ende das Kollektiv der Gemeinschaft als solches, und zwar mithilfe seine jeweiligen Sozialethik, den einzelnen Menschen beherrschen und formen, ohne dass dieser ihren mit Solidaritätsforderungen die Idee der tatsächlich eigenen Autonomie entgegenhalten und mit ihr seinen persönlichen Anspruch auf Teilhabe an der Demokratie begründen kann. Auch universelle Gerechtigkeitsgedanken, wie die goldene Regel des „Wie Du mir, so ich Dir“ oder der Satz „Jedem das Seine und niemandem einen Schaden“, könnten danach nicht überzeugend aufgestellt werden.
- 186 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 dann etwa die allgemeine genetische Fähigkeit, die Regeln der Fairness einzuhalten. Diese Anlagen aber prägt er aufgrund seiner individuellen Genetik und auch seiner höchstpersönlichen Erfahrungen vor allem in seiner Kindeszeit aus und mit dem Spracherwerb erlernt er auch die sozialen Verhaltensregeln und mit deren Durchbrechungen umzugehen.
- 187 Auch die Sozialethik, etwa der nationalen Verfassungen und der europäischen und der 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 auch mit den Nachbarn. Diese Wechselseitigkeit führt dann zu einer mathematisch nachweisbaren *Unberechenbarkeit*, die schon bei allen idealen freien Wahlen von individuellen Wählern, jedenfalls bei austauschbaren politischen Rollen oder bei grundsätzlich austauschbaren Waren und Dienstleistungen, einsetzt. 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)¹⁰⁰. 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, und auf den zweiten Blick folgerichtig auch jeden einzelnen aktiven Menschen, als „Individuum“ im Sinne von „etwas Eigenständigem“ erscheinen. Zur Idee der Freiheit des Menschen und auch zur Freiheit von menschlichen Gemeinschaften gehört schon deshalb auch 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.

Aber ebenso bleibt auch das *Gegenelement* erkennbar, dass der Mensch zumindest dreierlei Arten von Pflichten ausgesetzt ist, die zugleich sein Gewissen aufladen und dann im Idealfall zu einer Art der gerichtsähnlichen Abwägung führen können. Dabei handelt es sich (1) um den *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. 188

Alle derartigen Pflichten werden aber ebenso wie die egoistischen Präferenzen einer Person in der Regel von ihr nicht gerichtsähnlich vernünftig abgewogen (etwa als rational choice), 189

¹⁰⁰ Siehe etwa: Arrow, Choice, 1973, 242; zudem auch: Arrow, Choice, 1984, 311.

sondern in der *psychologischen* Sammelform der „Identität einer Person“ vorgeformt und als eine Art von Programm gespeichert. Dieses Eigenmodell wird zumindest in der Nachbearbeitung einer jeden Entscheidung eines Menschen später nach dem Modell der Erhaltung und Veränderung von „Trampelpfaden“ fortgeschrieben oder auch 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 aber die Existenz des Menschen oder einer menschlichen Gruppe mit einer bestimmten Identität einher. Dieses „Ich“ bildet zumindest eine Sammelform von biologischen Körperwünschen, von emotional verinnerlichten sozialen Grundrollen, von komplexen Rollen einer Großgesellschaft. Hinzu tritt eine alltägliche Unzahl von konkreten, fast spielerischen 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, wenngleich mit zwangsläufigen Einschränkungen, miteinander kommunizieren. 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 eine Erinnerung bleiben kann.

- 190 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 deren 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.

Entscheidend ist im Hinblick auf das verfassungsrechtliche Paradoxon um das persönliche Gewissen des Demokraten deshalb insofern, 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 diese 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. 191

Am Ende bildet ein solches Verständnis des Gewissens dann auf dessen rationaler Seite, und durchaus folgerichtig, eine Art der verinnerlichten philosophischen Vernunft. Emotional gedeutet dürfte das Gewissen die Fähigkeit des Menschen zur Empathie, und zwar mit anderen Menschen und vielleicht auch mit der belebten Natur als solcher, auszeichnen. 192

Damit ist versucht, mit wenigen Schlaglichtern ein zivilisatorisches Menschenbild abzustecken, das auch die Demokratie und die Menschenrechte mit umfasst. 193

3. Sprachlicher Geist- und Personenbegriff

- 194 Der besondere kollektive Geist des Menschen spiegelt sich vor allem in der Sprache, die durch die Schrift noch einmal eine besondere Verfestigung erlangt hat, wider. Deshalb dürften sich die sozialen und politischen Grundmuster, deren sich der Mensch bedient oder bedienen kann, aus den sprachlichen Grundstrukturen, also die Grammatiken ablesen lassen.
- 195 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.
- 196 Die Kette lautet dann vom einzelnen Menschen aus und mit den Begriffen der westlichen Grammatiken gelesen:
- (1) Ich, als egoistischer, sowohl autonomer als auch autarker, weil existenzbezogener, *Ich-Geist*. Jener verfügt dann über die „Würde“.
 - (2) Du, als dialogischer intersubjektiver *Ich- und Du-Geist* der Paare und der primären Nächsten. Diese Sicht bedenkt unter anderem „die Freiheit der anderen“ und „fühlt“ empathisch mit dem Anderen.
 - (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 der dadurch versachlicht und verfremdet selbst zum neutralen „Eigentümer“ wird.
 - (4) Wir, als demokratisch-kollektiver *Wir-Geist*, die Allgemeinheit, die Öffentlichkeit, oder auch das sich eine demokratische Verfassung gebende Volk.
 - (5) Ihr, als sich abgrenzende und sich austauschende Kulturbeziehungen, als dialogisches *Wir- und Ihr-Geist-Verhältnis*.
 - (6) Sie, am Ende steht ein neutraler gattungsmäßiger *Sie-Geist*, wie etwa die Herrscher oder die Menschheit.

Ebenso bedeutsam ist, dass alle Personen auch *passiv*, also insgesamt als handelnde und als leidende Personen auftreten und auch 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. 197

Schließlich existiert noch die Zeit. So gibt es auch in der Grammatik die ständige 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 von weltlichem Paradies. 198

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 den *Kunstsprachen* der Mathematik eröffnet der Mensch sich ferner symbolische Denkwelten, die er mit seinen Sinnen überhaupt nicht mehr nachvollziehen kann. Hinzu treten die nonverbalen, aber *emotionalen Sinnessprachen* der so genannten „Schönen Künste“. Die Gesamtheit der *Grammatiken aller* existenten 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. 199

Auf dieser Grundlage hat der Geist des Menschen aus der weltlichen Sicht am biologisch-chemischen und physikalischen Welt-system seinen *verinnerlichten* Anteil. Anzufügen 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 den Geist der Natur, so drängt sich im nächsten Schritt die Parallele zur animistischen Vorstellung von einem ganzheitlichen Weltgeist ebenso auf, wie auch der christliche Glaubensteil eines 200

allumfassenden „heiligen Geistes“ eine naturwissenschaftliche Gestalt erhält.

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

4. Soziale Überidee des Bundes

- 202 Ebenso wie der „heilige Geist“ scheint auch der *heilige Bund* eine Grundstruktur des Menschen zu beinhalten, die ihn mit der Natur, mit seinem Gott, mit einer Stadt oder auch später mit einem Staat verbindet. Die Demokraten geben sich selbst eine Verfassung, die ihren Staat bindet. Die Idee des säkularen demokratischen Staates scheint also bewusst an diese im Kern vorstaatliche religiöse Bundesidee anzuknüpfen.
- 203 Auf der Vorstellung vom heiligen Bund beruht bereits die frühmoderne *naturrechtlich-* säkulare Vorstellung von der fiktiven Gründung des Staats oder wenigstens seiner Nachgründung über die Idee des *Gesellschaftsvertrages* unter den Freien. Diesem Bund opfern mit ihrem Eintritt die angeblichen Freien schon von vornherein ihre Gewaltrechte.
- 204 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 hat.

5. Analogie zur christlichen Trinität

- 205 Insgesamt drängt sich jedenfalls für die Europäische Tradition aus der weltlichen Sicht eine Analogie auf. Sie bedeutet, dass das System des christlichen Mittelalters in der Neuzeit transformiert wurde.

Die Analogie der christlichen zur säkularen Dreifaltigkeit¹⁰¹ be- 206
steht:

(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)

(3) sowie in einer Vielfalt von Netzwerken der einer Familie ähnlichen heiligen demokratischen Zivilgesellschaft. Diese entsteht vor allem aus 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 207
aus der Sicht der Staatengemeinschaften auch etwas anders fassen. Zu sprechen ist dann etwa von der Dreieinigkeit von „individueller Freiheit der Entfaltung der Persönlichkeit, der nationalen Demokratie mit einem hoheitlichen Gewaltmonopol und dem heiligen Geist der universellen schutzbedürftigen Menschenrechte“.

Dabei bleibt anzumerken, dass jede Dreieinigkeit ihrem Sinne 208
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- und Gegenkulturen helfen dabei. Aber sie bilden in diesem einfa-

¹⁰¹ Dazu aus der Sicht der Rechtsphilosophie: Pawlowski, Schutz, 2000, 9 ff., 21, die Dreizahl der Grundwerte entspränge der französischen Revolution und der christlichen Tradition der göttlichen *Trinität*: „Freiheit (Sohn), Gleichheit (Vater) und Brüderlichkeit (Heiliger Geist)“.

chen Modell eben auch nur eines von drei Kräftezentren. Freiheit und Gleichheit verhindern jeden sozialen Kollektivismus.

- 209 Die zivilisatorischen Grundstrukturen dieser Dreieinigkeit bestehen also fort, und vermutlich schlicht deshalb, weil die Menschen mit ihren biologischen Bedürfnissen und mit ihren geistigen Grundfähigkeiten im Kern dieselben geblieben sind. Dennoch haben die Menschen mit der Schrift¹⁰² 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.
- 210 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.
- 211 Auf diese Weise zeichnet sich also ebenfalls 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.
- 212 Aus anthropologischer Sicht zeigt sich der Mensch eben auch als ein „homo religiosus“.¹⁰³ Diese Eigenschaft überträgt er auch in seine immer mächtiger werdende diesseitige Welt.

¹⁰² Zur Erfindung der Schrift: Wesel, Geschichte, 2006, Rn. 52, sowie zugleich zur Tempelwirtschaft und zur juristischen Urkunde.

¹⁰³ Zum Modell des „*homo religiosus*“, für das die Struktur der letzten Fragen auf die Mythen, die religiösen Symbole und Rituale wie die religiösen Glaubensvorstellungen eine Antwort geben, und dass es sich im Verlauf der Kulturen kaum geändert hat, siehe: Bell, Return, 1980, 324 ff., 347. Dazu ausführlich: Müller, 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.“).

IV. Aufspaltung: Demokratischer Humanismus als allgemeine Zivil- und als nationale Staatsreligion

1. Verfassungsstaat und Präambelvolk

Mit dem Wort von der Zivilreligion ist also die Frage aufgeworfen, ob nicht auch die vorwiegend weltlichen Staaten zumindest eine eigene Zivilreligion besitzen, und die Antwort, die dieser Begriff bildet, 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. 213

Dass immerhin jenseits des Staates noch Gottesbezüge möglich sind, aber keinesfalls überwiegen, zeigt etwa die *Doppelspurigkeit* der Präambel der deutschen Verfassung die also außerhalb der Staatsverfassung angesiedelt ist. Sie lautet: 214

„Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen 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 auch eine den Staat erst wieder bildende Verfassung in Kraft setzt. Danach spricht das Volk von seiner Verantwortung. Es begreift sich insofern also als autonom. Damit erst kann es Ver-Anworten und sieht sich allerdings in einer doppelten höheren Rechtsfertigungspflicht, und zwar vor Gott¹⁰⁴ und, sprachlich 215

¹⁰⁴ 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 ande-

gleichrangig, vor den Menschen. Für diejenigen, die nicht an einen Gott glauben, bleibt dann der Bezug auf die Humanität. Aber auch wer an einen Gott glaubt, muss dulden, dass offenbar nicht alternativ, sondern stets auch der Verantwortung gegenüber den Menschen besteht¹⁰⁵.

- 216 Zu erinnern ist daran, dass der Zweite Weltkrieg den Glauben an das Regiment eines barmherzigen Gottes und die Idee der göttlichen Nächstenliebe bei vielen Menschen eine Glaubenskrise ausgelöst hat und die alte philosophische Strömung des Existenzialismus bis hin zum Nihilismus mit mehr Kraft versehen hat.

ren 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“.

¹⁰⁵ Aus der „Verantwortung vor Gott“ soll sich jedenfalls keine anti-atheistische oder sogar pro-christliche Auslegungsmaxime für das Grundgesetz ergeben: *Starck*, in: Mangoldt/Klein/Starck, GG, 1999, Präambel, Rn. 36; *Kunig*, in: Münch, I./Kunig, GG, 2003, Präambel, Rn. 16; *Dreier*, in: Dreier, H., GG, 2004, Präambel, Rn. 18 ff.; a. A. aber Hollerbach, Grundlagen, HdStR VI 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: es bestehe ein innerer Zusammenhang zwischen der gottesbezüglichen Verantwortungsklausel, der Menschenwürde und dem verfassungsrechtlichen Toleranzgebot; sei eine „kulturanthropologische Aussage“.

Zusätzlich treten in der Präambel im Übrigen auch die deutschen Bundesländer als eigene Rechtspersonen auf.¹⁰⁶ Das Volk sieht sich also zugleich auch als ein Kollektiv, das sich aus staatsähnlichen Bundesländern zusammensetzt. Die Idee des Bundes bestimmt also auch insofern die deutsche Staatform. Auch der Beitritt zu größeren Bündnissen, wie der EU oder der Vereinten Nationen, sind in der Grundidee des Föderalismus schon mit angelegt. 217

Zu betonen ist zudem noch einmal das Wort vom „tiefen Glauben an diese Grundfreiheiten“ und der Satzteil „vom gleichen Geist beseelt“. Ähnliche *Grundbekenntnisse* enthalten etwa auch die Präambeln der Europäischen Menschenrechtskonvention von 1953 und die künftige Grundrechtcharta der Europäischen Union. In der *Präambel*¹⁰⁷ der Grundrechtcharta treten die „Völker“ zunächst als aktive und entschlossene Willenspersonen und Akteure in Erscheinung. Sie erklären ihre „gemeinsamen Werte“, die zugleich der „friedlichen Zukunft“, also dem Frieden dienen, und zwar mit den Worten 218

„(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:

¹⁰⁶ Allerdings haben die Länder die „Einheit und Freiheit“ nur „vollendet“ und sich somit nicht frei die Verfassung gegeben: *Huber*, in: *Sachs*, GG, 2007, Präambel, Rn. 29; *Starck*, in: *Mangoldt/Klein/Starck*, GG, 1999, 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.

¹⁰⁷ Dazu, dass die meisten Verfassungen auf der Welt mit Präambeln beginnen, siehe: *Stern/Tettinger*, in: *Tettinger*, *Gemeinschaftskommentar*, 2006, Rn. 12 (und zwar 143 der 191 der Sammlung „constitutions of the countries of the World“).

„(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.“

- 219 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.
- 220 Mehr als 140 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.

2. Postmoderne und Zivilreligion

- 221 Vom Staatenbezug ist zur (rechts-)politischen Seite der Philosophie überzuwechseln.
- 222 Hinter dem Humanismus stehen 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.
- 223 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 ihrer jeweiligen ordnungspolitischen Ausprägung. Heute ist die deutsche, wie dann analog auch jede andere Verfassung, vermutlich vor einem eher ganzheitlichen fragmentarischen Hintergrund der Philosophie als 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. 224

(I) Die drei ewigen und klassischen Grundhaltungen der Philosophie, an die *Jaspers* erinnert, betont für die deutsche Rechtsphilosophie etwa *Arthur Kaufmann*.¹⁰⁸ Ergänzt man sie um eine Analogie zu den Lebensphasen des Menschen, lautet sie wie folgt: 225

(1) Das *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 sie 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

¹⁰⁸ Kaufmann, A., *Theorie*, 1985, 15 ff.; Kaufmann, A., *Recht*, 1991

seine Gesellschaftsordnung, dass er den Menschen niemals bloß zum Objekt degradieren darf.

Aus der Not heraus führt aber erst die Wir-Solidarität unter Menschen, und zwar um des Menschen selbst willen, zum geistigen Bund des Vertrauens, und 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.

(4) Damit haben die „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ ihre mutmaßlichen philosophischen Wurzeln angedeutet.

226 (II) Zur Moderne der Aufklärung treten die verwandten Elemente, die klassische Transzendenz, die gegenwärtige Offenheit der „offenen Gesellschaft“ und der Umweltbezug des Menschen hinzu.

(1) Die Postmoderne bildet 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 von weicher Über-Zivilisationslehre, die auf die Lebensphasen übertragen, vor allem „ältere weise“ Frauen und Männer verkünden.

(2) Die heutige Postmoderne besteht dann zivilisatorisch gefasst etwa

(a) aus einer lebensbejahenden, weil evolutionär-lebendigen Sicht auf das Sein,

(b) in einer kalten spieltheoretischen-politischen Sicht und auch

(c) aus der den Absturz mit assoziierenden Chaos-Rand-Theorie.

(3) Die strukturelle Seite der Systemtheorie erlaubt der Postmoderne ferner, „alles mit allem“ zu vernetzen, die Idee der Osmose der Zelle aufzugreifen, für das Neue auf Gleichung mit Unbekanntem 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

(4) Am Ende aber eröffnet dann doch noch die formale Systemtheorie die Idee eines höchsten ewigen Kosmos als höchstes „lebendiges Weltsystem“, das zumindest alle Großen und alle kleinen Subsysteme umfasst und das dann zumindest mathematisch betrachtet immer auch noch eher ein unerforschliches Mehr des Ganzen als die einfache Addition seiner Einzelteile bedeuten müsste.

Damit ist die Sicht auf die vor allem ethische und helle Seite der Zivilisation zunächst abzuschließen. 227

3. Kapitel: Heilige Gewalt, irdische Seelenidee und biologische Aggressionslehre

I. Gewaltideen

1. Einleitung

- 228 Die drei Gegenmodelle zu jeder ethischen Zivilisation ergeben sich schon aus den Grundgedanken des Staates, der Gerechtigkeit und des Humanismus. Sie bestehen in der Gewalt, und zwar des Einzelnen, der ungerechten Gewalt des Staates, und in der Idee der Entmenschlichung. Mit dem Worten von Kant steckt zwar auch die Möglichkeit zur Ethik, also einem guten Verhalten in der Fähigkeit zum Bösen. So schreibt er „Der Satz: der Mensch ist böse, kann [...] nichts anders sagen wollen als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt und hat doch die (gelegentlichliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen.“¹⁰⁹
- 229 Aber der Realismus hat mit beidem zu rechnen, dem normkonformen Guten, als dem jedenfalls idealen Regelverhalten, und dem Bösen, als dem zu kontrollieren Ausnahmeverhalten.
- 230 Ferner bleibt die systemische Nachfrage im Raum, ob nicht auch kriminelles „abweichendes Verhalten“ für höhere Systeme einen existentiellen Vorteil bewirkt und sie gelegentlich überhaupt erst begründet. So beruht die Idee des Rechts auf der Existenz von grobem Unrecht. Aus der Sicht der dialektischen Paarung von Freiheit der Person und Solidarität der Gruppen gilt, dass egoistische Freiheit und soziale Bindung beide auch etwa durch das Recht harmonisiert werden müssen. So nötigt erst die leidvolle Erfahrung von schweren staatlich-systemischen Menschenrechtsverletzungen, die wir mit dem Wort von der Tyrannei zusammenfassen können, die Ausprägung von transnationalen Menschenrechts- und nationalen Verfassungs- und Rechtssysteme. Selbst die Rechts- und Staatsphilosophie findet im Unrecht ihren Ursprung.

¹⁰⁹ Kant, Religion, 1968, Erstes Stück. Abschnitt III.

Aus der Fernsicht der Evolutionsbiologie ist sogar zu überlegen, ob nicht selbst elementare Normverletzungen wie der Bruder- oder Vaternord in der Gruppe und der kriegerische Völkermord an gesamten Nationen für ein höheres System, etwa die langsame genetischen Entwicklung der Menschheit nicht nur eine der Existenzgrundklage bildet, sondern sogar auch etwas „Gutes“ darstellt. So haben die Seuchen, Hungersnöte und Kriege im ausgehenden Spätmittelalter den Entwicklungssprung in die frühe Neuzeit mit befördert und die gigantischen Umweltkatastrophen der Vergangenheit im Großen die Freiräume für neue Arten geschaffen. 231

Insofern setzt die westliche Sicht auf die Ethik offenbar stillschweigend jedenfalls die Sonderwelt des Menschen voraus. Der „Humanismus“ trägt die Reduktion auf den Menschen erkennbar im Namen. Außerdem gilt dem heutigen westlichen Menschen die schrift- und stadtlose Vor- und Frühzeit als eben ein solches Vorstadium der zivilisierten Menschheit. Mehr noch steht seit und mit dem europäischen Naturrecht nicht mit der „Stadtstaat“, sondern der „Volksstaat“ im politischen Mittelpunkt. 232

Insofern stellt die Ethik eine der „Menschheit“ dienende und nützliche Binnensicht dar, die gleichwohl das für sie böse Verhalten kennt und mit diesem umzugehen hat. 233

Die Anthropologie geht wenigstens einen Schritt weiter. Sie greift die Erkenntnisse der Naturwissenschaften auf und versucht mit ihrer Hilfe ein ganzheitliches Menschenbild zu erlangen. Aus der kalten Sichtweise der egoistischen Konkurrenz und auch von der unethischen Warte des Bösen her gesehen ergibt sich immerhin folgende These: Vielleicht erweist sich der ethische Blick auf die Zivilisation, und zwar aus der Sicht einer gewaltsamen, ungerechten und inhumanen Welt, als die Einforderung der Reduktion auf die „mildeste gerechte Gewalt durch den Staat“ und als das Verlangen nach einer weitmöglichsten „Re-humanisierung“. Dieser Ansatz ist weiter zu verfolgen. 234

- 235 Schon der überkommene *rechtsgeschichtliche* Begriff der Gewalt erweist sich als bunt und mehrschichtig. Naturrechtlich gelesen meint Gewalt diejenige natürliche *Aggression*¹¹⁰, die auch aus *heutiger* Sicht zunächst einmal im Sinne von *Aktivität* für den *Naturzustand* des Menschen zu begreifen ist. Erst im zweiten Schritt ist sie dann als wilde Gewalt unternehmerischer Kriegsherren zu werten. Dann erst steht sie im Gegensatz zum Staatsmodell mit seinem Gewaltmonopol, dem zivilen Recht der Bürger und zur heiligen Idee der Gerechtigkeit.¹¹¹ Sprachgeschichtlich ist das politische Verständnis der Gewalt vermutlich durch Übersetzung zunächst von der „potestas“ als Macht verstanden und später mit „violentia“ auch zur *Gewalttätigkeit* erweitert worden. Insofern umfasst der Gewaltbegriff von Anfang an auch die Gewalt als *anerkannte* Autorität. Ferner meint er auch die eher neutrale „Kraft“ als „vis“¹¹². Demzufolge rücken die blanke und die brutale Gewalt sowie auch die sozial anerkannte Herrschaft unter dem Dach der Gewalt eng zusammen¹¹³.

¹¹⁰ Zur Verwandtschaft und zur Unterscheidung von Gewalt und Aggression aus der Sicht der Psychoanalyse: Auchter, Gewalt, 2002, 595 ff., 597 („Aggression als ... ursprüngliche, nicht festgelegte Antriebskraft, eine ‚Lebenskraft‘, im Sinne einer grundlegenden Aktivität“). Insofern sind dann der Akteur und der Täter ein aggressiver Mensch. Unter Verweis auf Winnicott, Explorations, 1989, 598: Daneben steht dann die besondere „maligne“ oder „blinde Gewalt“ verbunden mit Affekten wie „Wut und Hass“, „Zorn und Rache“ sowie ein „Machtgefühl“ (Dabei sei „jegliche Ich-Kontrolle verloren gegangen“, wie z.B. bei der Lynchjustiz, 598 f.).

¹¹¹ So als Kritik der Gewalt: Benjamin, Kritik, 1965, 7; Derrida, Gesetzeskraft, 1991, 70.

¹¹² Zum Doppelbegriff: Derrida, Gesetzeskraft, 1991, 13; zusammenfassend: Haverkamp, Schatten, 1994, 162 ff.

¹¹³ Zu den Deutungen der Gewalt auch: Armanski, Unfriede, 2002, 467 ff., 467 f., Gewalt = indogermanisch: val = verfügen (also auch als Verwalten!), sowie als (1) potentia (Kraft), (2) potestas (Antigewalt) und (3) violentia (Gewalttätigkeit); zudem 471 ff.: Gewalt als Element der Zivilisation, und zur Ambivalenz von Gewalt und Zivilisation. Seine These lautet (477): „Die Ambivalenz der Moderne mit ihren Großverbrechen ist aber nicht verschwunden“. Die Ambivalenz sei „in den heutigen Verhältnissen aufgehoben“ und „in den Binnen- und Nahraum der Personen eingewandert“. Aber stets hat neben einem informellen Nahkampf die Alternative eines größeren Krieges, und zwar mit Verbänden gegen Verbündete bestanden. Eine andere Aufteilung der Gewalt bietet: Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff., 515: (1) Furor als die Gewalt der gestauten oder unbeherrschten Affekte,

Damit erscheint die Gewalt als ein bloßes und natürliches *Mittel*. 236
Ihre vielfältigen Einsatzformen und Ziele geben ihr erst ihren Sinn.¹¹⁴ Die Idee der Gewalt als solcher gehört zudem offenkundig zu den Natur- und Weltlehren.

Auch ist die Idee der Gewalt nicht von Tötungen zu trennen, wie 237
es etwa die heutige Abschichtung der Körperverletzungs- und der Gewaltdelikte im engeren Sinne wie Nötigung, Raub, Vergewaltigung von den Tötungsdelikten nahe legt. Denn das Ende einer jeden Gewaltspirale bildet der Tod eines Menschen. Die Macht, sein menschliches Opfer töten zu können, bildet den Kern der Gewaltidee, und am eingetreten Unrechtserfolg, also der freien Verursachung des Todes, wird diese Macht offenkundig. Deshalb tritt der typische Gewalttäter als der Herr über Leben und Tod auf und deshalb muss er im Nachhinein Rechtfertigungen bieten oder demütig nach Versöhnung suchen oder aber eine harte „Sanktion“, lies: ein Opfer, etwa an Freiheiten, als „die Seine“ auf sich nehmen.

(2) Leviathan oder die kapitale Gewalt als konzentrierte Gewalt des politischen Überbaus, (3) Fama als die Gewalt des herabsetzenden Wortes, mit der Nebenbedeutung des verdrehenden Wortes und (4) Vis als Ausdruck der ortlosen Gewalt.

¹¹⁴ Dazu auch: Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff., 515 (Er geht von „Formationen“ oder „Episoden des Gewaltgeschehens und, korrespondierend, des Gewaltdiskurs“ aus. *Beckenbach* trennt die folgenden Typen: (1) „Typen des *Furor*, die Gewalt der gestauten und unbeherrschten Affekte“, (2) „Typ des *Leviathan* oder die *capitale* Gewalt als konzentrierte Macht des politischen Überbaus“, (3) „die *Fama* als die Gewalt des herabsetzenden Wortes und der ächtenden Rhetorik mit der Nebenbedeutung der paranoiden Verdrehung“ sowie (4) „den *Virus* als Ausdruck ortloser Gewalt“. Gemeint ist beim Virus (analog zum Computervirus) offenbar die Gewalt an sich, 533 („ein monadologisches, ein fenster- und spiegelloses Terrain der chaotischen Kräfte, ein *Dis* ohne Zeit und Ort könnte als innere Landschaft zugrunde liegen“). Er bietet (533) auch den Satz „*destruo ergo sum*“. Aber auch insofern ist das Gegenteil sofort mitzudenken. „Ich schöpfe, also bin ich“. In dieser Mittelwelt, die insofern im gottähnlichen Vernichten und im gottebenbildlichen Menschenopfer liegt, bewegt sich der Mensch, und zwar aus westlicher Sicht, als Teil der Natur deren Grundgesetz er aber z.T. erkannt hat.

2. Heilige Gewalt und opfernder Mensch

- 238 Vor dem Hintergrund, den Tod zu verarbeiten, muss sich vermutlich auch jede Religion der Deutung von Gewalt widmen. Soweit sie auf Opfer baut, wird sie die Gewalt in heilige und unheilige Gewalt trennen.
- 239 Die aus der gegenwärtigen säkularen Staatssicht verwirrende *vorchristliche* Idee der „heiligen Gewalt“ arbeitet *Girard* auf.¹¹⁵ Mit seinem Ansatz bewegt er sich auf der wortmächtigen französischen Ebene der älteren ethnologischen und der neueren psychosozialen Darstellungen, zu der auch die Sichtweisen von *Levy-Strauss* und *Foucault*¹¹⁶ zu zählen ist. Auf das Menschenmodell bezogen steht dahinter die Idee, den Menschen nicht nur als zur Vernunft fähigen „*homo sapiens*“ zu deuten, sondern zumindest auch als „*homo sacer*“¹¹⁷ oder als „*homo religiosus*“ zu begreifen¹¹⁸, der das „nackte Leben“ mit dem Tod zu verbinden hat.¹¹⁹

¹¹⁵ Für den Animismus: Girard, *Heilige*, 1987, 30 ff.

¹¹⁶ Foucault, *Überwachen*, 1977, 392 (z.B. sei das Strafen als blindes und mechanistisches Ritual zu verstehen, es fördere bei den Richtern „ein rasendes Verlangen nach dem Messen, Schätzen, Diagnostizieren, Unterscheiden des Normalen und des Anormalen und den Hauptanspruch auf die Ehre des Heilens oder Resozialisierens“ zu Tage)

¹¹⁷ Zum „nackten Leben“ (*vita nuda*), für das die altrömische Rechtsfigur des „*homo sacer*“ paradigmatisch sein dürfte, siehe: Agamben, *Homo sacer*, 1998, 76 ff.; sowie: Brunhöber, *Recht*, ARSP 94 (2008), 111 ff., 115 f. Auch das frühstaatliche Naturrecht arbeitet mit einem ähnlichen aus der gewaltsamen Natur abgeleiteten Grundbild und einer Gerechtigkeit, die jenseits des Staates angesiedelt ist.

¹¹⁸ Zum Modell des „*homo religiosus*“, für das die Struktur der letzten Fragen auf die Mythen, die religiösen Symbole und Rituale, wie die religiösen Glaubensvorstellungen eine Antwort geben, und dass es sich im Verlauf der Kulturen kaum geändert hat, siehe: Bell, *Return*, 1980, 324 ff., 347. Dazu ausführlich: Müller, *Religion*, 1990, 285 ff., 293 ff. (zudem: 303, insgesamt mit den Grundlagen: „wie der ethisch-spirituelle Kern der Religionen auch vom Menschen in der Profanität assimiliert werden könnte“; „Religion is ... a constitutive aspect of human experience, of human culture“).

¹¹⁹ Aus der Sicht der altgriechischen Tragödie: Burkert, *Homo*, 1997, u. a. 9: „Der ‚*homo religiosus*‘ agiere und sei sich bewusst als der sterbliche ‚*homo necans*‘.“ Zum Spannungsbogen von Religion,

Die heilige Gewalt im Sinne des naturnahen *Animismus* geht von einer universellen beseelten Welt aus, kennt Dämonen und verehrt die Geister der einigen Ahnen. In dieser Weltsicht bedeutet die Tötung eines beseelten Wesens ein Sakrileg, das nach einem versöhnenden Opfer verlangt. Zum Beispiel erfordert auch die lebensnotwendige Tötung von etwas Lebendigem bei der Jagd ein den Frieden stiftendes Opfer als Tribut an dasjenige gefürchtete und verehrte höhere Wesen, das die Jagd und der Tod verletzt hatten. Der zuständige Waldgeist verlangt seinen Respekt, und zugleich gilt es, den persönlichen Geist des getöteten Lebewesens zu achten. Hinter allem steht zumeist die Überidee eines universellen Welt- oder Naturgeistes. Ein ehrendes Jagdopfer zu erbringen, war und ist vermutlich unter Jägern immer noch als Ausdruck der Achtung vor dem „beseelten Leben“ des erjagten Tiers, des konkreten Waldes und der Natur insgesamt anzusehen. Das Jagdopfer und die Jägersitten bilden in der Regel nur einen Teil der Erweisung von Respekt. Diese Riten sind zumeist zusammen mit einem *gemeinsamen Mahl* verbunden, das die lebendigen Geister aller Beteiligten und Betroffenen vereint und versöhnt. Der Geist der erjagten Tiere kann auf diesem Wege auch den Jäger und seine Sippe immer wieder geistig stärken. Wappenähnliche Totemzeichen bestimmen vor diesem Hintergrund dann auch die besondere Identität einer Gruppe von Jägern, Fischern und Sammlern.

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

Gewalt und Politik, Maier, Doppelgesicht, 2004, 18 (zur Gewalt in den „abrahamitischen Religionen“ als archaischer Grundansatz, den sie zu überwinden suchen mit dem Grundgedanken der „Gewalt als Machterweis des Göttlichen“ (unter Hinweis auf Girard und Burkert), zum Kreuz Jesu als Symbol des Gewaltverzichts (19). Insgesamt als „Doppelgesicht des Religiösen“ sowie 46 ff. (zu religionsähnlichen Elementen in totalitären Systemen: Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus); zum „politischen Märtyrer“: 99 ff.

und Schlachtopfer von Säugetieren bilden dagegen die Kernmodelle für die Heiligung von Gewalt.

- 242 Der Animismus trennt also nicht grundsätzlich zwischen dem Menschen, den Tieren und der sonstigen Natur. Deshalb erfordert der Tod eines *Menschen*, und insbesondere derjenigen eines Nächsten, ebenfalls sich mit dessen unsterblichen „Geist“ auseinanderzusetzen.
- 243 Die *Übertragung* auf die rationale westliche Gegenwart bereitet zwar Unbehagen, weil der Rationalismus den denkenden Menschen als etwas Besonderes betrachtet, weil der westliche Humanismus das Heilige als Irrational ansieht und weil die Religion dem Liberalen als Privatsache gilt. Deshalb bildet die Verdrängung solcher Sichtweisen aus der öffentlichen Diskussion eine nahe liegende Reaktion. Aber alle die *Bestattungsriten*, die mutmaßlich seit Anbeginn des homo sapiens das besondere Menschsein auszeichnen und die auch die westlich-vernünftige Welt kennt, stehen für die Auseinandersetzung mit dem Geist eines Verstorbenen. Die Verarbeitung des Todes symbolisiert ein aus naturwissenschaftlicher Sicht archaisches Bedürfnis, immer noch irgendeine Art von reiner Geist-Seele zu denken. Auch wie wir mit Kulturvätern, wie etwa Sokrates, Platon und Aristoteles, umgehen und sie als Autoritäten verehren und zitieren, bezeugt diese Art der geistigen Rück-Verankerung. Jeder geistesgeschichtliche Denkansatz sucht Auseinandersetzung mit solchen Ahnherren, und die Kolloquien und vor allem die auch so genannten Symposien führen zumindest im Geiste zu einer „Vereinigung“ mit ihnen. Der soziale Fortschritt besteht nur, aber immerhin in der *Versachlichung* des antiken Geistes, und zwar durch die städtische Schrift. Für das antike Europa beginnt diese Revolution grob ab 600 v. Chr. zu wirken und in etwa zur selben „Achsenzeit“ ist auch die Sammlung des alttestamentarischen Geistes¹²⁰ in Jerusalem abgeschlossen.

¹²⁰ Zum Tod aus religionswissenschaftlicher Sicht, und zwar als „Tatsache, Phänomen und Problem“ anhand des Alten Testaments und auch seiner altorientalischen Umwelt: Gulde, Tod, 2007, 1 ff. („Der Mensch und sein Tod – Zum Hintergrund von Todesdarstellungen“), 4 ff. („Tendenz zum Negativ-Bedrohlichen“), 16 ff. („Der Tod als Gleichmacher“), 17 ff. („Der Tod im monolatrisch-monotheistischen

Aber auch noch das politisch wirkungsmächtige neue Testament 244 greift zur Heiligung der Gewalt. Protestantisch meint es eher die Selbstaufopferung des Sohnes und katholisch eher das göttliche Opfer des eigenen Sohnes, und es gilt jeweils als ein Befreiungsakt von Gewalt und Übel. Das *Marterkreuz* des christlichen Erlösers und die Geißel derjenigen, die ihm nachfolgen, wirken auf diese Weise. Aber auch etwa die öffentliche Todesstrafe steht, jedenfalls noch im mittelalterlichen Christentum, für die überirdische Macht einerseits und später für die auch irdische Gewalt des absolutistischen Herrschers, der sie dann mittelbar aus dem Gottesgnadentum ableitet. Aber auch schon die mittelalterlichen Könige und ihr Lehns- und Adelssystem heiligen auf ihre Weise die Gewalt und sie verschaffen sich mit der Idee einer höheren Ordnung mit dem Monotheismus¹²¹ ein erstes *Gewaltmonopol*. Das Christentum hat mit dem *Opfertod* jedenfalls eine neue universelle Religion geboten, die sich auf dem Boden einer alten, mutmaßlich universellen Naturreligion heraus entwickelt hat. Aus der anthropozentrischen Weltsicht des neuen Testaments ergibt sich dann sogar der Zwang des Überganges vom Tieropfer, der „Sündenböcke“, zum faszinierenden¹²² allein heiligen Menschenopfer¹²³.

Zusammenhang“, mit der positiven Vorstellung vom Tod und dem „Leben nach dem Tode“).

¹²¹ Assmann, *Monotheismus*, 2006, 17 ff., insbesondere 23 ff. (zu dem Monotheismus und der Gewalt aus der Sicht der Ägyptologie und mit Blick auf das mögliche Grundmodell des jüdischen Monotheismus im Kult des einen Sonnen- und Lichtwesens, in der in etwa zeitgleichen revolutionären Glaubensbewegung des Pharaos Echnathon, um 1350 v. Chr. Dabei zeigt auch das europäische Mittelalter, dass für die Franken der Religionswechsel also solcher und zumal derjenige zum Monotheismus des Christentums eine Stärkung des ebenfalls monokratischen Ansatzes des Königtums bewirkt hat.

¹²² Zum „Charisma der Gewalt“ und dem „Terror als Form faszinierender Gewalt“: Soeffner, *Terror*, 2003, 51 ff., 55 ff.

¹²³ Montenbruck, *Wurzeln*, 2004, 193 ff., 193 ff. Zur These von der Opferung des Kindes als eine Grundlage unserer Kultur aus psychoanalytischer Sicht: Hirsch, M., *Opferung*, 2002, 481 ff., 485 (ebenfalls unter Hinweis auf Girard). Hirsch verweist aus der Sicht des Psychiaters auf die weit verbreitete faktische Sündenbockrolle von Kindern in gestörten Familien und betont den dabei sichtbaren psychoanalytischen Gedanken, die eigenen Schuldgefühle der Elternteile über Kinder abzuleiten und dadurch zu vermindern. Aber sowohl für den idealistischen Menschen als auch für den empathischen Für-

- 245 Die weitere Übertragung auf das heutige Strafrecht ist anzudeuten. Der Täter, der als ein *Freier* gedacht wird, riskiert danach mit seiner schweren Gewalttat sein soziales Leben in Freiheit. Bei der Entdeckung muss er zum gerechten Ausgleich den „Preis“ entrichten und das „Verdiente“ auf sich nehmen. Der Gewalttäter hat sich hoch vereinfacht an der Höchstidee der Freiheit versündigt. Entweder freiwillig und durch ein demütiges Geständnis oder zwangsweise und im Rechtsstreit hat der Täter das gesamte reinigende Strafverfahren bis hin zur endgültigen Strafvollstreckung zu durchlaufen. Allerdings belegt die kontinental-europäische Geldstrafe oder der amerikanische zivilrechtliche „strafende“ Schadensersatz (punitive damage) den alltäglichen Ausweg. An die Stelle von geheiligten Tieropfern rückt, zumindest aus der Sicht des Animismus, die Opferung des ebenso geheiligten Grundrechts des Eigentums (im weiteren verfassungsrechtlichen Sinne). Auf diese Weise können im westlichen Alltag vor allem *verfügbare* Grundwerte auf dem „Altar des höheren Rechts“ geopfert und dabei auch kulturell noch unterschiedliche Riten eines strengen Verfahrens eingehalten werden.
- 246 In der Form der vorchristlichen heiligen Gewalt, auf die *Girard* zurückgreift, tritt die Gewalt ambivalent auf. Denn neben ihr existiert offenbar auch eine zumindest unheilige Gewalt. Mit dem hoheitlichen Gedanken der Heiligung der Gewalt als solcher beantwortet sich zudem und auf eine vorchristliche Weise auch die spätere christliche Frage, wie sich denn Gott, als Inbegriff des

sorger und auch für den sozialen Akteur handelt es sich beim Sühneopfer des eigenen Sohnes, zum Beispiel in einer patriarchalischen Gesellschaft, um die Opferung eines wichtigen Teils von sich selbst. Aus der Sicht des Sohnes oder der Tochter erweist sich das Opfer als ambivalent und steht zugleich als Modell für seine oder ihre Ablösung von den Eltern. Dieser Trennungsakt betont zugleich die soziale und emotionale Verhaftung und meint auch den Gewinn der Freiheit. Der christliche Gottessohn gewinnt durch sein Opfer seine Heiligkeit, steht danach dem Vater nahezu gleich. Er schafft im Christentum eine neue Lehre. Aber nur, um im Bild zu bleiben, für sie entrichtet er den Preis der Aufopferung des alten Glaubens oder die Kultur der Väter, die zudem auch einer (patriarchalische) Väterkultur in der Nachfolge von Abraham darstellte Ein säkularer Satz lautet: Die Revolution frisst ihr Kinder und, wie anzufügen ist, sie schafft sich dadurch ihre Heiligen.

Heiligen, und die Gewalt in seiner Welt zueinander verhalten¹²⁴. Die sündige Menschengewalt bedarf jedenfalls der unterwerfenden Demut und des ausgleichenden Opfers, und zwar notfalls durch den eigenen Gottessohn. Schon der Urvater Abraham hat seinen Sohn zum Opfer angeboten. Bei der Idee eines ganzheitlichen Gottes, der in der dreifaltigen Form von Vater, Sohn und heiligem Geist auftritt, handelt es sich um eine Art der rettenden göttlichen Selbstopferung des menschlichen Anteils des Sohnes¹²⁵.

¹²⁴ Zu Religion und Gewalt, sowie zur Idee der Religion der Gewalt, etwa im Nationalsozialismus, sowie zu den christlichen Vorstellung vom Krieg vor dem Hintergrund von Terroranschlägen, die mit dem Islam begründet werden: Ockenfels, Religion, 2004, 175 ff., zum Theodizeeproblem: 176 ff.; zum „Christentum zwischen Krieg und Frieden“: 181 ff.; zur kirchlichen Friedenslehre der Gerechtigkeit und Wechselseitigkeit: 184 f. Auch die Jagd im Gebiet eines fremden Geistes und an beseelten Tieren galt somit als ein Krieg, der seinen Frieden einfordert. Zur geschichtlichen Verbindung von „Religion und Gewalt“ siehe auch: Schaffner, Religion, 2006, 29 ff., mit dem Hinweis auf die Bibel, Exodus, 15.3 („Der Herr ist ein Kriegsheld. Herr ist sein Name“). Die Geschichtsschreibung selbst ist untrennbar mit Religion und Gewalt oder Krieg verbunden (31).

¹²⁵ Aus der Sicht der christlichen Theologie: Merklein, Sühnegedanke, 2000, 59 ff., 84; Neues Testament: zum Sühnetod Jesu, dass Gott selbst die Sünden der Menschen durch den Kreuzestod sühnt. Zur kritischen religionsgeschichtlichen Ableitung der neutestamentarischen Sühnevorstellung von der alttestamentarischen siehe zudem: Kasper, Lexikon, 9. Bd., (San - Thomas), Sp. 1099, 1100; Barth, Tod, 1992, 62 ff.

- 247 Kurz gefasst entspricht der einfache christliche Gedanke der Sühne¹²⁶ als *Versöhnung* der alten Idee von der heiligen Gewalt. Er hat das Abendland in erheblichem Maße mit geprägt¹²⁷ und die Idee der Buße spiegelt sich im moralischen Tatschuld-Strafrecht wider¹²⁸.
- 248 Die Idee des freiwilligen, aber immer auch noch rituellen¹²⁹ Menschenopfers erscheint auf den zweiten Blick sogar ubiquitär. Sie durchzieht als säkulares Gebot zur Selbstopferung zugunsten hoher Werte jede Kriegskultur und jede stolze Verteidigungs-ideologie. Ebenso liegt sie auch den Ideen der altruistischen

¹²⁶ Aus der Sicht der christlichen Theologie: Merklein, Sühnegedanke, 2000, 59 ff., 84; Neues Testament: zum Sühnetod Jesu, dass Gott selbst die Sünden der Menschen durch den Kreuzestod sühnt. Zur kritischen religionsgeschichtlichen Ableitung der neutestamentarischen Sühnevorstellung von der alttestamentarischen siehe zudem: Kasper, Lexikon, 9. Bd., (San - Thomas), Sp. 1099, 1100; Barth, Tod, 1992, 62 ff. Zum Sühnebegriff generell und in der deutschen Strafrechtsprechung, sowie im Ansatz ideologiekritisch: Grommes, Sühnebegriff, 2006, und zwar zur unbestimmten sprachwissenschaftlichen Herkunft, im Sinne von Vertrag, Beilegung und Versöhnung, 25 ff.; als „Transferbegriff“ im Sinne des Sühnebedürfnisses der Allgemeinheit, 186 ff., (zugleich z.B. BayObLG StV 1985, 155 f.). Selbst bei Jugendstraftaten, die auf die Schwere der Schuld abstellen, § 17 JGG, als Strafzweck bei schweren Kapitalverbrechen „namentlich aus dem Sühnegedanken und dem Erfordernis gerechten Schuldausgleichs“, BGH NStZ 1996, 232 f. Als Überblick zum christlichen Sühnegedanken: Grommes, Sühnebegriff, 2006, 36 ff. (Altes Testament), 39 ff. (Neues Testament), zum Ablasshandel als Composito, 46 ff.

¹²⁷ Als Überblick zum christlichen Sühnegedanken: Grommes, Sühnebegriff, 2006 (Altes Testament), 39 ff. (Neues Testament), zum Ablasshandel als Composito, 46 ff.

¹²⁸ Zum Sühnebegriff generell und in der deutschen Strafrechtsprechung, sowie im Ansatz ideologiekritisch: Grommes, Sühnebegriff, 2006, und zwar zur unbestimmten sprachwissenschaftlichen Herkunft, im Sinne von Vertrag, Beilegung und Versöhnung, 25 ff.; als „Transferbegriff“ im Sinne des Sühnebedürfnis der Allgemeinheit, 186 ff., (zugleich z.B. BayObLG StV 1985, 155 f.), Siehe auch: BVerfG 45, 187, 253.

¹²⁹ 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.

nachbarlichen und der fürsorgerischen polizeilichen Gefahrenabwehr zugrunde. In diesen Notlagen haben die Helfer in erhöhtem Maße ihr Leben zu riskieren.

Aus dem Begriff einer heiligen Gewalt wird schließlich auch 249 deutlich, dass umgekehrt gelesen die Gewalt als solche schon geeignet ist, jeden jedenfalls dauerhafteren Gewaltherrscher zu heiligen. Er muss sich dazu dann nur der *Opferriten* der Naturreligionen bedienen.

3. Psychoanalyse: Totem, Tabu und Scham

Dieser religionswissenschaftliche Rückblick führt aus säkularer 250 Sicht in die Psychologie, als die Lehre von der Seele, und lehnt sich etwa an Freuds psychoanalytische Vorstellungen von Totem und Tabu an¹³⁰.

Auch der sozialpsychologische Gedanke des *Charismas* von Ge- 251 walt und Terror gehört zu diesem Umfeld. Jede Gewalt schafft auf ihre Weise charismatische Herren und im weiten Sinnen auch Herrlichkeiten.

Die säkulare Idee der moralischen Schuld des Täters, die ihn als 252 Selbstherrn über seine Taten trifft, reicht weit. Sie erlaubt zum Beispiel vor allem bei vorsätzlichen Tötungsdelikten den transformierten Gedanken eines *inneren* Tabubruchs. Das neue Totem bildet nunmehr vereinfacht das moralische Über-Ich des Täters. Dieses stark verinnerlichte soziale Totem beruht auf einem

¹³⁰ Freud, Totem, 1912/13, 163 betont die *communio*, als die Identität von Menschen, Gott und Opfertier. Er meint zwar zudem, das Totem sei dabei das Symbol für den einst ermordeten Vater der Urhorde. Aber näher liegt insoweit eine anthropologische Annahme, die den evolutionsbiologischen Gedanken der Wanderung aufgreift. Die Schaffung von Neuem mit Gefahren und hohen Opfern in der beseelten Umwelt ist in der Regel gemeint. Die blutige Tötung des Alten dabei steht nicht im Mittelpunkt. Es wird zurückgelassen. Als heiliges christliches „Totem“ erscheint jedenfalls dem Animisten auch der an einem Pfahl gekreuzigte Jesus. Das Christentum hat dabei eine neue universelle Religion geschaffen, die sich über die alten Volksreligionen erhebt geschaffen.

Gründungskern, der in einem neuen *humanen Selbstbild* der westlichen Menschen besteht.

- 253 Sichtbar wird es bei der Frage, wie der Mensch die Verletzungen von äußeren Tabus beziehungsweise von verinnerlichten Selbstbildern deutet. Scham¹³¹, Schuld und einfache Haftung bilden drei bekannte Antworten¹³². Zumeist treffen alle drei Blickwinkel zusammen und sie führen zur existenziellen Frage nach dem Fortbestand der früheren Identität des Verletzers.
- 254 Diese alten Ansätze lassen sich auch in neuen psychologischen Deutungen wieder finden.
- 255 Der klinisch, also empirisch arbeitende Psychoanalytiker *Wurmser* beschreibt eindringlich die *Scham* und ihre Beziehung zu Strafe und Buße.¹³³ Dazu erklärt er, die klassische Psychoanalyse

¹³¹ Dazu aus kriminologischer Sicht: Schneider, H.-J., *Kriminologie*, 2001, 60.

¹³² Die Kulturen können und werden zumeist eine der drei Ausrichtungen verstärken. So gibt es (sozial-religiöse) Schamgesellschaften, (individuell-moralische) Schuldkulturen und (liberal-ökonomische) Haftungsdeutungen. Zur „Bürgerlichen Öffentlichkeit“ als Grund für den Wechsel von einer, wie einzufügen ist kollektivistischen und an natürlichen Pflichten ausgerichteten, „Scham-Kultur“ hin zu einer „Schuldkultur“ des handelnden Individuums: Ladeur, Staat, 2006, 20 f.

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

¹³³ Wurmser, Maske, 1993, u.a. 126, 142 ff.

im Sinne von *Freud, Jung* und *Adler* stelle zu einseitig den Trieb in den Vordergrund oder bilde umgekehrt ebenso einseitig eine Anpassungs- und Beziehungspsychologie.¹³⁴ So sei das Augenmerk zumindest auch auf die inneren *Konflikte* des Menschen zu richten, und zwar insbesondere auf die vielen Facetten der „Schamkonflikte“.

Wurmser, der am klassischen Bild von triebhaftem Es, handelndem Ich und kontrollierendem Über-Ich durchaus festhält, bemüht sich um die Art und Weise der emotionalen Selbstverarbeitung. Diese belegt er mit zahlreichen Fallbeispielen aus Talmud, griechischer und chinesischer Antike, *Nietzsche*-Zitaten, Dichtungen und auch Einzelfällen aus seiner Praxis als Psychoanalytiker. Er nähert sich der Scham also induktiv-topologisch. Dennoch fasst er abstrahierend zusammen¹³⁵: Kulturell schütze Scham als Haltung (*pudor*) das „private Selbst“ mit seinen Grenzen, und zwar in doppelter Weise durch Abwehr von äußerer Neugier mit der Gefahr des Bloßgestelltseins und der Gefahr, den eigenen Verschmelzungswünschen mit den anderen nachzugeben. Der Gemeinschaft diene die Scham durch die ihr innewohnende Ehrfurcht (*aidos*) einerseits und die Sanktionen, die sie eröffne, in Form des Lächerlich-Machens und der Schande andererseits. Die jeweiligen Werte, die Scham und Schande markierten, unterschieden sich zwar von Kultur zu Kultur, doch wahrten sie jeweils die soziale Struktur der „Hierarchie und der Grenzen“, zu verstehen als die jeweiligen sozialen Verpflichtungen. Ein Versagen führe zur Einbuße des Respekts der anderen, und zwar insbesondere bei „plötzlichem Kontrollverlust“. Während die Scham einen Schutz für das „Selbst“ darstelle, also vom Menschen selbst ausgeht, sei die Schuld eher der Blickwinkel der anderen („die Sprache der Objektbeziehungen“). 256

Die Scham könne in drei Haupttypen untergliedert werden: die einfache „Schamangst“, Scham als „komplexes, affektives und kognitives Reaktionsmuster“ und „Scham als Charakterhaltung, die gefährliche Bloßstellung vermeiden wolle“¹³⁶. Statt von Haupttypen könne man auch von drei Abstraktionsgraden sprechen. Voraussetzung sei, so *Wurmser* weiter, stets eine Selbstbe- 257

¹³⁴ Wurmser, *Maske*, 1993, XV.

¹³⁵ Wurmser, *Maske*, 1993, 126.

¹³⁶ Wurmser, *Maske*, 1993, 127.

obachtung und Selbstbewertung durch das Über-Ich¹³⁷, aber vielfach auch eine äußere Autorität, die dann verinnerlicht werde¹³⁸. Auf Selbstkritik hin setzten innere Aggressionsarten ein, die den Reaktionen auf äußere Strafe entsprächen¹³⁹. Die Bestrafung selbst bestehe immer in Liebes- und Respektverlust bei anderen¹⁴⁰ und, wie *Wurmser* meint, ebenso regelmäßig in einem ebensolchen Verlust an „Selbstliebe“.

- 258 Während bislang der Eindruck entsteht, dass *Wurmser* bekannte soziale Verhaltensweisen auf das Verständnis der Seele überträgt, weil er meint, soziales Innen- und soziales Außenleben ließen sich parallel deuten, was bedingt, dass die Aussagekraft für das Verständnis der Strafe nur gering sein kann, zieht er dann später doch Trennlinien zwischen der nach innen gerichteten *Scham* und der nach außen orientierten *Schuld* und ihren Konsequenzen, die er allerdings nicht vollends durchhält. Scham führe zu Verachtung, Schuld hingegen zu Hass und Ärger. Verachtung wolle das Objekt schlicht „kalt“ beseitigen, wie bei der Verbannung. In der Scham „erfriere“ man. Hass und Ärger seien dagegen „heiße Affekte“. Sie führten zu grausamen Todesarten und Verstümmelungen. Der Mensch werde bei ihnen entmenschlicht, dehumanisiert, also entwürdigt und als niedriges Tier oder Abfall verhöhnt¹⁴¹. Verinnerlicht bewirke Schuld Gewissensbisse oder Qualen oder masochistische Verstümmelungen¹⁴². Dementsprechend führe die Schamangst zu Ekel- und Schmerzsignalen¹⁴³. Angst und Schuld führten zu Verstümmelungsphantasien. Scham löse über Erröten oder Erbleichen eine Art symbolische Erstarrung im Sinne eines *Totstellreflexes* aus¹⁴⁴. Komme es zu einer solchen vom Über-Ich ausgelösten Isolierung oder Lähmung, reagiere die betroffene Person nicht selten hilf- und hoffnungslos, genauso wie häufig auch auf extreme äußere Entwürdigung und Bedrohung (wie beim Holocaust) reagiert werde.

¹³⁷ Wurmser, Maske, 1993, 138 f.

¹³⁸ Wurmser, Maske, 1993, 141.

¹³⁹ Wurmser, Maske, 1993, 141 ff.

¹⁴⁰ Wurmser, Maske, 1993, 142.

¹⁴¹ Wurmser, Maske, 1993, 144.

¹⁴² Wurmser, Maske, 1993, 145, u. Hinw. auf Piers/Singer, Shame, 1971, 40 ff.

¹⁴³ Wurmser, Maske, 1993, 145.

¹⁴⁴ Wurmser, Maske, 1993, 146

Zur inneren und äußeren Strafe erklärt *Wurmser* dann doch auch 259
wieder gemeinsam und folgerichtig:

(1) Sei die Strafe so mächtig wie behauptet, dann sei sie ur- 260
sprünglich eingesetzt worden, um einer „gleich gefährlichen oder
ähnlich mächtigen Macht“ zu begegnen.

(2) Strafe müsse dann einen „ursprünglichen, physiologisch tief 261
verwurzelten Trieb“ benutzen.

(3) Infolge des wohlbekannten Isomorphismus, also der Ähnlich- 262
keit in der Form, wenn nicht gar der Genese von „Abwehr und
Trieb, von Kraft und Gegenkraft“ hätten die äußere Strafe und
der „verpönte Trieb“ denselben Ursprung und seien von grund-
sätzlich ähnlicher Natur¹⁴⁵.

Scham und Schuld fungierten beide als „Machtschranken“, aber
die Schamangst markiere die innere Grenze; Scham verhülle
Schwäche, und Schuld setze der Stärke Grenzen. Scham diene
dem Selbstschutz; Schuld schütze die Integrität der anderen.
Letztlich sei es also, so führt er beides dann doch wieder zusam-
men, der Blickwinkel des Ego oder Alter, der ein Verhalten wie
Rache, Verrat oder auch nur einen Gedanken zu Scham oder
Schuld oder beidem mache¹⁴⁶. Wie anzufügen ist, führt also Mit-
leiden zur Frage nach der Schuld und die entsprechende Selbst-
bewertung zur Scham.

(4) Mit *Seidler*¹⁴⁷ lässt sich das Verhältnis von Scham und Schuld 263
zwar auch etwas anders begreifen. Danach sind die Affekte der
Schamteile von solchen der Selbstwertbeeinträchtigung und auch
von Schuldaffekten zu trennen. Scham lässt sich danach von der
Bewertung nach „gut“ und „böse“ trennen, immerhin kann
Scham auch Folge eines Lobes sein. Es ist darum das Erlebnis,
„Subjekt und gleichzeitig auch Objekt“ zu sein. Mit *Sartre* sogar

¹⁴⁵ Wurmser, Maske, 1993, 146.

¹⁴⁶ Wurmser, Maske, 1993, 150.

¹⁴⁷ Seidler, Scham, 624 ff. unter Hinweis auf Seidler, Scham, ZpMP 43
(1997), 119 ff.

dreidimensional: „Ich schäme mich meiner vor anderen“¹⁴⁸. Schuld dagegen könne in verschiedenen Reifegraden von einem amorph-untergründigen „Verworfenheitsgefühl“ bis zum Erleben personaler Verantwortung führen. Letzteres dürfte dann allerdings nichts anderes darstellen als die Verinnerlichung eines kulturell und somit intersubjektiv entwickelten Begriffs. Schuld gehöre in den Bereich der „Aktivität des Subjekts“, „Scham als das Widerfahren von Scham zur Passivität“. Beides, so ist anzufügen, wird aber auch in dem Fühlenden zusammenwirken können und auch müssen. Ist der Grund der Scham ein nachvollzogener Vorwurf, dürfte beides zusammentreffen: aktive Übernahme einer von anderen auferlegten Schamlage.

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

265 (6) Scham kennen wir jedoch auch bei Haustieren, die wegen einer Regelverletzung gescholten werden, allerdings dann offenbar nur als Verinnerlichung der Kritik eines Ranghöheren. Die Haustiere antworten mit Demuts- und sonstigen Unterwerfungsgesten. Zu prüfen wäre also, inwieweit eine Kultur, die anders als die westliche vorrangig von der Unterworfenheit des Menschen ausgeht, demnach die freie Selbstbewertung und die nachfolgen-

¹⁴⁸ Seidler, Scham, 2000, 624 ff. unter Hinweis auf Sartre, Sein, 1974, 382 sowie unter Hinweis auch auf Seidler, Blick, 1995, 39 („Dreipunkte-Konfiguration“).

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

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

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

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

chen Trinitätsformel der Demokratie. Geboten erscheint es im Sinne des demokratischen Humanismus nur, stets die „Menschenwürde“ (Dignity of man) zu wahren.

4. Recht und Zwang

- 266 Für das Recht als Rechtsordnung verstanden gilt schließlich, dass selbst das rationale oder vernünftige *Ordnen* von Gegenständen und Menschen einen Gewaltakt darstellt. Jedes Ordnen findet zumindest in allen Grenzbereichen durch die Gewalt in Form der „Endindividualisierung“ statt. Offen gelegt heißt sie „Sachzwang“, verklärt nennt sie sich „Sachgerechtigkeit“¹⁴⁹.
- 267 Aus der Sicht der formalen Rechtstheorie liegt es ebenfalls nahe, dass die Idee des Rechts kaum abtrennbar an die Gewalt in der Form des *Zwanges* gebunden ist¹⁵⁰. Das Richten von etwas Krummem verlangt nach einer Gegenmacht. Die *reine* Rechtsidee erfordert in der Regel nicht nur ein Bekenntnis zum Recht,

¹⁴⁹ Jain, Terror, 2003, 31 ff.: „Und im Ordnen und Trennen ist die Moderne so (ohn-)mächtig wie gewaltvoll. Die Gewalt der Moderne ist allerdings eine verfeinerte Gewalt und sie tritt als Zivilisierung auf, wobei sich „Fremdzwang“ in „Selbstzwang“ umwandelt (mit Elias). Die „Anpassung und Umerziehung“ finde „im Namen der Humanität“ statt, und er fügt wörtlich mit Foucaults Ordnungslehre an: „In dieser Humanität ist das Donnerrollen der Schlacht nicht zu überhören“, womit das Bild vom Terror zur Drohung mit dem offenen Krieg wechselt; Foucault, Ordnung, 1974, 397.

¹⁵⁰ Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995, § 94 („Das abstrakte Recht ist *Zwangsrecht*, weil das Unrecht gegen dasselbe eine Gewalt gegen das *Dasein* meiner Freiheit in einer *äußerlichen* Sache ist; die Erhaltung dieses Daseins gegen die Gewalt hiermit selbst als eine äußerliche Handlung und eine jene erste aufhebende Gewalt ist.“); siehe u.a. auch: Kaiser, Widerspruch, 1999, 124. Dazu aus der Sicht der allgemeinen Rechtstheorie: Krawietz, Zwang, 1988, 315 ff., 348. Zum engen Verhältnis von Recht und Zwang bei Kant (Recht sei „tatsächlich analytisch mit der Befugnis zu Zwingen verknüpft“) siehe: Kaufmann, M., Relation, 1997, 72 ff., u.a. 83. Zum Verhältnis von Recht und Zwang siehe: Kaufmann, A., Rechtsphilosophie, 1997, 149 f.; sowie zum Streit darüber (mit Kant: „Das Recht ist mit der Befugnis zu Zwingen verbunden“, Kant, Metaphysik (Weischedel), 1956, 230, 231, und dem Gegenbeispiel des Völkerrechts) und der eigenen Aussage: Wo Recht ist, darf in der Regel Zwang ausgeübt werden, aber es ist nicht dort Recht, wo Zwang ist.

sondern auch jenseits von Herrschaft irgendeine Art von *hoheitlich* zu denkendem sozialen, moralischen oder religiösen *systemischen Selbstzwang*. Eine solche Ordnung aus sich selbst ergibt sich im Recht aus dem Gedanken des inneren *Sinnes* oder auch des Schutzzwecks der Norm. Sie birgt auf diese Weise, wie jede sonstige *Normierung* und gleichmachende *Abstrahierung*, den Gewaltakt der Entindividualisierung.

Eine heilige vernünftige Ordnung, etwa eine solche der angeborenen Menschenrechte, die ohne jede Staatsmacht oder einen sonstigen Beschützer aufträte, würde, wie eine private Kirche, auf das Unterwerfen der Vernunftgläubigen setzen. 268

Die einfache säkulare Idee lautet, dass auch jede nur grobe Ordnung oder Einpassung von Menschen in ein System von vornherein schon die Aufopferung von wesentlichen Teilen des an sich grundhumanen Anspruchs auf umfassende *Individualität* und *Kreativität* verlangt. Die verrechtlichte *Freiheit* verlangt den teilweisen Freiheitsverzicht. Sie erhebt die teilweise Aufgabe der Individualität zum wechselseitigen Preis. 269

Aus der Sicht einer *Opferreligion* bildet diese persönliche Einschränkung eine Art von Opfergabe. Der säkulare Mensch vollzieht dabei ein religionsähnliches Menschen- und Selbstopfer zu einem höheren vernünftigen Zweck. Jeder dieser gleichsam asketisch handelnden Menschen¹⁵¹, der etwa fremde Menschenrechte als Naturrechte achtet, erweist sich persönlich und alltäglich in Analogie zum Christentum als heiliges Kind der natürlichen Vernunft. 270

Aus der Sicht der Menschenrechte zeigt sich der säkulare Mensch nicht nur als würdiger Teilhaber an den allgemeinen Grund- und Menschenrechten. Sie gelten für ihn auch derart *universell* und absolut, dass er sich ihrer natürlichen Geltungskraft offenbar auch nicht einmal mehr mit einem privaten Glaubenswechsel entziehen kann. 271

¹⁵¹ Zur Glaubensgerechtigkeit durch Askese bei Augustinus Liebesmodell: Schapp, Freiheit, 1994, 65 ff.

- 272 Analog zu jeder großen Religion dient das Bekenntnis oder auch die Fiktion der Menschenrechte, einschließlich ihrer Begründung mit dem Menschsein, dem Frieden der Allgemeinheit. Den idealen Zustand des irdischen Friedens weiterhin, und wenigstens für die Mehrheit der Menschen, anzustreben, verlangt schließlich sogar das *Opfer des Agnostikers*, nicht aus dem Geltungsbereich der universellen Menschenrechte austreten zu können. Der offene Wechsel zum Machiavellismus oder zur Binnenmoral von Räuberbanden und Piraten oder zum Fatalismus ist dem Menschen der Menschenrechte verschlossen. Er kann den Geltungsbereich der Menschenrechte nicht rechtswirksam verlassen. Nur das Kriegs- und Notstandsrecht schafft staatliche Sonderzonen. Für sie gilt dann aber das sonstige Völkerrecht.
- 273 Die Vollstreckung des Rechts bildet zwar eigentlich ein Menschenrechts- oder ein Freiheitsopfer auf dem Altar der Rechtsordnung. Aber jenes führt in diesem Denkmodell zum Ausgleich dazu, selbst den dem höheren Zweck geopfertem Strafgefangenen als „autonome Rechtsperson“ zu ehren und als „Menschen der Menschenrechte“ säkular zu heiligen.
- 274 In Anlehnung an *Kant* heißt also das obrigkeitliche oder auch das moralische Recht zu verfolgen, Zwang des Staates oder auch den *höheren Rechtszwang*¹⁵² zu üben¹⁵³, und damit aus heutiger Sicht

¹⁵² Zur doppelten Bedeutung des Rechtszwangs im Idealismus von Kant, ausführlich zum Beispiel: Geismann, *Recht*, 2006, 3 ff., 43 ff. (Etwa mit dem Kernsatz: „Dieses Recht darf nicht etwa mit dem allgemeinen Zwangsrecht des Staates oder gar mit dessen Strafrecht verwechselt werden“. Für diese bedarf es einer eigenen Rechtsprüfung, die Kant in seiner auf Hobbes aufbauenden Lehre vom öffentlichen Recht geleistet hat ...“). Das Recht der Obrigkeit unterliegt also einem eigenen Begründungsstrang. Der Begriff des moralisch-persönlichen oder des ethisch-materiellen Rechts birgt dagegen eine eigene Motivation, allerdings, wie anzufügen, von derselben Grundart. Zum Postulat des öffentlichen Rechts bei Kant siehe: Byrd/Hruschka, *Wille*, 2006, 141 ff., 159 ff.; Kant, *Metaphysik*, 1968, § 42, 10 („Du sollst im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allem anderen, aus jenem (Naturzustand) heraus in einen rechtlichen Zustand, d. i. in den einer austheilenden Gerechtigkeit, übergehen.“). Die zuteilende hoheitliche Gerechtigkeit kann dann aber nur, wie Byrd/Hruschka betonen, im Zustand einer „*lex iustitia*“ erreicht werden. Damit ist die säkulare Form einer heiligen Ordnung als Gerechtigkeitsordnung erreicht.

die Gewalt gegenüber dem würdigen (lies: halbheiligen) Menschen wenigstens in Kauf zu nehmen.

5. Gewalt und Rechtspolitik

W. Hassemer spricht ein weiteres Element der Gewalt aus der Sicht der Kriminalpolitik und des Verfassungsrechts an. Zu Recht betont er, dass die Gewalt eine wesentliche Erscheinung der *Politik* und der *Kommunikation* zwischen den Menschen darstelle¹⁵⁴. 275

Gewaltakte bilden seit jeher eine *konkludente*, nonverbale und überkulturelle Sprache der Machtpolitik¹⁵⁵. Aus ökonomischer und emotionaler Sicht beinhaltet selbst jeder freiwillige Austausch und jede liebende Fürsorge zugleich die *latente* Drohung mit dem Verzicht auf Kooperation und Hilfe. Auch die bloße *Verweigerung* von Kooperation und Hilfe beinhaltet eine demonstrative Machtausübung¹⁵⁶. Sie belegt Herrschaft über andere¹⁵⁷, weil und soweit sie einen Partner und Nächsten in existenzielle Not bringen kann. 276

¹⁵³ Zum Rechtszwang bei Kant: Pawlik, Volk, 2006, 269 ff., 276 f. (als „mathematisches Kalkül“, sowie als frühes Negationsmodell „als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d. i. recht“. Als doppelter Ansatz von Prävention und als Restauration gedeutet: Pawlik, Volk, 2006, 269 ff., 277. Wesentlich erscheint es aber, dass diese Logik und diese „Mechanik der Mechanik“ dieselbe (oder notfalls eine ewige) Gegenwart verlangt. Strafe bildet danach nichts Nachträgliches. Denn Strafe findet sowohl als „Prävention“ zu Abwehr von Gefahr als auch als „Restauration“ als Wiederherstellung des Rechtsfriedens immer in der derselben Gegenwart statt. Das gilt für die noch gegenwärtige Bedrohung oder für den fortdauernden Unrechtszustandes.

¹⁵⁴ Hassemer, Schicksal, StV 1990, 328 ff., 329 ff.

¹⁵⁵ Für den Terrorismus: Münkler, Terrorismus, Internationale Politik, 56. Jg., 2001, Nr. 12, 11 ff., 11 ff.

¹⁵⁶ Zur Unterscheidung von Gewalt und der Macht als Möglichkeit zur spielerischen Willkür: Canetti, Masse, 1980, 333.

¹⁵⁷ Macht ist im Sinne von Herrschaft im Verhältnis zur Gewalt am ehesten mit zwei Merkmalen zu kennzeichnen: (1) Sie stellt strukturelle oder mittelbare Gewalt dar, die (2) in einem System eingelagert ist, das intern von ungleichen Machtverhältnissen geprägt ist, Gal-

- 277 Für die institutionelle Sicherung vor Gewalt und Not und für die Gewährleistung der Kooperation, und zwar als Fairness des Marktes und in sozialen Notfällen, steht deshalb der Staat. Für sich verlangt er dafür nicht nur das Gewaltmonopol. Er führt sich zudem als eine kommunikative und politische sprachmächtige Staatskulturgesellschaft auf. In der Demokratie begreifen die Inhaber und die Verwalter von Rechten den geordneten Rechtszwang vor allem generalpräventiv und erzieherisch¹⁵⁸. Das Wort des Gesetzes und das zähe Ringen um seine Ausgestaltung und um die gerichtliche Umsetzung bilden ihren rechtskulturellen Kern. Der allseitige Dialog und die kämpferische Suche nach *Konsens* stehen selbst noch bei der Vollstreckung der Staatsgewalt im Mittelpunkt. Im Strafrecht lockt der sozialliberale Staat mit Vollzugslockerungen und mit bedingter Entlassung.
- 278 Ebenso trat auch die alte religiöse Opfergewalt als Form der Kommunikation auf. Sie verwendet reale blutige Symbole und feiert fiktive rituelle Gemeinschaftsmahle, die sie in eine nonverbale Kunstform überhöht, deren Aussage das reine Wort noch weit übersteigt. Stammesnarben erinnern an einen Blutsbund und dienen gleichsam als Impfung mit der Gewalt gegen die areligiöse Gewalt¹⁵⁹. Sichtbare Totemfiguren, Amulette und Kreuzabbildungen bezeugen den Glauben, die Unterwerfung und die Erwartung von Hilfe. Diese Symbole entspringen dem Glauben an eine ewige Doppelpolitik des freien Bundes und der erpresserischen Androhung von Übeln. Die Drohung besteht vor allem in derjenigen des Chaos, also darin, dass die allseitige und damit auch die eigene Freiheit als Willkür den Hobbes'schen Naturzustand

tung, Theorie, 1980, 38 ff.; zustimmend: Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff., 644 f.

¹⁵⁸ Zur Erkennbarkeit des Rechts als Kommunikationsproblem: Arnauld, Annäherungen, 2006, 167 ff.

¹⁵⁹ Aus der Sicht der Soziopsychologie zur jüdischen Beschneidung: Maciejewski, Archiv, 2002, 46 ff. (zur „symbolischen Kastration“), 133 ff. (zu „Pubertätsriten der Wilden“ als „rituelle Tötung und Wiederauferstehung“). Dieser Akt der Säuglingsbeschneidung droht dem männlichen Juden mit alltäglicher Erinnerung nicht nur die persönliche Kastration und damit ein männliches Trauma an. Die männliche Unfruchtbarkeit bedeutet auch den Verlust der Familien und mit ihr die Rolle des Patriarchen. Der Gegenbeweis besteht darin, Kinder zu zeugen und religiös aufzuziehen. Damit wird für den Familienvater das Dreieck von „Gewalt, Sexualität und Heil“ manifestiert und auch der Fortbestand des erwählten Volkes gesichert.

in der Form des Bürgerkrieges bewirken würde. Insofern konstituiert sich eine Gemeinschaft nicht nur über die Kommunikation. Zur Gesellschaft verfestigt bedient sich die Lebensgemeinschaft auch der „Gewalt in der Sprache“¹⁶⁰. Verbale Verbote, die mit der Androhung von Gewaltakten verbunden sind, bilden die Vorstufen von mächtigen geistigen Zwangskollektiven, wie etwa dem Recht als solchen.

II. Psychobiologische Realität der Dehumanisierung: Aggression, Strafe und Neutralisierungstechniken

1. Motivationspsychologie und Strafe

Der Blick in die Angebote der *Psychologie* des Menschen eröffnet unter anderem die folgenden „zivilisatorischen“ Gesichtspunkte, die auch die Strafe sowie die Grundfähigkeit zum Foltern und zum Töten mit einbeziehen. 279

Zu fragen ist zunächst nach den *Motiven* des Menschen als eines Lebewesens. 280

Die *Beweggründe* des Menschen lassen sich in Anlehnung an das *Lehrbuch* von *Schneider* und *Schmalt*¹⁶¹ zur Motivationspsychologie in bestimmte Klassen einteilen. Danach gibt es „Verhaltens- und Wertdispositionen“, die als Ausdruck stammesgeschichtlicher Anpassung des Menschen zu verstehen sind. 281

Diese Motive entsprechen den „natürlichen Bedürfnissen und stellen Antworten der Evolution auf die Bedürfnisse des Überlebens und der Weitergabe des Erbgutes dar“¹⁶². In Anlehnung an 282

¹⁶⁰ Dazu: Assmann, *Monotheismus*, 2006, 23 ff. (zu den Drohformeln als „Repertoire politischer Verträge“); sowie: Ehalt, *Gewalt*, 2006, 11 ff., 13 ff. (zu den Eskalationsprozessen in den Formen der Kommunikation und der Sprache, die der Anwendung physischer Gewalt vorausgehen und zwar auf individueller, kollektiver oder institutioneller Ebene).

¹⁶¹ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 14 f.

¹⁶² Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 21, u. Hinw. auf die Verhaltens- und Soziobiologen Hamilton, *Motivation*, *JSPS* 29, 1964, 856 ff. und Wilson, *Sociobiology*, 1978.

McDougall seien es in ihren Grundlagen angeborene Verhaltensdispositionen, also „basale emotionale Reaktionen einschließlich eines primitiven Handlungsimpulses“.

- 283 Im Sinne des *Gehlens* Menschenbildes des auf dem Weg zur vollen Willensfreiheit befindlichen, immer instinktärmer werdenden Menschen schränken sie ein, dass die konkrete Handlungsweise und die Beurteilung einer bestimmten Situation, die zur Motivation des dann Handelnden beitrage, sowie auch die eigene Handlungsmöglichkeit auf „erworbenen Dispositionsanteilen“ beruhen. Sie verwenden also das alte Bild von der sozialen und auch individuell genetischen *Ausprägung* aller dem Menschen eigenen *Anlagen*¹⁶³.
- 284 Die unmittelbare Reaktion eines Menschen auf äußere Reize, die durch Lust oder durch Unlust über Erwartungen gesteuert wird, lässt sich danach *nicht vorhersagen*. Möglich erscheint es nur, im Nachhinein zu vermuten, welche Beweggründe den entscheidenden Anteil an dieser Reaktion des Täters hatten. Hinzu kommt, dass es auch innere Reize gibt, die den Menschen zu aktivem und nicht nur reaktivem Tun veranlassen, so dass die nachträglichen Erklärungen auch sie mit erfassen müssten.
- 285 Straftaten einzelner Personen sind somit auch nicht vorhersagbar. Aus sozialpsychologischer Sicht liegt es aber nahe, nach bestimmten Tatneigungen von Menschen zu suchen, die sich dann auch als natürliche Geneigtheiten darstellen würden. Solche Beweggründe wären dann innere „kriminogene Faktoren“ des Menschen.
- 286 *Schneider* und *Schmalt* verwenden zudem gleichbedeutend mit diesem weiten und von der Idee der Willensfreiheit losgelösten Begriff der Motivation auch das alte Wort „Trieb“¹⁶⁴. Aktiviert

¹⁶³ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 15, u. Hinw. darauf, dass sich diese Begrifflichkeit als Bezeichnung der „motivationalen Disposition“ im menschlichen und tierischen Verhalten in der internationalen Motivationsforschung durchgesetzt habe, u. Hinw. auf Atkinson, *introduction*, 1964; Thomae, *Motivationssysteme*, 1983, 1 ff.

¹⁶⁴ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 16.

wird das menschliche Verhalten, so betonen sie, durch die Empfindung von Lust oder Unlust¹⁶⁵.

Ein scheinbarer Freiraum für Entscheidungen und damit der Eindruck von Freiheit kann jedoch selbst bei alleinigem Rückgriff auf das deterministische Modell von der Ausrichtung an Lust- und Unlusterwartung und -befriedigung insbesondere schon dadurch entstehen, dass Beweggründe miteinander *konkurrieren*, z.B. soziales Machtstreben durch die nicht aggressive Form der Anerkennung mit dem egoistischen Horten von Hab und Gut oder aber das Zusammentreffen von Chancen und Risiken, das zu einer Abwägung nötigt¹⁶⁶. Auch führt die Fähigkeit des Menschen, sich in andere einfühlen und mit ihnen Freude und Leid empfinden zu können, zu einem weiteren Bereich, in dem scheinbar altruistische und unmittelbar eigennützige Beweggründe miteinander in Wettbewerb treten. Erst die Annahme eines Bewusstseins führt zur Idee der Selbststeuerung, dann im Übrigen auch der Gefühle, und somit zur Willensfreiheit. Dass man darüber nachdenken und also denken kann, also das „cogito ergo sum“, eröffnet am Ende wieder das Tor zum Indeterminismus. 287

Beides aber, Lust und Unlust, können und werden fühlende Lebewesen auch im sozialen Verhältnis zueinander zur gegenseitigen Beeinflussung einsetzen. Unlust entsteht durch Zufügung von Schmerzen oder Übeln, die schlicht das Lustgefühl blockieren, also insbesondere zu Frustrationen führen, indem sie allge- 288

¹⁶⁵ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 19, u. Hinw. auf die Literatur des 19. Jh.s sowie auf *Aristoteles*, der über die Seele schreibt: „Zum Streben gehört nämlich Begierde; die Lebewesen haben aber alle wenigstens ein Wahrnehmungsvermögen, den Tastsinn. Für die wahrnehmenden Wesen aber gibt es auch Lust und Schmerz, Lustvolles und Schmerzvolles, und wo es das gibt, besteht auch Begierde. Diese ist ja Streben nach dem Lustvollen, Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Grumach), 1967, 28

¹⁶⁶ So erläutern Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 253, (unter Hinweis auf Atkinson/Feather, theory, 1966) dass sich leistungsmotiviertes Handeln theoretisch durch zwei Situations- und zwei Personenvariablen rekonstruieren lasse: Erwartungen von Erfolg und Misserfolg und Anreizen von Erfolg und Misserfolg sowie dem personalen Erfolgsaufsuchen (Erfolgsmotiv) und Misserfolg vermeiden (Misserfolgsmotiv). Der situativ äußere Anreiz wird also von einer personal inneren Selbstbefriedigung erlangt und nötigt zu einer Risiko-Wahl.

meinmenschlichen, kulturellen oder auch höchst individuellen Antrieben unüberwindliche Hürden in den Weg stellen. Lust wird durch äußere Anreize bewirkt¹⁶⁷, die nichts weiter sind als genetische, kulturelle oder auch individuell vorgeprägte berechnete, weil wahrscheinlich zutreffende „Erwartungen“.

- 289 *Schneider* und *Schmalt* benennen einleuchtend, wenn auch ohne Binnenordnung, die folgenden Triebe als allgemeinmenschliche: Hunger, Durst, Sexualität, Neugier, Angst und Furcht, Aggression, Macht- und Leistungsmotivation.
- 290 Hunger und Durst dienen biologisch betrachtet erkennbar dem Stoffwechsel, zu dem allerdings auch die „automatische“ Atmung gehört. Die Sexualität zielt auf die Fortpflanzung. Angst und Furcht sind Gefahrensignale, die dem Überleben dienen und mit den Worten von *Schneider* und *Schmalt* „zur Flucht und aktiver wie passiver Vermeidung der Bedrohung“ führen, also auch dazu antreiben können, die Gefahr selbst zu beseitigen oder sich im Sinne der Schutzwehr vor Gefahr zu hüten¹⁶⁸.
- 291 Menschen sind aber keinem dieser Beweggründe hilflos ausgesetzt. Andernfalls wäre nicht nur die Frage der Willensfreiheit im Sinne des Determinismus entschieden und der Mensch auf die Stufe eines vorrangig instinktgesteuerten niederen Tieres gestellt, sondern er wäre auch von seines Gleichen und sonstigen Konkurrenten so berechenbar, dass sie ihn, nicht aber er sie beherrschen würden.
- 292 Bedeutsam ist die Schlichtheit der Grundmotive. Dass es zumindest auch diese Grundmotive sind, die Menschen zu Straftaten wie Raubmord und Vergewaltigung, aber auch zu Diebstahl und Betrug führen, ist offenkundig. Dass Straftäter hingegen allein von den neutralen und *inneren* Beweggründen der Neugier und der Leistungsmotivation getrieben werden, ist zwar möglich, aber eher die Ausnahme.
- 293 Ein Handeln aus Angst und Furcht dient der Gefahrenabwehr, ist deshalb grundsätzlich positiv einzustufen und führt, wenn aggressiv betrieben, zur Notwehr im Sinne des § 32 StGB oder zu

¹⁶⁷ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 36.

¹⁶⁸ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 188.

ihrer Überschreitung gem. § 33 StGB, die schon das preußische Strafgesetzbuch von 1831 zusammen regeln wollte.

Macht zu erstreben, ist ein soziales Problem, das einerseits zu einer erwünschten sozialen Ordnung auf Zeit führen, sie dann aber andererseits auch wieder stürzen kann. Das Machtstreben sollte, falls nicht das Bedürfnis des Menschen nach Geborgenheit, Anerkennung und Gemeinschaft generell noch als zusätzliche Motivationsklasse einzufügen ist, entsprechend umfassend betrachtet werden. Mit Macht ist dann auch das anerkannte Sein und Leben in einer Gemeinschaft gemeint, für die deshalb, wenn sie nicht auf Zwang beruht, auch ein scheintruistisches Teilen vonnöten ist. 294

Zur *Aggression* gehören auch die sie auslösenden Erregungen, an denen physiologisch bestimmte Hirnregionen beteiligt sind, der Hypothalamus und die Amygdala¹⁶⁹, und die auch durch die erhöhte Konzentration männlicher Sexualhormone beeinflusst werden. Frustrationen scheinen nicht direkt, sondern nur über „Ärgeraffekte“ zu Aggression zu führen, die ihrerseits aber auch durch „kognitive Aktivität“ mitgesteuert werden können. Rudimentäre Unlustaffekte und assoziierte Gedächtnisinhalte wirken zusammen. *Schneider* und *Schmalt* vermuten zwei relativ *unabhängig* operierende Steuerungssysteme: ein schnelles instinktartiges und ein langsames informationsverarbeitendes. 295

Dass Straftaten darauf beruhen, dass die Täter ihre Triebe nicht haben beherrschen können, und zwar auch nicht mittels eines drohenden Schuldgefühls oder der Scham, nehmen auch alle Schuldstrafrechte an. Dann aber müssten die westlichen Strafrechte eigentlich auch die Hauptbeweggründe für Verbrechen und ihre Natürlichkeit stärker berücksichtigen. Die Forderung nach Selbstbeherrschung kann und wird der Ethiker erheben, aber die Sozialwissenschaften und allen voran die Strafgesetzbücher selbst beweisen, dass jede Gemeinschaft mit dem gelegentlichen Verstoß gegen ihre Grundregeln leben muss und ihre Grundstrukturen mit „Wächterfunktionen“ darauf ausrichtet. Jeder einzelne Straftäter kann also zumindest auch darauf verweisen. Verbrechen sind auch aus dem Winkel der Motivationsforschung etwas Natürliches. 296

¹⁶⁹ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 225.

- 297 Andererseits ist festzuhalten, dass die Motivationsforschung das Verhalten dieses einen Menschen in dieser einen Situation nicht vorhersagen kann. Nach dem psychischen Aktivierungsprinzip von Lust und Unlust muss es jedenfalls entweder auch Lust bereiten, sich regelkonform zu verhalten, oder es muss Unlust nach sich ziehen, wenn man Regeln bricht. Dass Strafen eine Übelszufügung ist und somit beim Täter Unlust hervorrufen soll, ist jedenfalls aus dem Blickwinkel der Allgemeinheit unzweifelhaft. Allerdings muss sie nach diesem Modell auch geeignet sein, den Täter zu lenken, darf also nur eine „Denkzettelstrafe“ darstellen. Nur wer den Einzelnen exemplarisch straft, um die Tatgeneigten abzuhalten, die sich als Menschen in die Lage anderer einfühlen können, kann Todes-, langjährige Freiheits- oder auch schwere Körperstrafen verhängen.
- 298 *Tatgeneigte* sind bei der Natürlichkeit der üblichen Beweggründe wirklich alle Mitmenschen. Der per se gute Mensch ist dann nur der Asket, der auf die Befriedigung aller Bedürfnisse weitgehend zu verzichten sucht, also bereits die natürlichen Grundtriebe selbst und auch den Wunsch nach Lustgewinn generell zurückdrängt. Er aber ist in seiner Verweigerungshaltung zugleich unkooperativ und damit asozial, denn er müsste etwas haben, um etwas geben zu können.
- 299 Nicht nur auf die Frage, welche Beweggründe es dafür gibt, Straftaten zu begehen, bietet die Motivationsforschung Standpunkte, sondern auch zur Beantwortung der Frage, weshalb Menschen strafen, lassen sich insbesondere die Ergebnisse der Aggressionsforschung verwenden.
- 300 Strafe meint, weil in der Regel und zumal bei der Freiheitsstrafe zwangsweise vollstreckt, die Anwendung von Gewalt, und die auch aus verfassungsrechtlicher Sicht mit dem Gewaltmonopol des Staates verbundene staatliche Gewaltausnutzung. Ihr entspricht das gegenaggressive Strafbedürfnis der Opfer und der mitempfindenden Allgemeinheit. Sozialpsychologisch befriedigt der Staat, also eine über die einzelne natürliche Person überhöhte, selbst gefühllose, weil fiktive juristische Person Bundesrepublik Deutschland, die individuellen Vergeltungsbedürfnisse der Menschen in ihrem Hoheitsbereich. Einerseits verlangsamt sie die Reaktion auf die Straftat und erlaubt es der Allgemeinheit also mit den Begriffen von *Schneider* und *Schmalt* von schnellen unverarbeiteten Unlustaffekten auf langsame kognitiv verarbeitete-

te Ärgeraffekte umzusteigen, also von der unmittelbaren Wut zum gerechten Zorn. Andererseits dürfte die Frustration der Opfer und der Allgemeinheit im Falle nicht befriedigter Strafbefürfnisse, also bei entsprechend enttäuschten Erwartungen, die Bereitschaft zur *Selbstjustiz* zusätzlich erhöhen, so dass der Staat die in ihn gesetzte Erwartung schon deshalb auch in der Regel erfüllen oder aber mit dem Hinweis auf die besonderen Umstände des Falles, also einem Appell an das Mitgefühl der Allgemeinheit mit diesem Täter, abbauen muss.

Psychologisch betrachtet setzt der Staat die Strafe nach dem *Katharsis-Modell* ein¹⁷⁰. Gemeint ist die stellvertretend erlebte Aggression, etwa in Filmen, mit dem Ziel der persönlichen Deaktivierung. Dass dennoch aber immer noch ein Bedürfnis nach eigener Selbstjustiz bleibt, entspricht gerade auch den zwiespältigen und umstrittenen Ergebnissen dieses Modells. 301

Auch bleibt die bekannte Problematik bestehen, dass der aktuelle Frustrations- oder Zufriedenheitsgrad des jeweiligen Richters, und er steht *stellvertretend* für jeden demokratischen Entscheider, sich bei der Würdigung der Straftat, und insbesondere bei der Strafzumessung auswirken dürfte. So haben Experimente von *Berkowitz* und *Monteith* ergeben, dass Personen, die in eine unangenehme Situation versetzt wurden (z.B. mussten sie den Arm, mit dem sie nicht schreiben, sechs Minuten ausgestreckt halten oder unangenehm kaltes Wasser spüren), die Leistungen von Mitarbeitern, und zwar auch mit der Folge von verdientem Lohn und verdienter Strafe deutlich unterschiedlich bewerteten. Auch waren die Probanden nach diesen eigenen kleinen Qualen verstärkt bereit, selbst Strafreize zu verteilen, und zwar auch solche von denen ihnen vorher gesagt wurde, dass sie auf die Zielperson nicht einmal helfend, sondern vor allem verletzend wirken würden.¹⁷¹ 302

Wer also zuvor selbst Gewalt erfahren hat oder gar langjährig an Gewalt gewöhnt worden ist, wird vermutlich auch zu erheblich 303

¹⁷⁰ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 220, u. Hinw. auf Murray/Feshbach, *baby*, JP 46, 1978, 462 ff., 462 f., zur Diskussion.

¹⁷¹ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 205, u. Hinw. auf Berkowitz, *formation*, AP 45, 1990, 494 ff.; Berkowitz/Monteith/Kruglanski/Blair, *influence*, 1990.

härteren Strafen, vielleicht auch zu scheinbar sinnloser Folter neigen.

- 304 Wirkt die staatliche Strafe in diesem Sinne als *Ableitung* und *Abkühlung* des unmittelbaren Strafbedürfnisses, dann hat sie auch Grund und Ausmaß dieses Strafbedürfnisses mit zu berücksichtigen. War über den evolutionären Grund von Gefühlen wie Ärger, Wut, Empörung, Zorn schon im Rahmen der Vernunft der Gefühle nachzudenken, so liefert die Motivationspsychologie Anhaltspunkte für die Art und das Ausmaß der Strafe.
- 305 So scheinen die *Intentionen* eines Handlungspartners von Bedeutung zu sein. *Feindselige* Aggressionen führen zu besonders heftigen Gegenaggressionen, wobei es häufig völlig unerheblich zu sein scheint, wie stark der erlittene Schädigungserfolg war. Offenbar löst vorrangig der *gezielte*, absichtliche und damit typischerweise im strafrechtlichen Sinne vorsätzliche Angriff als solcher Gegenaggressionen aus. Ein Verhalten, das bei einer akuten Notwehrlage unmittelbar sinnvoll ist, überträgt sich also auch auf die Bewertung von fremdem Verhalten.
- 306 Dagegen scheint schlichte instrumentelle Aggression, also solche im Sinne unbewusster Fahrlässigkeit, eine demgegenüber deutlich geminderte Gegenaggression auszulösen¹⁷². Auch wirken mildernde und entindividualisierende externale Ursachenzuschreibungen (wie: „Er hat eine schlechte Zensur erhalten und muss nun seine ganze Lebensplanung ändern!“), vorher oder auch nachher mitgeteilt, entschärfend auf die Bewertung einer Handlung¹⁷³.
- 307 Bekannt ist im Übrigen auch der umgekehrte Umstand, dass Menschen ein gefährliches Naturereignis (Vulkanausbruch oder Überschwemmung), ein angreifendes Tier oder auch nur die versehentliche Selbstverletzung an einem toten Gegenstand „im Geiste“ als absichtliche feindliche Aggression umdeuten können. Dazu bedarf es nur der „Animierung“ oder Vergeistigung der Ge-

¹⁷² Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 209 ff., u. Hinw. auf Epstein/Taylor, Instigation, JP 35, 1967, 265 ff.; Nickel, attribution, JPSP 42, 1974, 482 ff.

¹⁷³ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 214.

fahr durch Zuordnung zu einem höheren Wesen, einem Dämon oder schlicht einem feindlichen kleinen Teufel.

Ebenso ist bekannt, dass emotionale Gegenaggression auf böse Geister oder aber nur auf Prügelknaben umgelenkt oder Frustrationen, die drohen, wenn sie nicht befriedigt werden, mit gemeinsamen Tieropfern beeinflusst werden können. Stets bedarf es dazu einer starken inneren geistigen Gegenwart, wie sie z.B. die australischen Ureinwohner mit ihrer Traumwelt besessen haben. Je stärker aber eine Kultur wie etwa die hoch technisierte und arbeitsteilige westliche darauf ausgerichtet ist, die reale Außenwelt zu beherrschen, desto weniger wird sie vermutlich bereit und in der Lage sein, Frustrationen, also noch nicht befriedigte Gegenaggressionen, die drohen, auf kollektive *Innenwelten abzulenken*. Bei sichtbarer drohender und hartnäckiger Wiederholungsgefahr wird ihnen das ohnehin nicht dauerhaft gelingen. Dann zwingt sich „das Sein“ irgendeinen Weg in das kollektive Bewusstsein 308

Ein solches frustrationsbefriedigendes Hilfsmittel kennt und nutzt gleichwohl auch die westliche Welt, wenn sie sich darum bemüht, hinter eigentlich feindlichen, weil absichtlichen Aggressionen eines Gewalttäters nicht auch einen personifizierten Feind, sondern dennoch und kontrafaktisch einen brüderlichen Mitmenschen „im Geiste“ zu sehen. 309

Tatbegriff und Höhe der Strafe sind also nicht allein vom Ausmaß der rational vorwerfbaren Schuld abhängig, sondern entsprechen so sehr dem auslösenden Grund und dem Ausmaß der emotionalen Gegenaggression, dass folgende These gerechtfertigt erscheint: Der finale und handlungsbezogene Tatbegriff, also die intendierte Rechtsgutsgefährdung und auch die Bedeutung der absichtlichen Verletzung, schöpfen ihre Kraft zumindest auch aus dem Gefühlsbereich des Menschen. Existierte die Willensfreiheit des Menschen also nicht, würde er trotzdem so oder so ähnlich reagieren, wie es das Schuldstrafrecht samt seinen mildernden oder entschuldigenden Umständen vorsieht. 310

Diese Deutung des Ausmaßes der Gegenaggression, die mit zahlreichen Experimenten gut belegt ist, zeigt in jedem Falle, dass und in welchem Maße das moderne angebliche Tatschuldstrafrecht emotional mitgeprägt ist. Seine Begründung mit der Aufgabe, die Rechtstreue der Allgemeinheit zu erhalten, und zwar des- 311

halb, weil anderenfalls Selbstjustiz droht, erfährt in der Motivationspsychologie die im Übrigen erwartete nachhaltige Unterstützung.

- 312 Doch ist und bleibt die Frage unbeantwortet, weshalb dem Menschen diese Art Emotion eigen ist. Die Befriedigung eines nachweisbaren Strafbedürfnisses, zu der es nicht einmal der Erkenntnisse der modernen Psychologie bedarf, kann keine, jedenfalls keine nachhaltige Verletzung der sozialen Existenz eines anderen Menschen rechtfertigen, den wir von Verfassungen wegen eben doch nicht als Feind, sondern im Sinne von Brüderlichkeit als Mitbruder anerkennen.
- 313 Dagegen zeigen die Ergebnisse der Aggressions- und Frustrationsforschung, dass zwar das staatliche Strafen durch ein privates oder auch ein religiöses Sündenbockstrafen ersetzbar oder auch nur ergänzbar ist. Aber auf die Aggression anderer mit Gegenaggression zu reagieren, scheint in der Emotionsstruktur eines jeden Menschen angelegt zu sein. In irgendeiner Form nachträglich durch Übelzufügung reagieren zu müssen, stellt sich danach als ein „ewiges“ und stets irgendwie zu befriedigendes Grundanliegen des Menschen dar.
- 314 *Schneider* und *Schmalt* verweisen ferner darauf, dass Aggressionen einmal als Antwort auf „aversive Erlebnisse wie den Schmerz entstehen können, der seinerseits durch einen inneren oder äußeren Grund bewirkt sein kann“. Die Folge sei eine emotionale Erregung, die zu verschiedenen Verhaltensweisen führen könne und deren Art von der *kognitiven* Verarbeitung abhängig sei¹⁷⁴.
- 315 Nach *Bandura* und *Geen*¹⁷⁵ seien vier Effekte und Mechanismen bestimmend:

¹⁷⁴ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 216.

¹⁷⁵ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 215, u. Hinw. auf Bandura, *mechanisms*, 1983, 1 ff. (siehe auch: Bandura, *Self-regulation*, 1989, 19 ff.; Bandura, *motivation*, 1990, 69 ff.; sowie Geen, *Aggression*, 1983, 103 ff.).

- (1) Prägung eines aggressiven Interaktionsstils, insbesondere bei Kindern durch die Beobachtung von offensichtlich aggressivem Verhaltensrepertoire,
- (2) Veränderung der Aggressionshemmung,
- (3) Desensibilisierung und Habituation gegenüber Aggressionen,
- (4) allgemeine Veränderung und Verzerrung der Realitätssicht.

Da längerfristig entwickelt, kann ein sozialreales Strafrecht solche Grundhaltungen dann aber nur ebenso, also insbesondere auf lerntheoretische Weise verändern. Persönlich vorwerfbar wäre dem Täter insoweit wenigstens eine ganzheitliche „*Lebensführungsschuld*“. Zudem sind mit *Schneider* und *Schmalt* auch und nicht zuletzt die jeweiligen unmittelbaren, kurzfristig wirksamen *Anreize* zu bedenken, von physiologischen Erregungen ausgehen. Ärgeraffekte oder auch bestimmten Hinweisreizen könnten das die aggressionsthematisches Gedächtnismaterial gelegentlich auslöschen.¹⁷⁶ Entscheidend sei dabei der anreizgebundene Antizipationsmechanismus¹⁷⁷. Jener verlaufe nach der Art eines Selbstregulationsmodells. Insofern sei dieses System durchaus mit dem Regelkreismodell von Erwartung, Wert und Vorstellung vereinbar.¹⁷⁸ Hier also lässt sich das ethisch orientierte Verantwortungsprinzip zunächst einmal auf der Ebene der Selbstregulierung wieder finden. Die emotionale Art der Selbstorganisation ist schon dann dem Menschen „eigen“, wenn sie zu halbblinde Selbstregulierungen führt. Zudem setzen Vernunft und Ethik dann entweder die soziale Nachsteuerung ein oder sie drängen sofort auf die kollektive Einübung des „Verzichts auf die allererste Reaktion.“ Man überschläft eine wichtige Entscheidung erst einmal. Am besten wird ein solches Verhalten dann noch mit der Erwartung der Gratifikation mit einem späteren, gewichtigeren Lohn verbunden. Der Mensch verfügt danach auch über ani-

¹⁷⁶ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 215, u. Hinw. auf Berkowitz, *formation*, AP 45, 1990, 494 ff.; Zillmann, *Arousal*, 75 ff.

¹⁷⁷ Zum an sich alten Modell des Menschen als Maschine aus der Sicht einer soziologischen Kulturanthropologie: Girtler, *Kulturanthropologie*, 1979, 19 ff.

¹⁷⁸ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 216.

malische Binnenstrukturen, die insofern an den kriminologischen Behaviorismus erinnern.

- 317 Nach dem Modell von *Schneider* und *Schmalt* gilt dann aber etwa auch, dass sich selbst solche Menschen, die an sich über hohe moralische Standards verfügen, auf Gewalttaten einlassen, indem sie sie innerlich *anders bewerten*. Sie werden dann Taten mit höheren moralischen Gründen rechtfertigen oder deren schädliche Auswirkungen minimieren oder Verantwortlichkeit leugnen oder verlagern. Auch können sie die Opfer dehumanisieren und, wie *Schneider* und *Schmalt* unter Hinweis auf *Bandura* hinzufügen, auch schlicht den jenen zugefügten Schaden als selbstverschuldet umdeuten¹⁷⁹.
- 318 Eben diesen Ausweg wählt auch das an sich hoch moralische Schuldstrafrecht, wenn es den Freiheitsentzug, den es dem Strafgefangenen jahrelang aufzwingt, dem Täter als selbstverschuldet zuschreibt und nicht etwa als Gewaltanwendung des Staates und seines Herrn, des Volkes, begreift, in dessen Namen jener Recht spricht und Strafe verhängt.
- 319 Einsichtiger, weil rationaler wäre es zwar, nur präventiv auf die fortbestehende Wiederholungsgefahr des Gewalttäters sowie auf die Tatgeneigtheit aller Mitmenschen zu verweisen, aber das Ausmaß, in dem Menschen ihre nachträgliche Gegenaggression auf den Täter abwälzen, zeigt einerseits, in welchem Maße sie selbst mit tatsächlichen und potentiellen Opfern, mitfühlen und andererseits, dass sie auch die Gefangenhaltung anderer Menschen in ihrer Mitte emotional aufwühlt. Kalte Verbannung zu üben, würde ihnen einen Großteil dieser Last von den Schultern nehmen. Sie einzusperren ist also die „humanere“ Art der Gegenaggression.

¹⁷⁹ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 217, u. Hinw. auf Bandura, *mechanisms*, 1983, 1 ff., 31; Bandura, *Self-regulation*, 1989, 19 ff., 66.

2. Kriminologie und Aggression

Die Kriminologie selbst schlägt die Brücke der sozialen Betrachtung des Gewaltunrechts zur wertneutralen Aggressionsforschung¹⁸⁰. 320

Ob die Friedensgesellschaft das aus der Sicht der neutralen Kultur- und Geschichtswissenschaft höchste Ziel darstellt, erscheint zweifelhaft. 321

Aggressionen und Kriege prägen dieselben sozialrealen „menschlichen Gemeinschaften“. Jeder westliche demokratische Staat hält nicht nur eine stehende Armee bereit und setzt im Inneren ständig seine Polizei ein. Jeder Staat droht auch regelmäßig, nach Außen wie nach Innen, mit dem Einsatz dieser Gewalt. Auch die Versöhnung und die Gerechtigkeit arbeiten mit dieser Mischung aus Drohung und Warnung. 322

Die Idee der friedlichen Kooperation stellt also zwar einerseits vermutlich sogar ein evolutionsbiologische Urprinzip der Natur dar. Aber ihm steht dann immer auch der ebenso *natürliche Individualismus* von freien und egoistischen Akteuren entgegen. Menschen und gesamte Menschengruppen sind anders als die Ameisen nicht an ihren Staat gebunden. Sie können nicht auswandern und neue Gesellschaften gründen. Sie können sich auch schlicht von innen gegen ihre Gesellschaft wenden. 323

¹⁸⁰ Aus psychosozialer Sicht zur Begriffspaarung „Gewalt und Zivilisation“ und zwar, wie üblich über die Gewaltseite mitdefiniert: z.B. Armanski, Unfriede, 2002, 467 ff., 467, 506 erklärt zur „Schicksalsfrage der Menschheit“, „ob und in welchem Maße es ihrer Kultur-entwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und Selbstzerstörungstrieb Herr zu werden“. Damit verwendet er, wengleich vermutlich insoweit unbewusst zu Recht das Wort „Herr“ (seiner Selbst zu werden). Oder ebenfalls mit Freud, Unbehagen, 1963, 448 f.: An die Stelle der Instinkte sei die Kultur der Menschen getreten. Kultur bezeichne „die Summe der Leistungen und Einrichtungen, die zwei Zwecken diene: dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander“.

- 324 Die wertfreie *Kriminologie* verwendet vielfach den soziologischen Begriff des „*abweichenden Verhaltens*“ und meint damit auch schwere Gewaltverbrechen.¹⁸¹ Die Kriminalsoziologie, die insofern auf *Durkheim* zurückgeht¹⁸², begreift mit diesem Realismus die schweren Verbrechen als ein *natürliches* menschliches Verhalten und die *Strafgesetzbücher* bestätigen zumindest die *Erwartung* von sogar näher bestimmmbaren *Tatbeständen*.
- 325 Deshalb zählen zumindest aus der *soziobiologischen* Sicht zum ganzheitlichen *Menschsein* auch der schwere Konflikt, der Krieg und das Töten.
- 326 Mit der *Kriminalität*, die *innerhalb* einer menschlichen Gemeinschaft stattfindet, beschäftigt sich die Kriminologie und bietet vielfältige Blickwinkel. Herauszugreifen ist die sozialpsychologische Lehre von der *Identifizierung* des Menschen mit persönlichen Bezugs- und Leitpersonen, mit bestimmten Kollegen, mit charismatischen Führern von gesamten Subkulturen etc. Der Straftäter handelt aus dieser Sicht aufgrund einer *abweichenden*, also „*differenziellen Identifikation*“.¹⁸³ Auch Delinquenten bilden über bestimmte *sozialschädliche Vorbilder* und also auch mit dem Rückgriff auf deren gesonderte *Subkulturen* ihre eigene *Identität* aus. Verinnerlicht gedacht stellen diese Idole und die dazugehörigen Subkulturen die Grundelemente des höchstpersönlichen sozialen *Über-Ichs*, zumindest eines erwachsenen „*Karrieretäters*“ dar. Ein hartnäckiger Wiederholungstäter ist jedenfalls gehalten, sich mit seinen Taten zu identifizieren. Im Strafvollzug ist er ferner gezwungen, sich sowohl mit seinen gesellschaftsschädlichen Straftaten als auch mit dem Binnenleben im Rahmen

¹⁸¹ Erneut: Opp, *Verhalten*, 1974, 83; dort auch weitere verwandte Definitionen. Dazu auch Scheffler, *Diskriminierung*, 1996, 103 ff.; Sack, *Wege*, 1988, 9 ff. Zudem klassisch: Merton, *Theorie*, 1995, 117 (das abweichende Verhalten sei genauso ein Produkt sozialer Strukturen wie das konformistische Verhalten), dazu Scheffler/Weimer-Habitzel, *Weg*, 2004, 481 ff., 482.

¹⁸² Durkheim, *Kriminalität*, 1979, 3 ff., 8, Fn. 4; siehe dazu auch *Hassemer*, in: AK-StGB, Vor § 1 Rn 57, der auf die Fortführung Durkheims Thesen bei Coser, *Funktionen*, 1979, 21 ff., hinweist, sowie auf Mead, *Psychology*, AJS 23 (1918), 577 ff.; *Durkheim* (aaO), habe *Hassemer* (aaO), Rn. 58, zufolge den Verbrecher allerdings idealisiert. Dazu aus der Sicht des Strafrechts auch: Kunz, *Strafe*, 2004, 71 ff., 71.

¹⁸³ Eisenberg, *Kriminologie*, 2005, § 5 Rn. 69.

einer geschlossenen Gefangenenkultur auseinanderzusetzen. Wie jeder Mensch muss er eine jeweils passende Rolle finden. Normbrecher erreichen jedenfalls auf diese Art und Weise bestimmte innere und subkulturelle *Rechtfertigungen* ihrer Taten. Zumindest in der westlichen Welt bewegt der Straftäter sich in einer dialogischen Großgesellschaft, die grundsätzlich und von allen ihren Akteuren rationale Erklärungen für ihr Verhalten verlangt.

Aber je *unabhängiger* oder aus der Sicht des westlichen Indeterminismus je *freier* Menschen agieren, desto impulshafter beziehungsweise je freier können sie zwischen vielen Rollen *wechseln* und sich zugleich auf die dazu gehörigen Arten von *Idolen*, von Subkulturen beziehungsweise Subethiken beziehen. Derselbe Mensch kann grundsätzlich den common sense eines idealen Bürgers verinnerlichen und bei Bedarf auch die machiavellistische Moral von unternehmerischen Räuberbanden übernehmen und von einem „Jäger-Beute-Schema“ ausgehen. Ebenso ist der Mensch auch fähig, trotz eigener Traumata aus Kriegszeiten in Friedensgesellschaften zurückzukehren.¹⁸⁴ 327

Andererseits sind dieselben Menschen ebenso grundsätzlich fähig, 328 ihrerseits als Idole und politische Leitfiguren aufzutreten. Denn schon als Eltern und als größere Geschwister müssen sie sich gegenüber ihren Kindern und jüngeren Geschwistern in die Rollen von solchen Vorbildern einfinden. Dazu werden sie sich rückkoppeln, die passenden Rollenethiken verwenden und anpassen. Menschen verfügen also vereinfacht insofern über eine *Doppelfähigkeit*, sich sowohl Normen zu *unterwerfen* als auch selbst auf andere Menschen, im familiären Kleinen wie im politischen Großen, einwirken zu können und dazu *verinnerlichte Normgefüge* zu verwenden.

184

Dazu aus der Sicht der *Psychoanalyse*, und zwar anhand des *Beute/Jäger-Schemas* (das zugleich auch das Beuteopfer-Sein von Menschen mit umfasst), sowie im Hinblick auf die Einsicht, dass *Gewalt* gegenüber Menschen üben zu können, einer „*menschlichen Destruktivität*“ entspringt, siehe: Krause, *Aspekte*, 2002, 47 ff., 57: „die zentrale Parallele zwischen Borderline-Organisationsformen und posttraumatischen Störungen liegt darin, dass für beide die traumatisierenden Kontexte immer noch gültig sind. Sie sind noch im Krieg, auch wenn Frieden ist.“). Umgekehrt können offenbar – auch gesunde – Menschen in Friedenszeiten, wengleich in abgeschwächter ziviler Form private Kriegszenarien aufbauen.

- 329 Die organisierte Kriminalität, so wäre bei einem solchen Modell zu folgern, ergibt sich unter anderem dadurch, dass Menschen sich selbst in eine solche antisoziale, mafiöse oder auch terroristische Überelternrolle begeben können und sie mit ihrer Alltagsidentität weitgehend verschmelzen. Der staatlich-kollektive Strafvollzug hat deshalb, soweit möglich, auch zu versuchen, *neue Leitbilder* für das Leben in Freiheit einzuüben beziehungsweise bei Leitfiguren die mafiöse *Über-Elternrolle* abzubauen und sie etwa auf ihren familiären Kern hin zurückzuführen.
- 330 Wer allgemein auf den Menschen als handelndes Wesen blickt, wird also jedenfalls drei seiner Seiten berücksichtigen müssen. Die Art, wie er aus *psychologischer* Sicht seine Identität erlangt, anpasst und aufrecht erhält, die Weise, wie er aus *sozialer* Sicht mit Gruppen und Gruppenhirten umgeht, und zudem auch, in welchem Maße er sich vom psychisch-biologischen Selbstzwang und vom sozial-kulturellen Fremdzwang *befreien* und inwieweit er selbst als aktiver *Normgeber* auf andere Menschen, Kinder wie Erwachsene, einwirken kann.

3. Psychogramm des Strafens und Menschenbilder nach dem Milgram- und dem Zimbardo-Experimenten

- 331 Zur Psychologie des Strafens bietet der Blick ins Internet ein psychologisches Menschenbild an, das viel Alltagserfahrung bestätigt:

„Damit eine Strafandrohung tatsächlich wirkt, muss sie einerseits *vergegenwärtigt* und *vor-geföhlt* werden können. Betroffene müssen sich *emotional vorstellen* können, was geschehen kann, wenn sie dieses tun oder jenes lassen. Strafandrohungen können also vermutlich *nur dann* psychologisch wirken, wenn es so etwas wie ein *emotionales Strafwirkungsgedächtnis* (ESWG) gibt, das im konkreten Fall auch in Aktion tritt. Das ist keineswegs selbstverständlich. Denn die meisten Psychen der Menschen streben danach, unangenehme innere Zustände zu vermeiden. Hierfür haben sie eine ganze Reihe von Mechanismen, Methoden und Techniken entwickelt, besonders die sog. Neutralisations- oder Abwehrmechanismen, die das ESWG (emotionale Strafwirkungsgedächtnis) schwächen oder ausschalten und damit weniger bis unwirksam machen können. Andererseits muss die Strafandrohung auch für realistisch eingeschätzt, sozusagen ernst ge-

nommen werden können, sonst nutzt auch das bestentwickelte ESWG (emotionale Strafwirkungsgedächtnis) nichts, weil eine echte Bedrohung fehlt.“¹⁸⁵

Das *Milgram-Experiment* zeigt das Ausmaß auf, in dem auch gebildete Menschen bereit sind, fremde andere Menschen zu foltern. Auch ohne *Strafandrohung*¹⁸⁶ sind sie aus dem Stand fähig, sich dem einfachen *Gehorsam* einer menschlichen *Autorität* einerseits und einer höheren (wissenschaftlichen) *Idee* andererseits zu unterwerfen. 332

Das mehrfach wiederholte *Milgram-Experiment*¹⁸⁷ hat ergeben, dass die *Mehrheit* von westlichen Menschen bereit ist, andere Menschen auf Geheiß von Wissenschaftlern mit lebensgefährlichen *Stromschlägen* zu bestrafen, obwohl sie die Schmerzen ihrer Opfer miterleben. 333

In ständiger Anwesenheit eines wissenschaftlichen Versuchsleiters wurden Probanden, die angeblich an einem Lernexperiment mitarbeiten sollten, angehalten, einem erwachsenen Menschen, der Fragen nicht sachgerecht zu beantworten wusste, ständig zu steigende Stromstöße zu verabreichen. Je nach der körperlichen Nähe waren zwischen einem Drittel und bei einiger Entfernung rund *zwei* Drittel der Personen bereit, die angeblich zu befragende Person zu foltern, um sie zur Aussage zu zwingen. Zwar bedurfte es dazu regelmäßig erst des Drängens des Versuchsleiters, der ihnen zuletzt mit den Worten zusetzte. Das Experiment erfordere es. Auch litten die Probanden dabei vielfach unter erkennbaren schweren psychischen Konflikten. Die „Folterer“ wussten also um ihr Tun. Aber die große Mehrheit hat dennoch auf den sich sichtbar quälenden und um Aufhören bittenden Schauspieler bis an die äußerste Schmerzgrenze eingewirkt, ihm weitere sich steigende Stromstößen verabreicht und ihn dabei bewusst akuter Todesgefahr ausgesetzt. Internationale Ver- 334

¹⁸⁵ Sponsel, *Psychologie*, 2010, 1. Grundlagen.

¹⁸⁶ So auch nachdrücklich: Sommer, *Gewalt*, 1998, 206 ff.

¹⁸⁷ Milgram, *Milgram-Experiment*, 1974, 30 ff.; dazu auch: Eisenberg, *Kriminologie*, 2005, § 57, Rn. 95; siehe auch: Weber, H.-M., *Ab-schaffung*, 1999, 284 ff. („sozialer Sadismus“). Aus Sicht der Theologie: Kreuter, *Staatskriminalität*, 1997, 62 ff.

gleichsstudien zum *Milgram-Experiment* haben immer wieder in etwa die gleichen Durchschnittswerte erbracht.¹⁸⁸

- 335 Gehorsam gegenüber einer Autorität zu zeigen, erweist sich gleichsam als Akt der Selbstunterwerfung im Sinne einer Selbstversklavung, also im Sinne der Neutralisationstechniken als *Autodehumanisierung*. Je weiter Menschen vom Gewaltakt entfernt sind, desto leichter fällt es ihnen offenbar andere zu quälen. Nähe und Sichtkontakt verstärkt das Mitleiden.¹⁸⁹ Auf das kollektive Strafen übertragen, bedeutet dieser Umstand, wer nicht selbst handeln muss, ist leichter geneigt, sich für das Qualen anderer auszusprechen, wenn einem guten Zweck dient und einen Autorität es nachdrücklich verlangt. Auch das einfache „Mitläufertum“ lässt sich aus diesem Modellspiel also noch herauslesen. Sich rückkoppelnd kann diese öffentliche Meinung dann auf der nächsten Ebene zu einer allgemeinen Forderung nach klaren Folterrechten etc. erstarken, die von einem ethischen common sense getragen ist. Selbst entsprechenden Opferriten ist dann die Tür geöffnet. Auch die öffentliche Verbrennung von hartnäckig leugnenden Ketzern könnte unter anderem mit dem psychologischen Modell erklärt werden, das sich aus diesem Experiment ableiten lässt. Mit dem Blick in die Geschichte erhält das Experiment (und seine Deutung) eine Bestärkung. Denn es hat sich seiner-

¹⁸⁸ Dazu auch: Eisenberg, *Kriminologie*, 2005, § 57, Rn. 90 ff., zur Verlagerung oder Aufhebung der Verantwortung mit Bezug auf Milgram, *Milgram-Experiment*, 1974, sowie grundlegend: § 24, Rn. 11.; zur Verallgemeinerung und Arbeitsteilung auch: Popitz, *Phänomene*, 1986, 97 ff.; Duster, *Bedingungen*, 1973, 76 ff.; zudem etwas kritischer Suter, *Rechtsauflösung*, 1983, 168 ff.; zur Tötung psychisch Kranker unter Hinweis auf Pauleikhoff, *Ideologie*, 1986, Benzler, *Justiz*, KJ 1988, 137 ff.

Vorschläge zur *Typisierung* bei Keller, *Amnesty*, 1986, 10 ff.: Folterer ohne Fähigkeit zur Triebsteuerung und Identifikation mit dem Opfer, solche, die Befehle von Vorgesetzten nahezu reflexhaft umsetzen oder deren Persönlichkeit durch starke Minderwertigkeitskomplexe gekennzeichnet sei.

¹⁸⁹ „Leid zu verursachen, fällt offenbar leichter, wenn das Opfer weit entfernt ist.“: Forgas, *Interaktion*, 1992, 256; Schulz-Hageleit, *Alltag*, 1989, 48, weist auf den Umstand hin, dass den Opfern häufig eine schwarze Kapuze über den Kopf gezogen werde, um die mimischen Schmerzreaktionen unsichtbar werden zu lassen.

Siehe auch: Reiwald, *Gesellschaft*, 1973, 109 ff., auf den auch Weber, H.-M., *Abschaffung*, 1999, 293 hinweist: „Der Verbrecher zerreißt den Menschen wirklich das Herz“.

seits mit dem Einwand abzufinden, es stelle ja nur ein klinischer Versuch dar und bilde die Realität jedenfalls nicht voll ab. Aber Langzeitstudien an Massen von Menschen sind uns aus ethischen Gründen nicht möglich. Mit dieser Einschränkung ist dieses Modell auch deshalb weiterzuverfolgen, weil der Mensch sich zumindest in Kriegszeiten zu ungeheuren Greultaten als fähig erweist, und es dazu keiner Studien mehr bedarf.¹⁹⁰

Interessant erweist sich auch das reale *Führer-Selbstbild* auf der 336
 nächst höheren Ebene. Die als Psychologen ausgebildeten Versuchsleiter, haben sich offenbar ebenfalls blind der Höchstidee unterworfen, die Wissenschaft priesterleich fördern zu können. Auf die psychischen Folgen für die Teilnehmer haben sie zumindest nicht geachtet. Denn wie Nachuntersuchungen zeigen, haben sie die Freiwilligen, die sich ihnen anvertraut haben, in die Gefahr von schweren *psychischen* Störungen gebracht, um *ihrer Idee* zu dienen. Bereits die Filmaufnahmen von den Versuchen zeigen, dass viele Probanden ihre angeblichen Folterakte nur mit Schweißausbrüchen und hohem Stress durchgeführt haben und bei Abwesenheit der Versuchsleiter damit aufgehört haben. Die Versuchsleiter selbst haben also die Wirkungen ihrer Experimente an Menschen weder psychologisch überprüft, noch sich einer Supervision unterworfen, noch gar einen ethischen Beirat befragt.

Als verwandt mit dem Milgram-Experiment erweist sich das 337
 Stanford-Prison-Experiment von *Zimbardo*¹⁹¹: Es gibt zugleich eine Antwort auf die Frage, warum Menschen fähig sind, Menschen gefangen zu halten. 24 normale College-Studenten wurden zufällig in Gruppen von Wächtern und Gefangenen eingeteilt und in einen Gefängnistrakt verbracht. Dort bildeten sich gruppendynamische Prozesse heraus, an deren Ende unter anderem die Wächter dadurch auf angeblich mangelnde Respektlosigkeit der Gefangenen reagierten, dass sie sie mehr und mehr in einer Weise misshandelten, die auf eine offene Folter hinauslief. Das Über-

¹⁹⁰ Dazu: Montenbruck, *Anthropology*, 2010, 59 ff., mit weiteren Nachweisen.

¹⁹¹ Zimbardo/Ruch, *Psychologie*, 1978, 249. Auch: Weis, *Subkultur*, 1988, 243 ff., erinnert daran, u. Hinw. auf Mayntz, *Soziologie*, 1968, 102 f. Vgl. auch: Kette, *Rechtspsychologie*, 1987, 267 ff., auch zu den psychologischen Auswirkungen der Haft.

stülpen von Kapuzen, das den Gefangenen zugleich ihr Gesicht nahm, und das Ausziehen der Kleider gehörte zu ihren neuen Ritualen. Nach fünf Tagen und mehreren ernsthaften Nervenzusammenbrüchen wurde das Experiment deshalb verspätet abgebrochen, weil auch der Versuchsleiter selbst, wie er später bekannte, sich mit Maßnahmen des Wachpersonals identifiziert hatte.

- 338 Ohne feste, vorher zum Beispiel selbst vereinbarte Regeln und ohne eine Professionalisierung entwickeln sich offenbar derartige Grundstrukturen. Fehlende „Zivilisierung“ führt zu einer solchen Gruppendynamik.
- 339 Die individualpsychologischen Untersuchungen von *Schurz* zeigen überdies, dass bei folternden Personen keine Hinweise auf besondere (abartige) Persönlichkeitsmerkmale zu finden sind.¹⁹²
- 340 Ähnliche Ergebnisse haben die *demoskopischen* Untersuchungen von *Kelman* und *Hamilton* ergeben. Sie haben die Einstellung der Bevölkerung zu Verbrechen aus Gehorsam erfragt anlässlich des Strafprozesses gegen den Leutnant Calley wegen befohlener Massaker an der Zivilbevölkerung im vietnamesischen Ort My Lai: (a) Würden die meisten schießen, (b) würde ich schießen? Rund die Hälfte haben beide Fragen bejaht (47%), 17% haben beide Fragen verneint, 11% sie für sich verneint¹⁹³.
- 341 Idealtypisch seien drei Begründungsstränge für den Gehorsam zu ermitteln gewesen, die auch zugleich drei Wege zur Begründung von *Legitimität* darstellen: (a) Regelorientierung als Einwilligung, als pragmatische oberflächliche Akzeptanz, (b) Identifikation mit der Entscheidung des Vorgesetzten als soziale und emotionale Übereinstimmung mit ihm, und (c) Werteorientierung als Internalisierung, als Einpassung in sein persönliches und an sich unabhängiges Wertesystem. Besonders anfällig für Gehorsams-

¹⁹² Eisenberg, *Kriminologie*, 2005, § 57, Rn. 95, u. Hinw. auf Schurz, *Überprüfung*, ZEAP 32 (1985), 160 ff., 167 f. Siehe auch: Stroebe/Hewstone/Stephenson, *Sozialpsychologie*, 1997, 541 (die Erklärung für die Fehleinschätzung liege in dem fundamentalen Attributionsfehler, der Tendenz zur Unterschätzung situativer und Überschätzung persönlicher Faktoren).

¹⁹³ Kelman/Hamilton, *Crimes*, 1989, 167 ff. Auch dazu aus der Sicht der Theologie: Kreuter, *Staatskriminalität*, 1997, 62 ff.

bereitschaft zeigten sich diejenigen, die sich an der sozialen Rolle orientieren. Sowohl die *Pragmatiker*, die die Regeln als fremde empfinden, als auch und insbesondere die an *eigenen Werten* orientierten Personen seien weit widerstandsfähiger gewesen.¹⁹⁴

Menschen erweisen sich also *grundsätzlich* als fähig, andere Menschen allein wegen des „fehlenden Respekts“ auch dann zu quälen, wenn sie aus einer „Gruppe der Gleichen“ stammen. Die Menschlichkeit und Entmenschlichung von anderen, aber auch die Erwartung von „Unterwerfung“ unter ein jeweiliges, und sei es zunächst einmal nur unter ein spielerisch eingeführtes, System gehören offenbar zur Grundausrüstung des Menschen. Es hilft, so scheint es offenbar, nur die Konstituierung einer Berufs- oder Gruppenethik die für eine Art der Zivilisierung der Machtausübung sorgt. Außerdem dürfte der Gedanke der Wechselseitigkeit insofern eine Rolle spielen als Erfahrungen mit der jeweiligen Gegenseite zumindest dann helfen können, wenn keine Persönlichkeitsstörungen auftreten und Gewaltanwendung zum Ritual gehört. 342

Die Möglichkeit, totale Macht ausüben zu können, führt offenbar in einen natürlichen Sog der *Entmenschlichung*. Auf diese Weise wird dann zum einen die Macht selbst geheiligt, indem sie nicht mehr hinterfragt wird. Sie wird zum Selbstzweck, indem sie zum Teil der Kommunikation mit den Unterworfenen ausreift. Außerdem bedarf es nur noch im Hintergrund einer übergroßen Leitidee, wie des Folterzwecks. Er nimmt ebenfalls einen zumindest religionsähnlichen höchsten Rang ein. Deren Vertreter, wie die Anstaltsleiter, steigen dann zu Halbgöttern auf. Der Blick in die Geschichte belegt, was dem Menschen im Großen möglich ist. Zumindest jedes „mittelalterliche“ Reich bedient sich dieses dreifaltigen Systems von blinder Unterwerfung, von sinnstiftender Religion und der Heiligung der Führer. 343

Zimbardo selbst räumt überdies ein, ebenfalls in den Sog der Überwacherkultur geraten und deshalb das Experiment nicht rasch genug abgebrochen zu haben. Auch der Psychologe Zimbardo 344

¹⁹⁴ Kelman/Hamilton, *Crimes*, 1989, 136 ff. Zu den entsprechenden drei Menschenmodellen: homo oeconomicus, homo sociologicus und homo politicus siehe: Wittig, *Welt*, Rth 29 (1998), 73 ff., 80; Baurmann, *Markt*, 1996, 308.

war also offenbar ebenso wie auch Milgram persönlich nicht davor gefeit, sich gegen die Faszination eines solchen „wissenschaftlichen Psychoterrors“ zu wehren. Aus der Sicht des Faschismus verlockte ihn die charismatische Rolle des *Führers*, den seine eigene *Idee* und vielleicht auch unbewusst seine gottähnliche Wirkung auf die Versuchspersonen versklavt haben. In Anlehnung *Beck* ließe sich also eine „Zivilisierung der Zivilisation“ einfordern, und zwar durch die gläubige Unterwerfung unter den höchsten „common sense“ und die verdienten Würde der Anderen.¹⁹⁵ Vereinfacht aber genügt der gemeinsame Grundgedanke der goldenen Regel, der Empathie und der Nächstensolidarität. Der Handelnde muss sich entweder freiwillig in die Lage des anderen versetzen oder er darf sich blind nur diesem Prinzip unterwerfen. Hinzu tritt die Notwendigkeit, *Abstand* von der Situation zu gewinnen und sich regelmäßig zuvor, soweit möglich, an neutrale Dritte, als private Mentoren, weltliche Beichtväter oder professionelle Weise, halbreligiös zurückzubinden.

- 345 Erkennbar fehlt es den Wissenschaftlern *Milgram* und *Zimbardo* an einer *gerichtsähnlichen* öffentlichen *Supervision* solcher Experimente, etwa durch eine Ethikberatung und eine begleitende Kontrolle. Nötig war also eine Art der Rückbindung an eine höhere Instanz.
- 346 Jenseits dieser beiden berühmten Experimente bestehen seit jeher zwei Möglichkeiten, sich mit sozialrealem menschlichem Verhalten auseinanderzusetzen. Zum einen würde es genügen, die Gräueltaten im Zusammenhang mit Kriegen bis hin zu ethnischen Säuberungen im Sinne von Völkermorden *wissenschaftlich* aufzuarbeiten. Zum anderen besteht ohnehin eine überprüfbare *reale* Gefangenen- und Bewacherkultur einerseits und die ständige Notwendigkeit von hoheitlichen Vollstreckungsbeamten andererseits. Beide Parteien müssen ständig passiv und aktiv mit unmittelbarem Zwang angemessen umgehen. Sie und der demokratische Staat werden eine entsprechen – rituelle – Kultur des Um-

¹⁹⁵ Die Frage nach der Möglichkeit von „Zivilisierung der Zivilisation“ stellt *Beck*, *Gott*, 2008, 245. Er erwägt einen „*religiösen Common sense*“ einerseits (246) und zudem die Idee „der *Würde* der ethisch, national und religiös Anderen“ (248). Zu Strukturen verfremdet: *Common sense* beinhaltet die Idee der (guten, gemeinnützigen) *Kollektivismus* und die Idee der *Würde* des Anderen als eine edle Form des *Individualismus*.

gangs entwickeln. Dazu gehören die bekenntnishafte Pflege von entsprechenden *Leitideen* wie Menschenwürde, Resozialisierung und Sicherung, die Ausarbeitung typischer *Krisenfälle* wie Ausbrüche und Zusammenbrüche, und stets formell-rechtlichen *Gerichts-* und informelle *Schlichtungsverfahren*.

Auch hier besteht das Kernproblem offenbar darin, dass die Gesellschaft, die sowohl für den Krieg als auch für die Gefangenhaltung von Personen oder für den Polizeieinsatz mitverantwortlich ist, zu Neutralisationstechniken greift. Sie aber, so ist anzufügen, erweisen sich als unabdingbar vonnöten, weil nur sie die Konformität und Identität einer Gruppe einerseits und des Einzelnen, der eine Vielzahl von Entscheidungen zu treffen hat, die am Rande der Legalität liegen oder darüber hinaus gehen, andererseits betreffen. 347

Diese menschliche Eigenheiten zumindest einmal *unterstellt*, ist 348
zunächst die folgende Doppelthese zu erwägen.

4. Doppelthese: Kriegerische Entmenschlichung von Opfer und Täter und friedlicher Versuch der Re-Humanisierung

Die Mittel, um die hohen Tötungshemmungen zu überwinden, 349
bilden die Wege, oder wie es auch heißt, die *Techniken*¹⁹⁶ der *Neutralisierung*¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Fünf Techniken beschreiben Sykes/Matza, *Techniken*, 1979, 360 ff., 366 f.: (1) Ablehnung der Verantwortung (lieblose Eltern, neidische Kollegen, schlechte Gesellschaft), (2) Verneinung des Unrechts (Diebstahl als borgen), (3) Ablehnung des Opfers deshalb in höherem Sinn doch „gerecht“ und Abwertung und Entmenschlichung des Opfers, (4) „Verdammung der Verdammenden“ (Gesellschaft sei selbst schlecht), (5) höhere Gerechtigkeit in einer unzulänglichen Welt, sowie zwei nach Thurmann, *Deviance*, 1984, 291 ff., 292 f. und Maruna/Copes, *decades*, 2005, 221 ff., 265: (6) Gerechter, der sich einen Ausrutscher erlauben darf, (7) Verteidigung mit der Notwendigkeit. Zur Verwandtschaft mit der Subkultur-Theorie: Whyte, *Sozialstruktur*, 1996, Cohen, *Boys*, 1965, Cloward/Ohlin, *Delinquency*, 1969, Miller, *Kultur*, 1979, 339 ff. Neuere Untersuchungen zu Personen (erhöhte „Neutralisationsakzeptanz“ bei Personen mit „normkonträren Verhaltensweisen“) bei: Winkel, *Behavior*, 1997, 65

- 350 Auch die nationalsozialistischen Verbrechen oder die ethnischen Säuberungen auf dem Balkan haben danach also nicht Un-Menschen begangen, sondern normale fanatisierte und militari-sierte¹⁹⁸ Menschen vom selbstgesalbten Führer-Ego bis hin zum einfachen Un-Menschen-Vernichter. Gehandelt haben unsere deutschen und unsere gesamt-europäischen *Nächsten*. Geholfen haben ihnen der feste Glaube an eine bestimmte höchste Zivilre-ligion und das einfache Prinzip der Konformität¹⁹⁹. Jeder Glaube meint eine Art von *Rückbindung*, im Wortsinne von „religere“ (Religion).
- 351 Der Gehorsam bedeutet in der Regel zudem, sich an einen höchst-ten Stellvertreter auf Erden zurückzubinden, den Führer, den Kö-nig oder den Priester.
- 352 In Kriegszeiten und in gesamten Kriegskulturen²⁰⁰ geschieht ü-berdies das exakte Gegenteil. Unterwerfung und Entindividuali-sierung herrschen dann vor, und sie sichern das Überleben der jeweiligen Gruppe und des gesamten Machtsystems.
- 353 Auch in der sozialen Realität der Friedenszeiten findet bekannt-lich ein *Doppelspiel* mit dem Werben um Vertrauen und auch der Drohung vor einem möglichen Krieg statt. Utopische Reinkultu-

ff.; zu den Problemen dieser Studie: Fritsche, Entschuldigen, 2003, 19, sowie: Ball/Lilly, delinquency, 1971, 69 ff.

¹⁹⁷ Im Gegensatz zu den an sich *nachträglichen Rationalisierung*, aber gleichwohl analog zu ihnen, treten *Neutralisierungen* auch vor der Tathandlung auf (Sykes/Matza, Techniques, ASR 57, 664 ff.; Sykes/Matza, Techniken, 1979, 360 ff., 365) und bereiten offenbar funktionell den Weg vor eine Straftat *emotional* erst zu begehen (Fritsche, Predicting, 2005, 482 ff., 486).

¹⁹⁸ Zur Desensibilisierung u. a. durch militärische Ausbildung: Jäger, Makrokriminalität, 1989, 199, unter Hinweis auf Bandura, Aggression, 1973, 239, sowie: Shatan, Trauer, 1983, 220 ff.

¹⁹⁹ Dazu, dass die nationalsozialistischen Verbrechen nicht überwiegend Folge von Zwang und Terror gegenüber Ausführenden waren, siehe aus der Sicht der deutschen Kriminologen: Eisenberg, Kriminologie, 2005, § 57, Rn. 86 ff.; Jäger, Verbrechen, 1975, 435 ff., 460.

²⁰⁰ Dazu: Kleger/Müller, Einleitung, 1986, 221 ff., Schaubild 248 f. zur Zivilreligion unter dem Stichwort „Leben und Tod“ in Bezug auf den Frieden als politischer Begriff, der den Kriegsbegriffs impliziere, sich der Argumentationsmuster des „Politischen als Drama“ bedient und auf die (mangelnde) Opferbereitschaft abstellt und als Preis den politischen Frieden und den Staat bietet.

ren existieren in keiner realen Gesellschaft, die neben der hohen Arbeitteilung auch ständig auch auf *Gewalttaten*, *gemeine Not* und *organisierten Krieg* vorbereitet sein muss.

Der normale Mensch, und nicht nur, wie man vermuten mag, ein 354
emotional instabiler „Soziopath“, verfügt also offenbar über einen *inneren Schalter*. So kann der Mensch offenbar fast schlagartig zwischen der Selbstverantwortung und *sklavischem Gehorsam* unter eine *höchste Idee* hin und her wechseln. Aus der Sicht der Psychologie siegt im ewigen inneren Wettbewerb der Motivationen die entsprechende Motivation, Teil einer Gruppe zu sein und deren Identität zu übernehmen. Auf diese Weise zeigt sich der Mensch erweist sich als ambivalent. Für seine Binnenwelt lässt sich dann sogar das Modellbild der Chaos-Rand-Theorie übernehmen. Schon relative geringe äußere Einflüsse führen dazu, die Autonomie, die der Mensch zumindest über seinen Individualität und das Motiv des Egoismus erlangt, auf zu geben und sich irgendeinem Gruppenzwang zu unterwerfen. Zugespitzt und zunächst auf den organisierten Krieg hin verallgemeinert, kann der Flügelschlag eines Schmetterlings in einem Teil der Welt in einem ganz anderen Teil der Welt einen Vernichtungsturm auslösen, der eine tödliche Schneise über das bewohnte Land zieht. Aber der Mensch kann ebenso fast aus dem Stand aus dem Friedenszustand in den Krieg überwechseln. Was in dieser Weise gesamten Lebensgemeinschaften von Menschen möglich ist, ist aber offenbar und nahe liegend auch den einzelnen Menschen grundsätzlich eigen.

Ferner ist der Mensch offenbar auch fähig, zumindest im ge- 355
geschichtlichen Nachhinein und vor allem als neutraler Dritter für andere die Vernünftigkeit seines und fremden Verhaltens rational abzuwägen.

Sobald der Mensch sich also eine Friedenskultur schafft, die auf 356
ein Gewaltmonopol ausgerichtet ist, in der neutrale Dritte, und zwar eine Mischung aus Berufsentscheidern und zivilen Bürgern, die Gewaltanwendung in Form von öffentlichen Gerichten betreibt und sie auch noch einmal überprüft werden können, findet das menschliche Bedürfnis, sich konform zu verhalten, eine Leitidee, die zumindest unnötige und emotionale Gewalt vermeidet.

- 357 Die schamanische Vorstellung, böse Dämonen für die bestimmten Einzeltaten verantwortlich zu erachten und sie austreiben zu können oder aber die vermutete kollektive Verantwortung eines gesamten Volkes mit dem feierlichen Opfer eines Sündenbockes auszugleichen, oder aber schließlich das katholische Modell, von menschlichen Stellvertretern Gottes die Absolution für eigene Sünden zu erlangen zu können, belegt das Grundbedürfnis nach einer Verfremdung und der Neutralisierung durch rituelle Akte der befreienden Reinigung. Die Anzahl der erprobten Handlungsalternativen des Menschen erweist sich also als recht begrenzt. Stets geht es darum, die jeweils befürchtete Fortsetzung von Gewalt, deren Ausweitung und auch den drohenden Identitätsverlust durch „heilige Gewalt“ zu verhindern. In einem säkularen und rationalen Gemeinwesen müssen weltliche und vernünftige Auswege und Verfahren der öffentlichen Abwägung im Sinne der „praktischen Konkordanz“ gesucht werden. Geübt wird „vernünftige Gewalt. Sie gilt für alle gleich, sie wird fair verhandelt und human vollstreckt. Aber sie dient auch der kollektiven Reinigung durch die Ver-Gegenständlichung von im Konkreten irreversibler mitmenschlicher Tatschuld.
- 358 Alle Beteiligten unterwerfen und bekennen sich in diesem Verfahren zur Höchstidee des „gerechten Rechts“. Dessen Hauptzweck es ist, weitere Gewalt durch irgendeinen „Ausgleich“ zu verhindern und auf diese Weise der negativen Grundidee des Friedens zu dienen. Zeigen sich zumindest die unmittelbar Beteiligten sogar mit der konkreten Rechtsentscheidung einverstanden, dann ist für den konkreten Fall eine Versöhnung erreicht, ansonsten aber immerhin eine kollektiv-königliche Streitschlichtung durch „vernünftige Gewalt“ gelungen.
- 359 Selbst die Staatsform der Demokratie ist sich der Gefahr der fast sprunghaften Rückkehr zur absoluten Macht einer tyrannisch geführten Gesellschaft bewusst. Dieser Gefahr bezeugt und begegnet sie mit Grundelementen ihrer Verfasstheit. Diese Alternative bekämpft die Gefahr der Tyrannei nicht etwa mit dem asketischen Gewaltverzicht, sondern mit dem Gewaltmonopol des Staatsvolkes, und vor allem mit der Gewaltenteilung. Dazu verwendet die Demokratie recht unterschiedliche Formen. Im großen sind es:
- die horizontale *Gewaltenteilung* in Legislative, Judikative und Exekutive,

- die vertikale *Gewaltenteilung* in Bund, Land und Gemeinde,
- die *individualistische* Liberalität als *staatsfreie* Rechts- und private Machtstellung von vielen zivilen juristischen und natürlichen Personen sowie
- die *kollektive Kontrolle* durch die zivile *Öffentlichkeit*, die ebenfalls in vielfältige Subsysteme, wie die Medien, untergliedert ist.

Derselbe Grundansatz der Gewaltenteilung liegt auch der Idee 360 zugrunde, einem anderen Menschen Respekt zu erweisen. Das geschieht im Alltag unter anderem dadurch, dass man den Anderen mit offenen, waffenfreien Händen grüßt, und vor allem dadurch dass man sich vor ihm verneigt und damit eine Unterwerfungsgeste andeutet. Mit der entsprechenden Antwort betrachten sich beide als in etwa Gleiche. Die Grüßenden unterwerfen sich zudem den gemeinsamen höheren „Idealen“ des respektvollen Umganges und demonstrieren zivilisierten Gewaltverzicht. Wird der Gruß und damit die Achtungsbezeugung versagt, so kann dies als grobe Beleidigung gedeutet werden und hochemotionale Reaktionen auslösen. Diese bewegen sich zunächst einmal im Dreieck von Frustration, Regression und Aggression. Danach können auch „vernünftige“ Neutralisierungsmechanismen greifen. Mit der Alternative der strafähnlichen blindwütenden Aggression ist dann das Gewaltpotential aufgezeigt, dass beide Grüßenden mit ihren rituellen Demutsgesten vermeiden wollen. Dieses Gewaltpotential wird dem Anderen mit dem Gruß also zugleich auch indirekt zugestanden.

Auf diese Weise ist versucht, diejenige bio-psychische Realität 361 von Gewalt offen zulegen, die selbst unter den „nächsten“ Menschen ausbrechen kann, und zudem die Möglichkeiten ihrer zivilen und zivilreligiösen Eindämmung aufzuzeigen.

5. Psychologie der moralischen Entwicklung des jungen Menschen

- 362 Die zwei wesentlichen menschlichen Entwicklungsstufen der kindlichen Moral hat insbesondere *Piaget*²⁰¹ herausgearbeitet. Auch *Kohlberg* greift sie auf²⁰² und bemüht sich, sie mit begrenztem Erfolg auf sechs bis sieben Stufen zu verfeinern, und zwar insbesondere für ältere Kinder, Jugendliche und Jungerwachsene.²⁰³ In enger Anlehnung an deren Modell, ergibt sich dann vielleicht folgendes:
- 363 (1) Nach *Piaget* neigen Kinder zwischen *drei und acht* Jahren noch dazu, eigene und fremde Handlungen im Nachhinein nach dem Grade ihrer *Folgen* zu beurteilen. Würden Handlungen z.B. bestraft, so seien sie deshalb schlecht gewesen, weil man sie habe bestrafen müssen. Bei *zweideutigen* Handlungen seien auch demgemäß stets die Deutungen der *Erwachsenen* richtig. Kleinere Kinder begriffen auch Handlungen und handelnde Personen als *Einheit*, also z.B. die Mutter *im Ganzen* jeweils als schlecht oder gut. Handlungen werden zudem personifiziert.
- 364 Aus der Scheidung der Eltern drängt sich zum Beispiel deshalb für das Kind die Frage auf, was es selbst als Person „falsch“ gemacht habe könnte. Aus erlebten Handlungen werden also sofort Wertungen von Gut und Böse, die fortentwickelt und, sobald der Akteur, wie in der Natur, nicht immer erkennbar ist, dann auch selbständig als personale gute und böse Geister, etwa des Waldes, begriffen. Zudem gilt im Zweifel das Schicksal als deshalb als ein „Gutes“, vermutlich erneut deshalb, weil man sich auf diese Weise am besten mit ihm arrangieren kann,
- 365 In seiner *ethischen Ausreifung* führt dieser Ansatz auf eine fatalistische Gottesidee hin, die insbesondere unsichere Lagen erklären kann. Aus dem üblen Schicksal ergibt sich die Verwerflichkeit der Tat und des Täters oder notfalls auch einer fiktiven Tat. Aus der Hungersnot und sonstigen Plagen, die ein gesamtes Volk

²⁰¹ Piaget, Urteil, 1983, u. a. 224.

²⁰² Kohlberg, Psychologie, 1997, 23.

²⁰³ Kohlberg, Psychologie, 1997, 7 ff. und 217 ff. Zu Recht insoweit aus jugendstrafrechtlicher Sicht, Eisenberg, Kriminologie, 2005, § 56, Rn. 33 m. w. (krit.) N.

treffen, ist dann, wie im alten Testament, auf dessen Fehlverhalten gegenüber seinem Übervater zu schließen. Zu diesen Unsicherheiten des Menschen zählt am Ende auch die Frage nach der *eigenen Existenz* des Menschen und seinem *eigenen Wesen*. Auch dafür muss es im Zweifel einen unsichtbaren verantwortlichen Schöpfergeist geben.

(2) Erst ältere Kinder zwischen *acht und zehn* Jahren beginnen, 366 so Piaget weiter, *einzelne* Handlungen selbst als schlecht zu beurteilen, und zwar dann, wenn jenen die erkennbare Absicht zugrunde gelegen habe, Schaden anzurichten. Erst ältere Kinder beginnen also, Handlungen und Handelnde *differenziert* zu würdigen und zudem und zugleich auch autonomer zu bewerten. Abgeschlossen ist dieser Vorgang dann, und zwar nach den Vorwerfungen des *deutschen Jugendgerichtsgesetzes*, mit der Strafmündigkeit, die frühestens mit *14 Jahren* einsetzt, § 3 JGG, § 19 StGB.

Gelingt dem jungen Menschen dieser Entwicklungsschritt, tritt er 367 immer noch langsam in die Welt der Bewertungen und der rationalen Entscheidungen ein, die für sein Verhalten zu Selbstverantwortung führen. Zu fragen bleibt dann aber wieder, wie der erwachsene Mensch sich in den Fällen verhält, in denen er zu keinen klaren Bewertungen und zu keinen rationalen Erklärungen gelangt. Insbesondere dann, wenn der Mensch seine Handlungen besonders gründlich und von seinem eigenen menschlichen Wesen her erklären will und er „über sich selbst“ nachdenken will, also sich selbst von außen betrachten müsste, gerät er in ein Dilemma. Begnügen muss er sich entweder pragmatisch damit, zu Metaphern und Analogien zu greifen, oder er wird „künstliche“ Strukturen und Systeme entwickeln, in die er sich dann jeweils einpassen könnte. Andernfalls gelangt er zum methodischen Problem der Letztbegründung, das er in der Regel mit einem ihm evident erscheinenden *Bekennnissatz* als Axiom lösen wird. Dazu gehört derzeit die zivilisatorische Grundeinsicht, dass die Willensfreiheit des Menschen im Zweifel deshalb zu *unterstellen* ist, weil nur mit ihr die Ideen der Autonomie und der Menschenwürde zu begründen und nur mit ihnen die Staatsform der Demokratie aus dem Menschsein abzuleiten ist.

Zu bedenken bleibt jedenfalls, dass auch der erwachsene Mensch 368 sich zumindest aus der Sicht der Psychologie niemals völlig von seiner Entwicklung im kindlichen Alter löst kann. Umgekehrt

beginnt auch die Frühphase seiner sozialen Menschwerdung, die vor dem Alter von drei Jahren liegt, damit, dass der junge Mensch bereits beginnt, die jeweilige Sprache seiner Gemeinschaft zu erlernen. Die allerersten Jahre bestimmen die Art der späteren Emotionalität des Menschen, und insbesondere seine Fähigkeit, später zur einer *individualisierenden* Form der *Empathie* in der Lage zu sein, die mit dem Wort vom „Ur“- oder auch „Grundvertrauen“ einhergeht. Dieses Vertrauen erlaubt zum Beispiel auch erst, als Erwachsener im Sinne des mutmaßlich universellen Fairnessprinzips „Ich gebe, damit du gibst“ (do ut des, tit for tat) mit der eigenen Gabe als Vorleistung zu beginnen. Dasselbe Vertrauensprinzip gestattet dann auch, das Austauschgeschäft zum gesellschaftlichen Ringtausch zu verfeinern und schließlich die Solidarität uneigennützig als humanes Prinzip zu üben. Die „Raubnatur des Menschen“ wird bereits in der Frühphase des Menschseins *gezähmt* oder auch *ausgeprägt* und trifft auf individuelle genetische Vorgaben.

- 369 Die erzieherische und die traumatisch erlebte Gewalt bildet für die späteren Phasen der Sozialisation eine Form der Kommunikation, die ebenso wie die Sprache erlernt werden kann und die eigene Identität beeinflusst. Mit der Art der verinnerlichten Gewalterfahrungen ihrer Mitglieder muss jede Zivilisation umgehen. Sie wird versuchen, kollektive Schicksale mit feierlichen Riten zu verarbeiten. Aber jede größere menschliche Gemeinschaft wird sie auch, etwa als eigene Straf- und Polizeigewalt begründet, selbst einsetzen und damit die Gewalt als Form der Kommunikation bekräftigen. Auch die Religionen kommen offenbar nicht ohne ritualisierte Gewaltopfer aus.
- 370 Die Elemente, die die Psychologie für die moralische Entwicklung des jungen Menschen herausgearbeitet hat, setzen sich, so scheint es, wenngleich ausgereifter, in der Art seiner Religionen fort. Sie schaffen zumindest vielfach „neue Übereltern“. Diese letzte Metapher ist näher zu betrachten.

III. Genetische Begründung: Mensch als biopsychisches Kind-Übereltern-Wesen

1. Grundthese: Mensch als dreifaltiges „Kind-Eltern-Geschwister-Wesen“

Zur Ergänzung dieses bio-psychischen Blickwinkels auf die 371
Zähmung von Gewalt ist ein vermutlich nahe liegender *genetischer Ansatz* vorzustellen. Mit ihm wird versucht, dem alten Menschenmodell, das im Dreiklang von tierisch-egoistischem Es, asketisch-moralischem Über-Ich und der pragmatisch-synthetischen Ich-Identität des Menschen besteht, eine weitere, eng verwandte Grundformel hinzuzufügen: der Mensch als „Kind-Eltern-Geschwister-Wesen“. Dazu ist also auf den Gedanken der – verinnerlichten – Kleinfamilie zurückzugreifen.

Von den hoch erfolgreichen Staaten bildenden Insekten unter- 372
scheidet den Menschen die biologische Eigenschaft, dass er notfalls auch allein leben, die Gruppen wechseln sowie sowohl in kleinen als auch in großen Gruppen leben kann. Der homo sapiens verfügt schon damit über einen, wenn auch erheblich begrenzten, privaten, einen kommunalen und einen großkollektiven Gestaltungsspielraum. Diese Freiheiten nutzen im Übrigen vor allem die Jungerwachsenen, die sich eine einfache negative Identität verschaffen, indem sie sich von ihrer Elterngeneration abgrenzen. Der Erwachsene aber, der etwa für eigene Kinder zu sorgen oder der auch sonst schon über eine soziaethische Identität verfügt hat, muss dagegen nicht nur die Solidarität der Nächsten suchen, sondern sich auch mit ihr in die Hauptgruppen einpassen. Auch dazu muss ein jeder menschliche Akteur als ein *Vermittler* zwischen den Seinen auftreten.

Den Umgang mit Tod als Schicksal und Tötungen durch die 373
Nächsten, etwa zwischen Brüdern oder zwischen Vater und Sohn, bilden Besonderheiten der Menschen und einen wesentlichen Gegenstand ihrer großen Religion. Ohne die Vorstellung vom einen *fortlebenden* Geist, und sei es auch nur als Erinnerung, würde der biologische Mensch, wie ein erwachsenes Gruppen-, ein Herden- oder ein Rudeltier, sich nach dem Tod eines Gemeinschaftsmitgliedes einfach der neuen Lage anpassen und mit den Übrigen zur neu entstanden biopsychischen Tagesordnung übergehen.

- 374 Beim Menschen, so lautet die These, wirkt offenbar der Geist der Toten über bestimmte entwicklungspsychologische Mechanismen in den Lebenden. Denn der soziobiologische Mensch zeichnet sich gegenüber seinen engsten verwandten Primaten, wie den Schimpansen, und sonstigen Säugetieren durch eine einerseits besonders lange *Kindheit* aus, andererseits dehnt sich auch die *Elternrolle* dementsprechend lang aus. Vereinfacht erstreckt sich die Phase der Kindheit in der heutigen Welt bis zur Volljährigkeit auf *18 Jahre* und die dazu gehörige Elternrolle auf denselben Zeitraum. Das Drei-Generationen-Modell zeigt dann bereits den Weg zur Idee von verstorbenen Übereltern auf.
- 375 Das *Grundmodell* für den fortwirkenden Geist stellen deshalb die Eltern dar, die die erwachsen Kindern selbst zu Eltern werden lässt, die aus der Sicht ihrer Kinder unbegreiflich erscheinen. Entsprechendes gilt auch für Macht von, insbesondere älteren, Geschwistern.
- 376 Sterben die eigenen Eltern oder prägende Geschwister, so bestimmen sie dennoch offenbar weiterhin das Leben ihrer Nächsten, und zwar auf eine verinnerlichte und rein geistige Weise, mit. Aus der Sicht der Psycho-Analyse, die ihrerseits mythische Grundmodelle aufgreift, definieren modellhaft „die Eltern“ und die „konkurrierenden, insbesondere die älteren Geschwister“ die *emotionale Grundausstattung* eines Menschen in erheblicher Weise mit. Emotional vermag der Standardmensch offenbar nicht ohne die Idee von Eltern zu leben, und er muss zugleich auch diese Elternrolle *selbst* ausfüllen können. Für diese Aufgabe muss er also die Elternrolle zu einer eigenen verinnerlichten, und zwar derart, dass er damit wiederum auf seine Kinder einwirkt. Vereinfacht muss er ihnen Regeln geben und die selbst erlernten Normen wenigstens auf diesem Wege zu seinen eigenen erheben. Auf diese Weise besteht für den Menschen schon aus dieser radikalen vereinfachten psycho-biologischen Sicht der Zwang des Erziehenden den Menschen zur *Autonomie* und zur verinnerlichten *Tradition*. Das einfache dialogische Eltern-Kind-Modell, das die *primären* Bezugspersonen meint, ist im nächsten Schritt der Komplexität auf sonstige bewusst erziehende Bezugspersonen, wie Lehrer und Meister, zu übertragen.
- 377 Das biologische Urmodell und der Brückenschlag zu fiktiven Über-Eltern bilden auch heute noch aus der Sicht der erwachsenen *Enkel* die wenigen überlebenden *Großeltern* und erst recht

die gelegentlich noch erlebbaren *Urgroßeltern*. Auch sie verfolgen eigene fassbare Interessen. Aus der evolutionsbiologischen Sicht des „egoistischen Gens“ besteht das körperlich verankerte *genetische* Interesse der jeweils überlebenden *Großeltern* darin, den Erhalt der gesamten familiären Gruppe aus ihrem jeweiligen genetischen Blickwinkel zu betreiben. Alle ihre überlebenden Kinder und alle ihre Enkelkinder tragen vereinfacht gleichermaßen ihre Gene. Die demokratische Idee der Gleichheit der Mitglieder einer größeren menschlichen Gruppe besitzt insofern, und zwar insbesondere aus der Sicht der Großeltern, einen genetischen Hintergrund. Werden die Großeltern in bestimmten Wirtschaftsgemeinschaften politisch aktiv, von der nomadischen Kleinsippe bis zur westlichen Großdemokratie, so verhandeln sie nach diesem Modell nicht nur über ihre eigenen egoistischen Interessen, sondern aus gen-egoistischer Sicht auch über die Gemeinschaftsinteressen der Gesamtheit ihrer Kinder und der Gesamtheit ihrer Enkel.

Um dieses Interesse gegenüber ihren eigenen Nachkömmlingen zu fördern, können und werden sie ihr Wissen zu Spruchweisheiten und ihr Erleben zu bildhaften Geschichten umwandeln. Auch werden sie, da sie selbst Kinder waren, die Geschichten von Geschichten etc. weitererzählen. Aus der Sicht der heranwachsenden Enkel gehören die Spruchweisheiten und die Geschichten der Großeltern bereits zu einer Tradition. Auch die jeweils späteren Niederschriften der beiden Teile der Bibel belegen dieses Modell. Grob verallgemeinert setzen die Älteren auf das Überlebensprinzip der Erfahrung, also auf die jeweilige *Tradition*. Nimmt man den Umstand hinzu, das die *kriegerischen Fähigkeiten* des Menschen mit dem Alter abnehmen, so begründet die „geistige Macht der Tradition“ vor allem die originäre Macht der „Weisen“, grob der Generation der Großeltern.²⁰⁴ Deren eigene

²⁰⁴ Zum Überblick über die gegenwärtige Evolutionsbiologie, unter anderem, mit den Modell des egoistischen Gen, das die auf Darwin zurückgeführte Idee der Arterhaltung fortschreibt oder dem nur etwas sozialeren Ansatz des der Kleinfamilien nahen Vorstellung von genetischen „Verwandten-Selektion“ (kin-selection) sowie die auf ihr beruhende Soziobiologie, siehe: Meier, Herausforderung, 1989, mit Beiträgen etlicher renommierter Wissenschaftler wie: Prigogine, Wurzeln, 1988, 19 ff.; Dawkins, Einheiten, 1988, 53 ff.; Bischof, Ordnung, 1988, 79 ff., zu Identität und Fluktuation vgl. insbes. 108 ff.; Alexander, Interessen, 1989, 129 ff.; Kummer, Gruppenführung,

erwachsene aktive „Kinder-Eltern“ treten als die kreativen Vermittler auf, die die Praxis der *Gegenwart* bestimmen.

- 379 Insofern könnte man den Menschen aus einer anthropologischen Sichtweise *bipolar* reduziert als ein „Kind-Elternwesen“ begreifen, und dabei die Großeltern dem Modell der Eltern zuschlagen. Die psycho-analytische Idee vom verinnerlichten Über-Ich ist danach nur noch etwas anders zu formen und schlicht als verinnerlichte *Elternrolle* zu begreifen, die dem erwachsenen Menschen aufgrund seiner Veranlagung psycho-biologisch aufgezungenen ist. Dem verinnerlichten *Eltern-Ich* kann sich der Mensch also nicht entziehen. Mit ihm gewinnen Grundgedanken wie die Paarung von „opfernde Fürsorge“ und nach „blinder Unterwerfung“ verlangender Übermacht sichtbare Gestalt.
- 380 Komplexer gedeutet sind die Brüder und Schwester als die Gleichen und Nächsten (die Peers) diesem Modell hinzuzufügen. Das Wirken dieses dritten Kraftfeldes der Geschwister bricht bereits in der idealen biologischen Klein-Familie mit stabilen zwei bis drei überlebenden Kindern, also die einfache Biopolarität der Eltern-Kind-Beziehung in einem *demokratischen* Sinne, auf. Ebenso verändern sich im Mehrkindmodell auch die Rollen von Eltern. Sie müssen neben der individuellen Betreuung auch *clanar-*

1988, 173 ff.; Mayr, *Revolution*, 1989, 221 ff.; Masters, *Natur*, 1988, 251 ff.

Siehe auch den Sammelband Gruter/Rehbinder, *Biologie*, 1983; siehe zudem: Gruter, *Rechtsverhalten*, 1993.

Zur Evolutionsbiologie gehören Forschungsrichtungen wie die Ethologie (Verhaltensforschung), die Soziobiologie und die Biopolitik. Ihr Ahnherr ist Charles Darwin (*Darwin, Origin*, 1859). Zu den modernen Klassikern gehören Konrad Lorenz (u.a.: Lorenz, Böse, 1971) und Edward O. Wilson (*Wilson, Sociobiology*, 1978); siehe auch Ehrlich, S. (Ehrlich, S., *Protonorms*, ARSP 76 (1990), 83 ff.); und Lampe, *Menschenbild*, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff.

So lautete das Thema der Deutschen Sektion der internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie 1984 in Bielefeld „Rechtsanthropologie“ mit den Unterthemen: Grundlagen der Rechtsanthropologie, psychologische Rechtsanthropologie, ethologische Rechtsanthropologie, kulturelle Rechtsanthropologie; vgl. im Einzelnen: Lampe, *Beiträge*, ARSP Beiheft 22 (1985). Zur Geschichte des Evolutionsgedankens, siehe auch: Bowler, *Evolution*, 1984; sowie: Holz, *Anthropodizee*, 1982. Zum Verhältnis von Natur und Kulturgeschichte siehe auch Lübke, *Einheit*, 1981.

tig agieren und den Ausgleich zwischen einer Vielzahl von Kindern schaffen.

Außerdem bilden „die Eltern“ schon aus biologischer Sicht 381 zugleich ein ideales „Paar“ von zwei unterschiedlichen Individuen. Hinzu tritt die soziale Ebene. Dass unter Menschen schließlich auch Nicht-Eltern die Aufgaben von primären Bezugspersonen übernehmen können, ist der Vollständigkeit halber ebenso anzumerken wie der Umstand, dass enge Freunde – mutmaßlich auch deshalb – „als Geschwister“ erscheinen, dass sich gesamte Gemeinschaften „als Familie“ begreifen, oder dass selbst große Nationen Begriffe wie Vaterland oder Muttersprache verwenden. Diese alte Metapher, deren herausragende genetische Bedeutung die Evolutionsbiologie²⁰⁵ belegt hat, ist nunmehr nur auch dazu zu verwenden, um mit ihr die *innere* und *emotionale* Identität des Menschen als ständig neu auszubalancierende *verinnerlichte Familienrollen* zu beschreiben.

Danach ergibt sich für den Menschen das Modell vom für Groß- 382 eltern und Freunde noch *offenen* emotionalen „Kind-Eltern-Geschwisterwesen“. Der einzelne Mensch ist also – mutmaßlich bereits aus genetischer Sicht – lebenslang emotional auf die *Gesamtheit* dieser *Rollen-Trinität* hin angelegt.

2. Einige allgemeine Ableitungen aus diesem Grundmodell

Mit einigen allgemeinen Ableitungen aus diesem Grundmodell 383 ist zu versuchen, diesen Ansatz fortzuführen, seine politische Reichweite anzudeuten und sein mutmaßliches geistiges Umfeld aufzuzeigen.

(1) Verallgemeinert lebt also auch ein *erwachsener Mensch*, der 384 seine Kindheit in sich trägt, im Wechsel zwischen *kindlicher Unterwerfung* unter höhere Normsysteme, und die *politischen Übereltern*, die sie vertreten, einerseits und andererseits der eigenen (autonomen) Fähigkeit zur Normgebung und königlichen Herrschaft. Die Geschwisteridee erlaubt dem Menschen, die Vorstellung von einer „Gleichheit unter den Nächsten“ zu entwickeln. Allerdings setzt auch diese Sicht bereits voraus, gleich-

²⁰⁵ Zur Kin-Selection siehe etwa: Williams, Selection, 1992, 19 ff.

wertige Kinder derselben Übereltern zu sein, etwa derselben Ahnen, oder aber als Menschheit alle Kinder von Adam und Eva zu sein.

- 385 (2) Genetisch gelesen ist dem Menschen insofern in der Tat die Gleichheit und Brüderlichkeit oder auch die Humanität kraft ihres gemeinsamen Ursprunges ebenso angeboren. Doch setzt auch etwa der Gedanke der Angeborenheit von Menschenrechten die Idee von *mythischen schöpferischen Übereltern* voraus. Als die „Natureltern“ gedacht müssen sie sich aus der Sicht des Kind-Elternmenschen um die Gesamtheit der erwachsenen Kinder kümmern. Insofern gleichen sie den eigenen Ahnen. Den erwachsenen Menschen zwingen sie in seine Kindesrolle zurück. Je stärker die Natur und die sonstige Umwelt auf den Menschen einwirkt, als so bedeutender erweist sich diese Übereltern-Rolle. Im selben Sinne, aber auf die eigene rationale Ebenen gehoben, sieht die westliche Welt sich den „Gesetzen“ der Natur und der Physik unterworfen.
- 386 (3) Viele Religionen kennen einen großen geschlechtsneutralen Weltgeist. Auch die Trinität des Christentums verehrt ihn noch in der Form von Gottes Lebens- und Schöpferatem als den „heiligen Geist“. Auch die griechische Mythologie, die mit ihren Modellen kraft ihrer kulturellen Tradition eine wesentliche Quelle des westlichen Denkens geblieben ist, zeigt diese Entwicklung. In ihrem *Rückblick* sieht sie zunächst vor allem die Erdmutter (Gäa). Jene hat aus sich heraus den Himmelsgott (Uranos) als Sohn hervorgebracht. Die Menschen hatten also die Astrologie als neues Erklärungsmuster der Welt erfunden. Mit diesen männlichen Wesen hat die Urmutter sich elternähnlich verbunden und zahlreiche Kinder gezeugt. Deren Macht ging über den mythischen Zwischenschritt der Sohnesrebellion durch Kronos (die Zeit!) und die Titanenkämpfe auf den neuen Götterclan der stadtsädtischen Olympier über.²⁰⁶ Aber die Macht der Erdgöttin wirk-

²⁰⁶ Hesiodus (geb. um 700 v. Chr.), Hesiodus, Erga, 1968, 202 f. Mit einer der Töchter von Gäa und Uranos, der Themis (dem Gesetz) hat der Göttervater der Griechen Zeus, die drei Göttinnen der heutigen westlichen Zivilisation gezeugt, die *Gerechtigkeit* (Dike), die *maßvolle Verwaltung* (Ennomie) sowie den *Wohlstand* (Eirene). Mit demselben Grundansatz aus der Sicht der Rechtsphilosophie betont: Mayer-Maly, Rechtsphilosophie, 2001, 30 ff. (dort auch zur Verweltlichung des Rechts als Problem der Antigone des Sophokles).

te im mächtigen pythischen Orakel von Delphi des Apollon fort. Jenes war das heilige Finanz- und Informationszentrum der klassischen Zeit der Athener Idealrepublik. Vereinfacht wirkt also der alte Natur- und Weltgeist im Leben von Ur-Ur-Enkeln der Göttermutter durchaus weiter.

Aber die lebenden Menschen haben auch dann, wenn sie in der griechischen Antike, den Rat des Orakels einholen, eigene politische Entscheidungen, etwa über Kriege und Frieden, zu treffen. Als *weltliche* Mitentscheider nehmen die Führer einerseits die gottähnliche Über-Elternrolle von Herrschern über das eigene Schicksal ein. Andererseits unterwerfen sie sich *metaphysischen* Übereltern, die sie als erste Schöpfer der gesamten Welt verstehen. Auf diese Weise können sie später die Verantwortung für das Scheitern aufteilen und aus rationaler Sicht den chaotischen Zufällen der Kriege eine überirdische Gesetzmäßigkeit verleihen.

Die biblische Schlange der vergiftenden Erkenntnis, der himmlische Drache der feurigen Übermacht und das biblisch-nordische Meeresungeheuer, Modell für den staatlichen Leviathan des *Hobbes*²⁰⁷, stellen weiter alte Bilder für dieses pythische Urwesen

²⁰⁷ Hobbes, *Leviathan*, 1997, 9 („For by art is created that great LEVIATHAN called a COMMON-WEATH or STATE ... which is but an Artificiall Man, though of greater stature and strength than the Naturall, for whose protection and defence it was intended; and in which the *Soveraignty* is a Artificiall *soul*, as giving life an motion to the whole body ... by which the parts of this Body Politic were all first made, set together an united resemble that *Fiat*, or the *lets us make*, pronounced God in the creation“ (Hervorhebungen im Original). Danach hat der Mensch, den Gott erschaffen hat, diese künstliche Leviathan offenbar nach seinem Bilde und für seinen Zweck hervorgebracht. Dazu kritisch auch: Staudigl, *Praxis*, 2008, 121 ff., 140 (so sei „das zentrale Paradigma unseres Politikverständnisses, d.h. die Annahme eines souveränen Selbstverständnisses und Kollektiv-Subjekts, wodurch sich die versehrte Integrität des Individuums die phantasmatische Weihe göttlicher Unversehrtheit und d.h. „unteilbare Allmacht“ spendet, inadäquat, ja *politisch* untragbar. Zur „unteilbaren Allmacht“ verweist Staudigl wiederum auf Derrida, *Essays*, 2006, 213. Dem ist aber entgegenzuhalten, dass der Leviathan inzwischen von einer Demokratie beherrscht wird, die Menschenwürde und die Freiheit der Anderen zu ihnen Selbstverständnis erhebt. Und selbst totalitäre Staaten stützen sich immer auch noch auf eine überstaatliche Leitidee, zudem bleibt der Gedanke der Selbstschöpfung des Leviathans. Dieser Schöpfer ist der Mensch selbst.

dar. Diese gewaltigen Urgeister treten nunmehr als *tierhafte* Gefahren auf. Sie bedrohen unter anderem das mittelalterliche Christentum und später ebenso den Humanismus als ethischen Teil der Frühmoderne. Heilige christliche Ritter konnten das Drachenwesen besiegen. Verinnerlicht handelt es sich um den freudschen Es-Trieb. Das Naturrecht konnte den neuen aktiven Menschen helfen, ein solches Wesen mit dem Gesellschaftsvertrag analog zu erschaffen und zu zähmen.²⁰⁸

- 387 (4) Auch die Philosophie scheint diese drei Arten von Ansätzen, wenngleich auf ihre Weise, widerzuspiegeln. So erklärt *Jaspers*, den für die Rechtsphilosophie Arthur Kaufmann²⁰⁹ aufgreift, dass es drei Haupt-Ursprünge der Philosophie gebe: das – wie anzufügen ist, kindlich-naive – *Staunen*, den kritischen negativen *Zweifel*, der den hoch mobilen Heranwachsenden (etwa den Studenten) auszeichnet, und die *Erschütterung*, die zumindest auch die Demut vieler älterer Weiser und ihre Suche nach einer zivilreligiösen Synthese kennzeichnet. Dementsprechend existierten jedenfalls drei Grunddisziplinen der Philosophie: die *Ontologie*, die *Erkenntnistheorie* und die *Existenzphilosophie*. Mit Kaufmann ist anzufügen: „Jeder dieser Disziplinen entspricht eine ganz besondere Haltung, eine ganz spezifische Einstellung zur Welt. Und jede hat ihre Epochen.“ So gilt etwa das Naturrecht als naiver ontologischer Ansatz.

Im Einzelnen ist für die Gegenwart vermutlich etwas nachzusteuern. Denn auch diese Art der Dreifaltigkeit ist, zumindest soweit sie auf die Existenztheorie hinweist, von der Nachkriegszeit des zweiten Weltkrieges und seinen Erschütterungen geprägt. Ferner entspringt sie vermutlich der europäisch-kontinentalen Philosophie. An die Stelle der Existenzphilosophie ist heute eher die gleichfalls vom Chaos des Seins her denkende wertblinde soziobiologische Systemtheorie zu setzen. Auch fehlt die positive Welt des alltäglichen und angloamerikanischen Pragmatismus. Jener ist, angereichert durch die kontinentaleuropäi-

²⁰⁸ Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff., 522 („... vereinen sich in der Symbolik des Leviathan, des Drachen bzw. in der nordischen Mythologie, der Midgardschlangen, sowohl heilende als auch zerstörerische Kräfte.“).

²⁰⁹ Jaspers, Einführung, 1953, 16 ff.; Kaufmann, A., Einführung, 2004, 11

sche Sicht der Synthese und der Ethnologie, vielleicht in der Mitte im Dreieck zwischen der naturrechtlich anmutenden Naivität, der rationalen Kritik der Bildungsjugend und der Idee der chaotischen Erschütterung von allen sinnhaften Grundfesten anzusiedeln. Der derart gemeinte, bereits ebenfalls ganzheitliche Pragmatismus ist in der Regel den aktiven *Eltern* eigen, die mit schlichten, aber positiven Weltmodellen ihre kleinen *Kinder* aufziehen.

(5) Schon die einfach philosophische Trennung zwischen den 388
Welten des Seins und des Sollens legt nahe, dass der Mensch passende Rezeptoren für diese beiden Welt in sich hat, sie also zumindest für sich vereinigt und zwischen ihnen vermitteln muss. Außerdem scheint es eine zumindest negativ zu definierende *Dritte Welt* zu geben, zu der aus weltlicher Sicht das (jedenfalls bislang) *Unerforschliche* gehört und die begrifflich auf der Ebene der Letztbegründungen angesiedelt ist. Viel spricht also für das Modell, dass der einzelne Mensch ein „ganzheitliches Wesen“ darstellt, das sich zumindest *emotional*, aber auch *politisch* als einen nacktes „Ich-Pendel“ begreifen könnte. Hoch vereinfacht und *biopolar* betrachtet schwingt der Erwachsene in einem Spannungsverhältnis von Sein und Sollen, und zwar in der sozio-biologischen Form von *Kindes-* und *Elternrolle*.

Insofern ist der Mensch aber vor allem als *Gattungswesen*, und sozial gewendet als Teil eines *Kollektivs* gedeutet. Als Einzelwesen betrachtet gehören zum Menschen seine *Geschwister* hinzu, und zwar sowohl in seiner emotionalen und in der politischen Kinderrolle als auch in seiner entsprechenden persönlichen und seiner sozialempathischen Elternrolle. Auf diese Weise entwickelt sich das Menschen-Modell zu einem fiktiven nackten Kern-Ich, das als soziales Kleid auch ein *Netzwerk* von „Gleichen und Nächsten“, also seinen Peers, benötigt.

Aus der Sicht des *heranwachsenden* Menschen, der sich auf die eigene Elternrolle zu bewegt, findet in der Regel eine Befreiung von der Vormundschaft als Ablösung und Auseinandersetzungen mit den Eltern und deren Normensystemen statt. Dieselbe Wechselwirkung von Befreiung und Bindung scheint auch in kulturellen *großen Traditionen* stattzufinden. Bestimmte geistig-kulturelle Gründungseltern werden vermutlich in jeder Gemeinschaft durch Worte lebendig gehalten. Als antike Sänger, die mit der Ilias und dem Nibelungenlied die geistige Seite von Zivilisa-

tionen schufen und umgekehrt von ihnen zu diesem Zwecke verehrt wurden, als Weise, wie Sokrates für die Vernunft des Dialoges, als christliche Propheten, Evangelisten und Kirchengründer der biblischen Schriften oder als Autoren des weltlichen Naturrechtsdenkens wirkten derartige verinnerlichte *Übereltern* noch heute in großen Umfange auch auf das abendländische Selbstbild ein.

- 389 (6) Aus der Sicht der Demokratie drängt das Menschenmodell des Kind-Eltern-Geschwisterwesens für den Geschwisterteil den Kampfruf der französischen Revolution nach „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ auf. Seine Verfechter greifen das Geschwisterelement offen auf. Um 1800 scheinen sie sich zunächst trotzig und romantisch als freie und gleiche Junggesellen vom allmächtigen „Vater Staat“ und der „Mutter Kirche“ abzulösen. Aber anschließend wollen die demokratischen Kräfte den alten Staat beherrschen. Gemeinsam wollen sie zumindest ihre nationale Kultur historisch aufarbeiten und neu ausprägen. In den USA gründen die Freien und Gleichen sogar einen neuen Staat, der die Religion zur Privatsache erklärt.

Auf die Ebene der Zivilisation gehoben verbleibt es in analoger Weise beim Dreiklang zwischen dem „Vater Staat“ und der „Mutter Kultur“, die die Antworten auf die letzten Fragen mit einschließt, in der nunmehr die „Geschwister“ als Gemeinschaft der „Freien, Gleichen und Nächsten“ im politischen Alltag die Vorherrschaft beanspruchen.

Hoch reduziert stehen das *Familienbild* und das *Freienmodell* einander gegenüber. Anthropologisch gewendet steht das frühe Höhlen-Zelt-Haus dem Modell vom dynamischen egoistischen und wehrhaften Jäger-Sammler gegenüber. Die relative „Statik“, die jede Nacht mit ihrem Ruhebedürfnis verlangt, kontrastiert mit der Dynamik, die jeder Tag mit sich bringt. Der Mensch pendelt zwischen dem *kollektiven* Familien-, dem Haus- und dem Ruheanspruch und den *individualistischen* Anforderungen als lebendiger einzelner Akteur.

- 390 (7) Wer nach den *Methoden zur Zähmung* der Gewalt sucht, findet auf der Grundlage des Modells vom Menschen als Kind-Eltern-Geschwister-Wesen die folgenden bekannten Ansätze:

Den einzelnen Akteur kann die Gesellschaft mit den demokratischen *Vorzügen* des Geschwistermodells, mit Freiheit, Gleichheit und Solidarität locken, etwa nach dem Modell des Gesellschaftsvertrages. *Drohen* kann mit dem Entzug von Grundrechten, wie vor allem der Ausübung der Freiheit. Die Idee des gerechten Ausgleichs, sei es als Belohnung, als Schadensersatz oder als Strafe, verbindet beide Ansätzen und bietet die Sicherheit eines Systems.

Die Gesellschaft kann aber auch auf die verinnerlichte *Elternrolle* ihrer Mitglieder einwirken. Dazu gehört auch, dass sie die kulturell-ethische Sozialisation des Menschen, etwa in der Kindheit und vor allem durch primäre und sekundäre *Bezugspersonen*, befördert.

Außerdem kann die Gesellschaft die Reflexe der Unterwerfung, etwa nach dem Modell des Milgram-Gehorsams, ausnutzen. Zudem kann sie die Gefahren des Gefängnisexperimentes von Zimbardo durch Binnenethiken der Vollstreckung von Staatsakten und deren öffentliche Supervision zu vermeiden suchen.

Ferner kann die Gesellschaft den Gedanken der Selbstverantwortung stärken, indem sie nicht nur die politische Opposition, sondern auch den höchstpersönlichen Ich-Widerstand als Ungehorsam gegenüber blinden Gehorsamspflichten, und zwar als Teil der demokratischen Geschwisterkultur, pflegt.²¹⁰

Schließlich kann die Zivilgesellschaft die Entscheiderfunktion, die ein jeder aktive Mensch ständig wahrnimmt, kultivieren. Als Akteur befindet sich der Mensch, der sich dessen bewusst ist, ohnehin schon in der Rolle eines kleinen Herrschers über die eigenen Aktionen. Als Demokrat erhält er nun auch noch die Machtposition eines (Mit-)Königs. Wenigstens steigt er zum (wählenden) Kurfürsten auf.

Die bipolare Idee vom Menschen als einem emotional-vernünftigen „Kind-Eltern-Wesen“ oder besser noch dreifaltig als einem, zudem auch noch politischen, „Kind-Eltern-

²¹⁰ So aus der Sicht der politischen Philosophie Kleger, Ungehorsam, 1993, 457 ff. (Zum „neuen Ungehorsam“ als „politische Verpflichtung einer lernfähigen Demokratie“)

Geschwister-Wesen“ erweist also eine beachtliche Deutungskraft. Sie zeigt auch die Wege zum Grundmodell zur friedlichen Zivilisierung des Menschen auf. Diese drei Rollen gilt es zu nutzen. Aber ebenso ist auch ihre *Negation* zu beachten, das Modell des Freien.

4. Kapitel: Friedliche Zivilisation als utopische Zivil-Religion.

I. Westliche Zivilisation als Friedensreligion der Personen

1. Alternative des Chaos

Nach allem dient die Dreifaltigkeit von Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit vor allem der gegenwärtigen Kultur der „friedlichen Zivilisation“²¹¹.

Die Eindämmung und die Verrechtlichung der existenten Gewalt prägen den Staat als Rechtsstaat, und er bildet die *sozialreale Alternative* zum Kleinkrieg der War-Lords und zum Großkrieg der organisierten Staatsvölker.

Die ideale Alternative zur freundlichen Utopie der „friedlichen menschlichen Zivilisation“ stellt die schwarze Utopie der Unterwerfung des Menschen unter ein höchstes göttliches oder auch natürliches *Schicksal* dar, also der religiöse oder der natürliche Fatalismus.

²¹¹ Zivilisation im engeren Sinne zielt auf die ethischen Sichtweisen. So betont etwa *Senghaas* in seiner Zivilisationstheorie, die „konstruktive Konfliktbearbeitung“. Insofern setzt er eine idealistische Tradition fort, die auch bei *Platon* zu finden ist. *Senghaas* fächert die Elemente seines Zivilisationsmodells feinsinnig auf und schneidet sie zugleich als ein „zivilisatorisches Sechseck“ auf den Staat zu. Damit wechselt er endgültig von der Zivilisation als einer Form zu einem allerdings wichtigen konkreten Inhalt. In jeweils wechselseitiger Beziehung und im Uhrzeigersinn gelesen, bestünden die sechs Elemente in: (1) Gewaltmonopol, (2) Interdependenzen und Affektkontrolle, (3) Sozialgerechtigkeit, (4) Konfliktkultur, (5) Demokratische Partizipation und (6) Rechtsstaatlichkeit. Aus Sicht der politischen und interkulturellen Konfliktforschung *Senghaas*, *Frieden*, 2004, 124 ff. Zudem: *Senghaas*, *Kultur*, 2005, 666 ff., 674, dort betont er auch, Zivilisation entspringe keinem „Kulturgen“ der Menschen, sondern ergäben sich aus „weltgeschichtlich betrachtet, das zufällige, konstellationsbedingte Resultat politischer Konfliktlagen „als Zivilisation wider Willen“, 674.

- 394 Am Ende verlangen also nur das System und die Utopie der friedlichen Zivilisation nach Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit. Zu deren Aufbau und Selbsterhalt verlangt es im Grundansatz immer auch nach dem eigenverantwortlichen Selbstverzicht, also das *Opfer an Freiheit* auf dem Altar der jeweiligen *heiligen Zivilisation*.
- 395 Dazu aber setzen Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit im beschriebenen juristischen Sinne dann auch immer die Ideen des Freien und auch seine soziale Fähigkeit zur *bürgerlich-humanistischen Zivilität* nicht nur voraus, sie verlangen auch die ständigen *Glaubensbekenntnisse* zu diesen weltlichen Höchstwerten.
- 396 Die Menschen leben also in der breiten Mittelwelt zwischen Kooperation und Mitleid mit dem Nächsten und Aggressionen und Unterwerfung.

2. Bekenntnischarakter

- 397 Dazu aber setzen Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit im beschriebenen juristischen Sinne dann auch immer die Ideen des Freien und auch seine soziale Fähigkeit zur *bürgerlich-humanistischen Zivilität* nicht nur voraus, sie verlangen auch die ständigen *Glaubensbekenntnisse* zu diesen weltlichen Höchstwerten.
- 398 Als westlichen Teil dieses Ritus der Zivilität dienen dann auch die Gerichtsverfahren und mit ihnen auch das Bußübel der Strafe, die in einer Demokratie immer auch ein *Selbstopfer* darstellt.
- 399 Damit regiert am Ende die westliche „Zivilreligion des anthropozentrischen Humanismus“ als utopische Leitidee „die Versöhnung, die Strafe und die Gerechtigkeit“, und zwar vermutlich ebenso wie *andere Religionen* und deren heilige *Sozialordnungen* vor ihr.

3. Zivilreligion als Verinnerlichung der Rückbindung

Wie oben schon festgestellt, meint jeder Glaube eine Art von *Rückbindung* im Wortsinne von „religere“ (Religion). Zwar ist herkömmlicher Weise die Rückbinden nach außen gemeint, an einer Gott oder auch eine höchste Idee im Sinne eines heiligen Weltgeistes. Aber im demokratischen Humanismus bindet sich der Demokrat nach *innen* zurück²¹². 400

„Zivilreligion“ meint aber vor allem und aus der *säkularen* Eigenschaft eine selbstkritische Bewertung als eine Art von, wenn gleich soweit möglich tolerantem und ergebnisoffenem Fundamentalismus. Er tritt in allen wirklich existentiellen Konflikten auf und steckt in dem vagen Wort vom „demokratischen Humanismus“ und seinem Staat. Es handelt sich somit um eine an sich verpönte Form einer heimlichen Staatsreligion, allerdings als Religion der Zivilgesellschaft, die den Staat in der Form als wirkliche Bürger-Demokratie beherrscht und ständig Glaubensbekenntnisse verlangt. 401

Auch die Vernunft und Rationalität besitzen zwar in der westlichen Demokratie den absoluten Rang oder wenigstens die Struktur einer Zivilreligion. Aber bei ihrer Art des Humanismus greift die Idee des Milgram-Gehorsams jedenfalls nicht stets in gleicher Weise. Der Vernunftglaube wirkt sich dann anders aus, wenn er eine liberalere oder auch eine „protestantische“ Ausrichtung erhält. Die Vernunft muss dazu im Sinne der Menschenwürde und der Demokratie mit der *Autonomie* des *Einzelnen* verknüpft und also nicht als höchste Idee gepriesen und mit wissenschaftlichen Priestern, wie den Versuchsleitern, verbunden werden. Dann verfügt der Humanismus als Rationalismus erstens über den Ansatz zur rationalen Selbstkritik und verlangt zweitens den hohen Preis der Selbstverantwortung. Drittens erzwingen sie immerhin auch 402

²¹² Zu: Elias' Grundthese der Zivilisationstheorie vom „Fremdzwang zum Selbstzwang“ siehe: Münch, R., *Dynamik*, 1998, 365 ff., 370 (zu seinen Nachfolgern), sowie zur Einordnung als „positive Konflikttheorie der Selbstbeherrschung“: 371 f. Zur „Selbsttranszendierung des Individuums“ als Bruch mit der „ewigen rituellen Wiederholung der Tradition“ und demnach der Verweis auf ein „Anderes außerhalb des eigenen Selbst“: Ladeur, *Staat*, 2006, 55.

noch damit eine Art des *Selbstgehorsams* gegenüber der eigenen Identität.

- 403 Schließlich reicht es zwar immer auch, im ethischen Sinne der universellen „golden Regel“ zu verfahren.
- 404 Der Handelnde sollte dazu wie ein Richter Abstand gewinnen und sich nicht nur in die Rollen des hoch verdächtigen und zudem renitenten *Beschuldigten* begeben, sondern sich auch in die Lage von dessen *unschuldigen Nächsten* versetzen. Auf diese Weise vermag er dann auch tatsächlich das Gefühl der mitmenschlichen Empathie aufzubauen.
- 405 Es hilft zwar auch, vorsorglich die Grundhaltung eines eigenen liberalen und „blinden *Stolzes*“ zu entwickeln, sich als Demokrat zu fühlen und sich zumindest dann nicht ungeprüft angeblich höheren Ideen zu unterwerfen, wenn der persönliche Einsatz von „heiliger Gewalt“ gefordert wird.
- 406 Aber es bleibt der vermutlich natürliche und nützliche Gegentrieb zur blinden „Solidarität“.

4. Fiktion des Gläubigen als Freien

- 407 Eine weitere Glaubenslehre im Rahmen dieser politischen Ersatz-Religion des demokratischen Humanismus besteht in der Fiktion der *Willensfreiheit* des Menschen. Alle großen Religionen assoziieren den Geist des Gläubigen, und mit seinem Glauben heiligt er immer auch sich selbst, denn er nimmt an einem allgemeinen Übergeist seinen Anteil.
- 408 Für den würdigen Menschen und auch für seinen demokratischen Menschenrechtsstaat ist aus demselben Grund die Fiktion der eigenen Willensfreiheit von Nöten.
- 409 Sie bildet die notwendige Voraussetzung für die Ideen der Freiheit und der Autonomie sowie damit auch der Demokratie und der Menschenrechte. Im Kern begründet sie die Fähigkeit zur Selbstbeherrschung. Ohne die Willensfreiheit wäre der Mensch als reines Naturwesen und als „Tier“ zu begreifen. Die Willensfreiheit aber, und das stellt die vorherrschende Ansicht in der

Philosophie dar ist weder zu beweisen, noch ist der Nachweis des Determinismus bislang, und trotz der Erkenntnis der neueren Gehirnforschung, endgültig gelungen. Bis zum Beweis des Gegenteils kann der Mensch also von den Vorzügen der unterstellten Willensfreiheit, also der Autonomie, der Menschenwürde und den Menschenrechten profitieren²¹³, auch wenn derselbe Mensch

²¹³ Das Pendel der Meinungen schlägt derzeit wieder zur Gegenlehre des Determinismus. Im Kern ist dieser Ansatz allen empirischen Wissenschaften eigen und bildet damit eine wichtige Gegenwelt zu den westlichen Vernunftlehre und den westlichen Rechtslehre. Denn aus der der Sicht der Hirnforschung und ihrer Neurophilosophie scheinen empirische Untersuchungen zu ergeben, dass der Mensch sich zunächst impulshaft und unbewusst entscheidet. Er hinke dann gleichsam mit der als frei empfundenen und als bewusst erlebte Entscheidung nach: Roth, Gehirn, 1996, 9 ff., aber auch 172: „Die subjektive Gewissheit, dass ich in meinen Entscheidungen frei bin, bedenkt nicht, dass dies auch tatsächlich der Fall ist“. Mechanistisch gewendet „Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen“ erklärt Singer, Verschaltungen, 2004, 30 ff., 57 ff. Es handele sich insofern nur um eine „natürliche Selbstorganisation“.

Aber auch dann bleibt innerhalb dieses Denkens die Frage zu beantworten, ob der Mensch nicht (1) viele Vorabwägungen schon zuvor unbewusst verinnerlicht und erprobt hat, so dass diese fertigen Trampelpfade ihm auch als moralische Grundentscheidungen schon zur Verfügung stehen. (2) Der Menschen verfügt offenbar auch über die Möglichkeit, „nachzudenken“, und seine impulshaften Entscheidungen dann später noch einmal zu korrigieren. (3) Er kann auch andere Menschen befragen und mit ihnen in Verhandlungen über die richtigen Entscheidungen eintreten. Auch diese drei Vorgänge als unbewusste Selbstorganisation zu begreifen, bereitet zumindest dem westlichen Menschen erhebliche Mühe. Selbst, (4) dass sich der wissenschaftliche Beobachter dann ebenfalls als impuls gesteuert begreift und seine Deutung als blind versteht, greift eine alte Einwendung gegen den Determinismus auf. Empirisch nachzuweisen ist allerdings wenn überhaupt vermutlich immer nur der Determinismus, aber nicht der Indeterminismus. Denn dazu müsste der Mensch sein eigener „Übermensch“ darstellen. Politisch aber gäbe es eben ohne die Unterstellung der selbst nicht nachweisbaren Willensfreiheit keine absoluten Menschenrechte und keine Demokratie.

Noch einfacher hat es der Grundansatz des philosophischen Konstruktivismus, der eine Ausprägung der universellen Systemtheorie darstellt, nach dem zugespitzt alles auf zielblinder biologischer Selbstorganisation beruht. Abgeschwächt erweist sich danach aber zumindest die soziale Welt des Menschen nur als vom Menschen nach seinen politischen Bedürfnissen und mit seinen begrenzten Vollstellungen konstruiert. Zumindest findet offenbar immer auch

dann dafür den Preis der Haftung bis hin zur Schuldstrafe tragen muss.

- 410 Aber auch wenn sich ein westlicher Mensch etwa wegen dieser Haftung oder konkret wegen der Schuldstrafe weigern würde und weigern dürfte, die Vorzüge der Autonomie anzunehmen, wäre er damit nicht frei gestellt. Ihm drohen vielmehr die zwei weit schlechteren Alternativen, entweder wie ein *wildes Tier behandelt* oder aber als *gefährlicher Staatsfeind* begriffen zu werden. Die Folge der Gefangenschaft wäre dieselbe, nur die Ethik ihrer Durchführung wäre eine andere.²¹⁴ Grundsätzlich verfügt vermutlich jeder Staatssystem über alle drei Modelle. So hat es auch im Absolutismus für den Adel schon immer die Sonderregelung der Festungs- und der Klosterhaft gegeben. Die antike Stadt Athen kannte das Scherbengericht. Auch verfügt etwa das deutsche Strafrecht neben dem vorherrschenden Schuldstrafrecht über die „Maßregeln der Besserung und Sicherung“, die eine zusätzliche langjährige Sicherungsverwahrung mit einschließt.
- 411 Aus der Fernsicht einer Kulturlehre kann man die Fiktion der Willensfreiheit, wie der rollenhaften Personalität, immerhin auch darauf stützen, dass das gemeinsame westliche Denken durch die Grobstrukturen der westlichen Sprachen vorbestimmt ist. Die westlichen Grammatiken kennen alle das Aktiv und das Passiv, als das Handeln und das Leiden von Personen, und sie trennen auch verschiedene Personen, und zwar das egoistische „Ich“, das intersubjektive „Du“ und die neutralen „Er, Sie, Es“. Dieselbe Personenreihe kennen die Sprachen auch im Plural, es gibt sie als kollektiv handelndes und auch leidendes „Wir“, als ein „Ihr“ und als ein „Sie“. Wer handelt muss dann auch über ein gemeinsames Wollen verfügen, und wer leidet, auch über eine gemeinsames Gefühl.

eine kulturelle „Überdetermination der Realität“ mithilfe von bestimmten vorherrschenden Weltanschauungen und Religionen statt.

²¹⁴ Aus politologischer Sicht zum „Freund-Feind-Recht“ i.S.v. *Jakobs*, mit der Idee eines „Doppelstaates“: Ooyen, *Sicherheit*, 2007, 13 ff.; schon für den deutschen NS-Staat habe Fraenkel, *Doppelstaat*, 1999, 33 ff., sowie Fraenkel, *Reich*, 1999, 509 ff. („Der politische Staat und der technische Staatsapparat leben nicht nur nach zweierlei Recht, sondern auch nach zweierlei Rechtsprinzipien.“).

Auch Gott wird in der Regel als eine Person, in einer Dreifaltigkeit von Vater, Sohn und heiligem Geist, gedacht. Die väterliche Seite tritt im alten Testament hoch emotional und mit Zorn auf. Lediglich die Seite des heiligen Geistes erscheint für sich betrachtet entpersonalisiert. Sie stellt einer Art von gemeinsamem Übergeist, als „Atem“, dar. Der heilige Geist hebt die Subjekt-Objekt-Trennung von Gott und Schöpfung auf und verbindet die Gottesperson mit der erschaffenen Welt, die er durchdringt. Als vorherrschende Denkform des lebenden ganzheitlichen „Wir“ führt ein zum heiligen Geist hin entpersonalisierter Gott dann vermutlich auf das animistische Grundmodell des Weltgeistes zurück. 412

Zumindest die Unterstellungen und die Dogmen der neuen säkularen westlichen Zivilreligionen beruhen also auch auf den uralten geistigen-kulturellen Vorprägungen der Person in der westlichen Sprache. Dass schließlich alle Lebewesen handeln, um Stoffwechsel zu betreiben, um sich fortzupflanzen, und dass sie unter anderen Lebewesen und unter der Umwelt leiden, erscheint überdies auch aus biologischer Sicht einleuchtend. 413

Die Hilfslösung besteht also für den Menschen darin, über die gekoppelte Besonderheit von Sprache und Schrift, eine hohe Arbeitsteilung und tradierbare Technik begründen zu können. Sie schafft und bewahrt er für sich selbst. Zeitgleich mit der Verbreitung der humanen Schusswaffen, die den Blitzen des Himmelgottes gleichen, hat Europa große künstliche Staatsgebilde entwickelt, in denen Menschen herrschten. Die Fürsten, denen die Demokraten folgten, vereinnahmten die Religion als Privatsache der Herrscher. Zugleich schickten sich die Europäer mit ihrer Technik nicht nur die neuen Welten zu entdecken, sondern auch sie zu erobern. Sie traten also als selbstbewusste und absolute Herrenmenschen auf. 414

Ohne die Willensfreiheit, die auch erst den demokratischen Humanismus erlaubt, könnte der Mensch das Menschenrecht nicht absolut setzen. Sie stünden andernfalls immer unter dem Vorbehalt göttlicher und sonstiger religiöser und weltanschaulicher Auf- und Vorgaben, denen der Mensch und sein Staat sich dann zu unterwerfen hätten. Damit entzieht sich die Demokratie auch der Macht der irdischen Stellvertreter und Deuter dieser Ideen. Aus der Sicht des Christentums bedeutet diese Verinnerlichung die heimliche römisch-urchristliche Selbstverantwortung vor dem eigenen Gott, die dann im Spätmittelalter politisch in die protes- 415

tantische Verinnerlichung wiederkehrte und dann die katholische Gegenreformation mit ausgelöst hat. Im Kern handelt es sich um dieselben Grundsätze, wie etwa im Hochmittelalter die göttliche Vernunft, die Göttliche Gerechtigkeit und Ordnung und die göttliche Nächstenliebe als Toleranz, sowie die Idee des Bundes eines Volkes der Gläubigen und der Bekennenden. Die Grundideen und Grundstrukturen erweisen sich zumindest für die westliche Kultur als geschichtsübergreifend. Mutmaßlich sind sie sogar von allgemeinmenschlicher Art.

- 416 Sie scheinen aus evolutionsbiologischer Sicht als *eine Alternative* im Menschen angelegt zu sein. Die Subjektivität zunächst einmal grundsätzlich, dann denjenigen Abglanz einer höchsten Subjektivität eines Gottes und dann befreit von Gottesbilde sich selbst, jedenfalls einem Rahmen seiner eigenen Vernunft, als autonom zu verehren und zugleich auch zu verpflichten, bildet eine einheitliche Ableitungskette. Sie bedeutet am Ende dann auch bedeutet, diese Seite der Natur des Menschen für heilig zu erklären und auf sie die Menschenrechte und die Herrschaftsidee der Demokratie aufzubauen.²¹⁵
- 417 Vereinfacht besitzen also auch die Vernunft oder die Rationalität also insofern einen gottgleichen Rang, weil und sofern sie sie als *Letztbegründungen* fungieren.

²¹⁵ Zur Frage der neuronalen Determiniertheit aus der Sicht der Idee der Willensfreiheit, die jede Lehre von der Weisheit an sich schon begrifflich voraussetzt, denn die Weisheit braucht Weisen, siehe zusammenfassend: Beckermann, Determiniertheit, 2006, 289 ff., 292 ff., und zwar existiert (1) die reine Lehre Bestimmung des „Ichs“ aus der Sicht einer scharfen Unvereinbarkeitslehre, danach ist die Handlung ein Sein, das vom Ich verursacht und nicht naturgesetzlich definiert ist. (2) Daneben steht das Vereinbarkeitsmodell über den Willen: Freiheit sei „eine Macht zu handeln je nach der Entschließung des Willens“. Ähnlich auch: Bieri, Handwerk, 2001, 80, der zugleich das praktische Denken und Beurteilen betont: „Die Freiheit des Willens liegt darin, dass er auf ganz bestimmte Weise bedingt ist: durch unser Denken und Beurteilen“.

II. Idee der „Mittelwelt“ des Menschen

1. Zweipoliges Begründen

Nachfolgend ist zu versuchen, mit dem Wort von der „Mittelwelt“ den „sozialrealen Ort“ zu beschreiben, den der westliche Mensch im Übrigen als seine eigene und weitgehend selbst geschaffene *sozialreale* Zivilisation begreifen könnte. 418

Mit *Aristoteles* beruht diese Sicht methodisch auf dem einfachen zweipoligen Modell. Die beiden gegenläufigen Ideale verfügen über relativ klare, theoretische und damit auch abstrakte Eigenschaften. Die Mitte selbst entzieht sich aber der Beschreibbarkeit. Sie besitzt deshalb auch keinen rechten Namen. Denn: „*Die Extreme scheinen einander gegenüber zu stehen, weil die Mitte keinen Namen hat.*“²¹⁶ 419

Aus der Sicht eines Ordnungskreuzes, auf das etwa *Brugger*²¹⁷ 420 seine normative Weltsicht aufbaut, ergibt sich folgendes: *Horizontal* gelesenen agieren Menschen in der *engen Grauzone* zwischen *Kooperation* und *Gewalt* im Alltag sowie als aktive Gemeinschaften zwischen *Frieden* und *Krieg*. *Vertikal* geordnet pendeln sie zwischen egoistischer Aggression und gehorsamer Unterwerfung. Der Alltag kennt zudem viele *asymmetrische* Vor- und Zwischenstufen, wie die Werbung um Zustimmung oder ihre Erpressung über Notlagen, beziehungsweise als die lebenslange Sozialisierung durch eine Gemeinschaftskultur und den autonomen Freiraum für den Ausbau einer Privatkultur in der Form der eigenen menschlichen Identität. Die Grundstrukturen dieser Vielfalt beschreibt der Mensch, der selbst unter anderem über zwei Augen, zwei Hände und Beine und auch über zwei Gehirnhälften verfügt und der ferner einem biologischen Elternpaar entspringt, gern mit dialogischen Grundmodellen.

Dieser hoch vereinfachte Gedanke der Bipolarität ist alt. 421

²¹⁶ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Dirlmeier), 1999, 11266 Dazu auch am Schluss seiner an Heidegger ausgerichteten Zivilisationsphilosophie: Berger, *Philosophie*, 2006, 213.

²¹⁷ Unter anderem: Brugger, *Kreuz*, JuS 1996, 674 ff., 680.

- Die *Erdenwelt* des Menschen existiert als Mittelwelt zwischen der Überwelt und der Unterwelt, etwa als „Himmel und Hölle“²¹⁸,

²¹⁸ Zur christlichen Trennung von Himmel und Hölle (Gut und Böse) sowie den dazu gehörigen Sündenfall-Mythos siehe aus einer zuspitzenden *psychoanalytischen* Sicht: Christian, Liebe, 2002, 491 ff., 491. Seine Leitthese lautet, es handelt sich um das „paranoid-schizoide Paradies-Mythos der patriarchalen Zivilisation“, und zwar über die „Tabuierung der (Selbst-) Erkenntnis von Gut und Böse sowie der sexuellen Liebe zwischen Adam und Eva als Ursünde des Menschengeschlechts“ („... gegen die die Psychoanalyse bis heute einen existentiellen Kampf führen muss“). Zudem 509: (Der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse bilde ein „aus dem Schamanismus stammendes Symbol für die tiefe Selbsterfahrung des Initianden zwischen Hölle und Himmel, das zu seiner inneren Reinigung von traumatischen Erfahrungen diene, die über den symbolischen Tod zu einer Neu- oder Wiedergeburt führten, sodass er damit auch auf einen neuen Lebensabschnitt... vorbereitet wurde“). (In dieser Mittelwelt lebt auch nach diesem Ansatz der Mensch. Die Vertreibung bedeutet also auch die Aufgabe des Schamanismus und seiner Naturnähe und seiner (auch mütterlich denkbaren) Ganzheitslehre. *Christian* führt einsichtig aus: Dieser Vorgang sei wahrscheinlich durch die zunehmende Traumatisierung infolge der seit ca. 6000 Jahren andauernden systematischen Kriege der patriarchalen Kriegerzivilisationen zu erklären“. Er fügt zudem schlüssig an: „Einerseits konnten die Kriegerzivilisationen keine Krieger brauchen, die fähig waren zu lieben und über eine eigene starke Persönlichkeit mit der Fähigkeit zur Erkenntnis von Gut und Böse verfügten. Andererseits führen die schweren Traumatisierungen zu einer paranoid-schizoiden Abwehr, zu der auch die generelle Ablehnung jeglicher Innenschau geschweige denn die Aufarbeitung der eigenen Traumatisierung gehören.“). „Traumatisierte Krieger“ produzieren also „traumatisierte Krieger“ und jeweils entsprechende Zivilisationen. Das eigentliche Problem dürfte aber in der Überbevölkerung beziehungsweise in der Möglichkeit durch Ackerbau und Viehzucht Vorräte zu schaffen. Dieser Innendruck hebt das „natürliche Gleichgewicht“ der Nomaden mit ihrer Umwelt auf. Insofern bestand keine Wahl zwischen der Art von Kulturen, sondern Kain erschlug als erster den Abel. Deshalb geht es darum, den Überdruck durch das Gewaltpotential einerseits zu „verfremden“ und anders möglichst breit etwa in Form der Dauerkarte auf alle (Erwachsenen) zu verteilen. In einer immer komplexer werdenden Welt (der zunehmenden Verdichtung von Bevölkerungen) ist im Zweifel also pragmatisch zu versuchen, im Sinne der Postmoderne das „nomadische“ Denken in Traumwelten mit dem patriarchalischen Ansatz der Kriegerzivilisation zu verbinden. Der erste Schritt besteht in der Verinnerlichung des personalen Got-

- die fernöstliche Verwobenheit von *Ying* und *Yang* verdichtet diese auch biologisch begründbare Polarität für den Alltag²¹⁹,
- die buddhistische Lehre von der Existenz trennt etwa zwischen natürlicher Lust und der asketischen Selbstbeherrschung,
- die philosophische Aufklärung kennt die Aufspaltung von *Subjekt* und *Objekt*. Auch die verwandte Unterscheidung von *Seins-* und *Sollenswelten* oder die Aufspaltung in *Natur* und *Kultur* einschließlich ihrer jeweiligen Wissenschaften, beruhen auf einem solchen bipolaren Denken.

Auch auf der sozialrealen politisch-rechtlichen Ebene ist dieselbe Zweiteilung zu finden: 422

Nach außen findet in vielen Kulturen die alte *Freund-Feind* Trennung statt. Feind heißt vereinfacht, entmenschlichtes Objekt eines Angriffs (Aktion) oder auch eines Gegenangriffs (Reaktion) zu sein. Feinde besitzen keine Rechte (mehr). Der Freund ist der Nächste, als ein Verwandter oder Verschwägerter im empathisch-familiären Sinne. 423

Erkennbar können aber diese Rollen von Freund und Feind ausgetauscht werden. Nach diesem Modell verfügt der Mensch deshalb aus dem Blick eines politischen Subjektes über das Potential für beide Rollen. Umgekehrt besitzt der derart Bedachte auch die Grundfähigkeit eines Subjekts, in dem auch er sein Gegenüber, etwa Nachbarn oder Fremde, als Freunde und Feinde einordnen und behandeln kann. Die Freund-Feind-Aufspaltung bedient vermutlich vor allem überschaubare kriegerisch-autarke Lebensgemeinschaften, und zwar erkennbar insbesondere für ihre hochmobilen und hochaggressiven *männlichen Jungerwachsenen*, die noch auf der Suche nach ihrem „Clan“ sind. Diesem ih- 424

tesbildes im Menschenbild, der zweite in der systemischen Utopie eines zu suchenden Ausgleiches mit der natürlichen Umwelt.

²¹⁹ Aus der Sicht des Vergleichs von westlichen und asiatischen Kulturen: Madl, Abrahamic, 2006, 103 ff., 115 („an explicit dualism, that expresses one implicit unit, such as good and bad, hot and cold, happiness and sadness, health and sickness, truth and falsity or life and death“). Danach steht der Mensch zwischen Himmel (Yang) und Erde (Yin). Am Ende steht nach Madl, Abrahamic, 2006, 103 ff., 123: „a holistic understanding by introducing Trans-disciplinary“.

nen leicht fallenden Rollenwechsel zwischen Freund- und Feindsein²²⁰ liegt letztlich die Binarität von Dazugehören oder Nicht-Dazugehören zugrunde. Ethnische Gruppen werden deshalb diesen Ansatz bekämpfen und von früh an einen eigenen Stammestotem heiligen, also *gesonderte* Volks- und Stammesreligionen pflegen, und die jungen Menschen mit Initiationsriten auf sich zu prägen suchen. Aber den einfachen Grundgedanken des möglichen Wechsels von Freund zu Feind und auch gekehrt behalten sie bei. Sie können ihn nur mit einem universalistischen Modell, wie der Würde und der Rechtsstellung aller Menschen, oder noch umfassender: der Beseeltheit und Personalität aller Natur, überformen.

- 425 Diese Aufteilung hat der christliche Gedanke der universellen Nächstenliebe, die sich auf alle Menschen bezieht, zwar zu überwinden versucht. Dafür arbeitet das Christentum aber parallel mit dem Gedanken des Ketzers. Säkular gewendet besitzen deshalb alle Menschen die höchsten Menschenrechte. Aber auch insofern droht das Ketzermodell. Denn diese Menschenrechte müssen zuvor alle Völker und Menschen auch als absolut geltende Dogmen, etwa als angeborene Naturrechte, anerkennen. Nur bei der politischen Umsetzung gilt noch das Gegenprinzip der Toleranz.
- 426 Nach *innen* gerichtet arbeiten die westlichen Demokratien gern mit der Paarung von Freiheit des einzelnen Bürgers und Not der Allgemeinheit. Der Gedanke der bürgerlichen Freiheit erlaubt den Austauschvertrag und die Gründungen von privaten Unternehmen. Auch der Ansatz des demokratische Staaten begründenden Gesellschaftsvertrages beruht auf ihm. Die Not hingegen führt zum Argument der *Notwendigkeit* einer Freiheits- und Lebensbeschränkung und führt in der Regel zur Unterwerfungspflicht unter die Idee der *Solidarität*. Nationale Ehre und Patriotismus etwa verlangen notfalls auch Menschenopfer.
- 427 Zudem ist kurz auf das Kernmodell des *Strafens* zurückzublicken: So lässt sich etwa das rein liberale Strafen als ein einfaches *Feindstrafrecht* deuten. Gewalttäter werden zu Out-laws erklärt.

²²⁰ Siehe auch aus Sicht der Psychoanalyse: Benz, Gewalt, 2002, 573 ff., 590 zum „Umschlagen von Freundschaft in Feindschaftsverhältnisse, ... in vielen Gewaltszenen Jugendlicher“.

Sie werden verobjektiviert, und nicht nur wie Sachen, sondern wie wilde Tiere behandelt, eingesperrt, ausgesperrt oder getötet.

Straftäter können aber aus der Freund-Feind-Sicht „freiwillig“ 428 den Weg der Versöhnung gehen und ihre Kooperation anbieten. Dafür müssen sie, für die Zukunft betrachtet vorleisten. Für die Vergangenheit bedeutet diese Leistung eine zumindest symbolische Kompensation. Das Geständnis, die tätige Reue und gute Führung im Vollzug führen zur Vollzuglockerung und der bedingten Entlassung. Andernfalls ihnen droht ihnen zwar aus ihrer Sicht beim Mord der lebenslange Strafvollzug. Insofern handeln sie noch freiwillig, verfügen aber über die Alternative der Verweigerung der Resozialisierung und des Lebens in Subkultur. Aus dem Blickwinkel der strafenden Gesellschaft besteht nunmehr die *Notlage* der gesteigerten und fortdauernden Wiederholungsgefahr.

Noch weiter und auf das konkrete Beispiele der deutschen 429 Rechtskultur zurückgeführt meint dieser Ansatz: Die staatliche Gesellschaft wird also bei einem Mord, den sie, wie in Deutschland, grundsätzlich mit lebenslanger Freiheitsstrafe sanktioniert hat, erklären, mangels günstiger Prognose sei ihr die bedingte Entlassung aufgrund eine objektiven Gefahrenlage unmöglich; §§ 211, 57 a StGB. Sonstige hartnäckige Straftäter bedroht das deutsche Rechtssystem am Ende mit der rein vorbeugenden *Sicherungsverwahrung*, und zwar weil die Betroffenen die Gesellschaft in die *Notlage* gebracht haben, die Anderen vor ihnen mit diesem letzten Mittel schützen zu müssen, §§ 66 ff. StGB. Ebenso sind gefährliche Geisteskranke zwar nicht zu bestrafen, aber in eine geschlossene Heilanstalt zu verbringen, § 63 StGB. Das Strafrecht pendelt also zwischen (1) dem strafweisen Ausgleich oder der Vergeltung mit dem Übel, das der Täter sich als Herr seiner Tat, also als Subjekt/Person/Akteur, durch diese seine Übertat *verdient* hat, und (2) der kriegsnahen Antwort auf eine objektive Gefahrenlage, deren Quelle ein potentieller menschlicher Aggressor ist. Er ist noch nicht einmal ein Feind im alten Sinne, sondern zunächst einmal nur ein Gefährder. Der zivilisierte Zwischenweg besteht aus deutscher Sicht darin, dass der Strafgefangene und auch der Sicherungsverwahrte weiter als *Rechtssubjekt* auftreten kann und die *Aussicht* auf Entlassung fortbesteht. So kann der Untergebrachte selbst oder mit Hilfe von Anwälten oder Betreuern über die Gefährlichkeitsprognose mit verhandeln. Au-

ßerdem darf der Gefangene im Vollzug nicht menschenunwürdig behandelt, also vor allem nicht erniedrigt und gequält werden.

2. Zum westlichen Zwei-Welten-Ansatz

- 430 Ein für das praktische Leben an sich unerträglich erscheinendes „Zwei-Welten-Modell“ bildet also auch die Grundlage der westlichen Philosophie. Sie trennt zumindest *vorherrschend* zwischen der Welt des *Sollens* und der Welt des *Seins*. Die Menschen aber leben in und mit beiden Welten. Ihre *pragmatische Zweispurigkeit* bildet deshalb vereinfacht die Mittelwelt zwischen der autonomen Freiheit und der sozialen und der biologischen Notwendigkeit. Eng verwandt ist die Trennung zwischen edlen guten oder gottgefälligen Taten und dem bösen Verhalten, das niederen tierischen Antrieben folgt oder teuflischen Versuchungen nachgibt. Im Bereich des Strafrechts bestimmen deshalb die Idee der ethischen Gerechtigkeit und der soziobiologischen Vorbeugung, als einer Emulsion wie Öl und Wasser, gemeinsamen den Strafgrund und auch den Strafumfang.
- 431 Schon die Welt des *Sollens* beinhaltet dabei einen gesamten Kosmos. Diese Welt umfasst alle *Wertelehren*, aber auch die monistische Vorstellung wie diejenige vom absoluten *Subjekt*. Für den Menschen beschreibt sie die höchstpersönliche *Moralität*, für die menschliche Gemeinschaft die *Sozialethik*. Auch spiegelt sie eine Art wertende Vielgötterei²²¹ wider. So lässt sich etwa der *Grundrechtsteil* der Deutschen Verfassung einerseits unter dem Schirm der Unantastbarkeit der Menschenwürde sehen²²², andererseits aber auch als eine Zusammenstellung von

²²¹ Dazu, und zwar für die Wiedervereinigung der beiden Teile Deutschlands: Scholz, Grundgesetz, 1998, 11 ff.: „Eine Verfassung [...] formuliert und formiert [...] die maßgebende Werteordnung für das Gemeinwesen und sie übernimmt über den Kontext von konstitutioneller Grundordnung und Werteordnung zugleich die maßgebende Integrationsfunktion für das Staatsvolk als Ganzes. Sie erfüllt in dieser integrativen Funktion also auch und namentlich die Grundlagen von staatlicher und wertemäßiger Identität, bürgerlicher Identifikation und konstituiert sich selbst damit als prinzipiell identitätsstiftende, wie zu dieser Identitätsstiftung auch verpflichteter Institution.“

²²² Auch insofern siehe: Uhle, Verfassungsstaat, 2004, 16 ff. mit Erl. 17. Zum Verständnis des „Absoluten im Recht“ als eine „deontische Legitimation abwägungsfreier Rechtsgehalte, und zwar an Anleh-

vielen bunten Werten, die nur über eine abwägende „praktische Konkordanz“ für die Fälle eines Widerspruchs zwischen ihnen in einen „Zusammenklang“ gebracht werden können.²²³ Die praktische Konkordanz erzwingt und eröffnet im Falle der ethischen *Kollision* zwischen bestimmten Grundwerten der Bürger oder auch allgemein von „Freiheit und Sicherheit“ die notwendige *Abwägung* im konkreten Fall.²²⁴ Diese Art der *Harmoniesuche* beruht auf einem säkularen Übergeist, der vereinfacht mit dem Wort von der „normativen Systemgerechtigkeit im Verfassungsstaat“ umschrieben werden könnte.

Zur Welt des Sollens gehört insbesondere auch die Unterstellung 432 der *Willensfreiheit* und mit ihr aus rechtsethischer Sicht die Idee der *Autonomie*.

Mit einem sehr groben Begriff handelt es sich um die Welt des 433 „Geistes“. negativ ist sie definiert durch die klare Trennung von der Welt des Seins, die sie insbesondere mit dem Vorwurf vom naturalistischen Fehlschluss (*Humesches Gesetz*)²²⁵ zu verteidigen

nung an den Begriff des Absoluten („von einer Sache an sich betrachtet und also innerlich“), siehe: Duttge/Löwe, *Recht*, 2006, 351 ff., etwa 352 ff. (zur „Menschenwürde“), 379 ff. (zu „Recht und Tabu“ als Unantastbarkeit). Im Rechtsstaat regiert dann das Recht als Idee mit seinem minimaletischen Kerngehalt den Staat: Dabei entspricht der vage ethische Kern den Grundprinzipien der demokratischen Verfassung. Sie bilden die heutigen Naturrechte, die in den Leitideen die natürlichen Menschenrechte, wie der „Menschenwürde“ oder „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ ihren Niederschlag finden.

²²³ Würtenberger, *Auslegung*, 2001, 223 ff., Rn. 72.

²²⁴ Zur Idee der Abwägung und der weiteren Aufweichung des Staatsbegriffs durch die Diskurstheorie: Ladeur, *Staat*, 2006, 360 ff. Zur Abwägung und Verhältnismäßigkeit in „Gruppenstaat“, 365 ff.; zu den „kognitiven Grenzen der Abwägung“, 368 ff.

²²⁵ Zu dieser Debatte, vielfach aus dem Blickwinkel der Evolutionsbiologie, vgl. den Überblick über den Meinungsstand bei: Hudson, *Question*, 1989; mit kritischen Erwägungen dagegen: Black, *Gap*, 1989, 99 ff., Searle, *Ought*, 1989, 261 ff.; Zimmermann, *Is-Ought*, 1989, 83 ff.; vgl. auch: Hoerster, N., *Problem*, ARSP 55 (1969), 11 ff. (insbes. 15 ff.); sowie: Trapp, *Utilitarismus*, 1988, 71 ff. (vgl. insbes. 76 ff.).

Auch: Kant, *Kritik*, 1968, 375, 576, 89, 103 f., betont, der Schluss vom realen Sein auf das Sollen sei unzulässig; es bestehe ein Dua-

gen sucht: Aus dem Sein lasse sich kein Schluss auf das Sollen ziehen. Zwischen Körper und Geist gebe es keine Brücke.²²⁶

- 434 Die Gegenwelt des Seins stellt diejenige der Erfahrung (Empirie) dar. *Empirische* Wissenschaften wie die Physik und die Biologie, aber auch die gesamte Welt der Technik bestimmen sie.²²⁷ Sie beruht auf der Trennung von *Subjekt* und *Objekt* und findet sich im Recht in der Spaltung von „Herr und Sache“. Diese Sache kann dann erst nach dem Grundmodell des Eigentums „die Seinen“ und den Gegenstand seiner Willkür bilden.
- 435 Negativ ist das „Sein“ insbesondere dadurch definiert, dass es „wertfrei“ erscheint. Aus der rechtsethischen Sicht der geistigen Welt betrachtet, erscheinen alle derartigen Wesenseinheiten vor allem als *physikalische Körper*, die durch die *Naturgesetze* „fremdbestimmt“ zu sehen sind.
- 436 Auch den biologischen, den psychologischen und den sozialen Menschen regiert der evolutionäre Gedanke der bloßen Nützlichkeit und der blinden Selbstorganisation. Diese Art der Nützlichkeit beruht nicht auf einer freien Entscheidung, sondern auf einem höheren, etwa des genetischen, durch die Natur des Menschen vorgeprägten *Zwanges*. Alle Ideen, die auf die Notwendigkeit abstellen, weisen auf diesen Grundgedanken zurück. Aus dem Blickwinkel der Rechtsethik handelt es sich somit um den Gegensatz zur Autonomie, der dann in der Heteronomie besteht.

lismus zwischen dem tatsächlichen Geschehen und der Beurteilung, ob es geschehen soll.

²²⁶ Vgl.: Cramer, K., *Aporien*, 1991, 3 ff.; Thomas, *Schisma*, 73 ff., sowie: Creutzfeldt, *Modelle*, 1991, 89 ff.

²²⁷ Zum Begriff der Wissenschaft: Stölting, *Wissenschaft*, 1974, mit den Unterbegriffen: (1) Subjekt-Objekt, 19 ff., Qualität und Quantität (2) mechanisches Weltbild, 26 ff., (3) Empirismus und Induktion, 31 ff. (4) Theorie und Irrationalität, 38 ff.; (5) Wissenschaft und Technik, 51 ff. sowie (6) Wissenschaft und Produktion, 55 ff., Ferner zur sozialwissenschaftlichen Sicht die „Qualität des Erklärungsversuch“, „Vernunft und Natur“, 142 ff. sowie mit dem Satz: „Die Wissenschaftler sind notwendig liberal“ und die „Liberalität der Wissenschaft begründet sich in der Intoleranz des empirischen Materials“, 259. Daraus folgt dann auch, dass die Wissenschaft die Liberalität politisch mit entwickelt hat.

Die *empirischen* Ausrichtungen der Naturwissenschaften betrachten die Ethik dann auch folgerichtig als *Metaphysik*. 437

Auf diese idealistische Bezeichnung und auch den Gedanken der schon halbreligiösen *Transzendenz*, also der Überschreitung des Realen, aber auch auf den neutralen systemischen Ansatz der „*Offenheit*“ könnten sich vermutlich wissenschaftliche Fundamentalisten beider Welten einigen. 438

3. Irdisches Pendeln zwischen den Welten

Offenkundig scheint es aber zu sein, dass der Mensch zwischen beiden Welten und dass er genauer betrachtet dann zwischen vielen bunten Subsystemen hin und her pendelt. In diesem höchstpersönlichen Weltenwechseln findet der Mensch dann seine eigene unverwechselbare *Identität*. Das einfache Bild vom Pendel enthält im Übrigen ebenfalls wie das Bild vom Anker den Gedanken einer Rückbezüglichkeit und fügt ihm wie beim Schiffsvergleich noch das Element des Eigengewichts und der Grundbewegung hinzu. Auch „pendeln“ sich, wenngleich mit viel längeren Seilen, Schlägen und größeren Gravitationskräften, gesamte Kulturen und Zivilisationen ein. Sie bilden nach diesem Grundmodell eine eigene Konformität mit einem eigenen kollektiven Bewusstsein und einer eigenen (emotionalen) Mentalität. 439

Die Reichweite eines jeden einfachen Zweiweltenmodells ist begrenzt. Bei näherem Hinsehen handelt es sich zum Beispiel um ein unbestimmtes Pendeln über zumindest *drei Kraftfelder*. Die Fortschreibung des einfachen Zweiweltenmodells des aufklärerischen Dualismus wenigstens hin zum üblichen *drei Dimensionen-Denken* drängt sich auf. So könnte man schon einmal die *soziale* und mit ihr auch die *rechtliche* Welt als *dritte* und dann sogar *selbst* geschaffene humane *Welt* begreifen. Die menschliche *Vorstellung* kennt dann noch die *Zeit* als besondere Art einer vierten Dimension und würde heute auch noch die *Offenheit* als die alte Unerforschlichkeit hinzugesellen. Diese Öffnung zur *Pluralität* der Welten hin zur vermutlich eigentlichen vorhandenen *Komplexität* ist also im Hintergrund mit zu bedenken. 440

Vereinfacht genügt aber der Dualismus von Sein und Sollen, die Aufspaltung in den Dualismus von Objekt und Subjekt. Aber schon die Lebensnotwendigkeit zur pragmatischen, aber nur 441

künstlichen Synthese von Sein und Sollen beschreibt das *Grunddilemma* des säkularen Menschen.

- 442 Um den Blickwinkel aufzugreifen, den das *Milgram-Experiment* bietet, verfügt „der Mensch“, also der einzelne Mensch und auch die Lebensgemeinschaft von Menschen, offenbar über eine Art *Schalter* um zwischen der privaten *Autonomie* und der *Heteronomie* zu wechseln. Die Fremdbestimmung besteht dann in der gehorsamen *Unterwerfung* unter die angeblichen *Notwendigkeiten*, und zwar bei Notlagen als Akt der Solidarität, etwa unter bestimmte Volksreligionen und deren hirtenhaften Priesterweisungen oder auch, wie beim Milgram-Experiment unter die höchsten *Leitideen* einer verwissenschaftlichten Gesellschaft und deren wissenschaftlichen Leitern.
- 443 Der Mensch bewegt sich also zumindest nach diesem Modell auf der *Grenzlinie* zwischen Sollen und zwischen Sein. Er versteht sich sowohl als fremdbeherrschtes *Objekt* als auch als autonomes *Subjekt*.
- 444 Diese synthetische Grauzone zwischen den idealistischen Werten und dem biologischen Triebmodell könnte dann der alte Gedanke der *Gerechtigkeit* bilden. Als dessen Kernelement hat sich die goldene Regel der *Wechselseitigkeit*, damit ist ein im Kern *deterministischer*, also schicksalhaft blinder Ansatz entwickelt. Er muss es deshalb der Welt der empirischen Naturwissenschaften erleichtern, den Zugang zur ethischen Welt zu finden. Auch der Umstand der *zuteilenden* Gerechtigkeit ist noch im Sinne einer Nützlichkeit für das höhere System zu verstehen. Aber das dritte Element der *Barmherzigkeit* und der *Gnade* enthält dann schon Elemente der Transzendenz, auch wenn sie als Höchstgesetze gelten könnten, die einem noch höheren System eben der Verbindung zwischen Sein und Sollen dann den hinreichenden Halt bieten.
- 445 Die Ethologin *Gruter* und der Evolutionsbiologe *Masters*²²⁸ deuten diesen urhumanen Vorgang aus der Sicht ihrer beiden Disziplinen, die aus philosophischer Sicht einem systemischen-kybernetischen und einem utilitaristischen Grundansatz unterliegen. Dabei ist aus der Sicht der generationsübergreifenden Bio-

²²⁸ Gruter/Masters, Altruism, 1996, 561 ff.

logie nicht ganz geklärt, wen das „Überleben der Besten“ meint, etwa das Überleben der „Gene und ihrer Informationen“ oder aber der genetischen Verwandtschaftsgruppen und deren Strukturen. Unter dem Titel „Ausgleichen von Altruismus und Egoismus“ fassen sie das Verhältnis von menschlicher Natur, dem sozialen Umfeld und „ethischen Standards“ zunächst beeindruckend folgendermaßen zusammen:

(1) Menschen wie nichtmenschliche Primaten neigten von Natur aus sowohl zu Kooperation als auch zu Konkurrenz;

(2) die Evolutionstheorie könne verschiedene Formen von sozialer Kooperation begründen: Familie; Partnerschaft, die auf Gleichberechtigung beruhe; lokale Gemeinschaften; staatliche Formen und auch Hypothesen aufstellen, unter welchen Voraussetzungen sie jeweils zu erwarten seien;

(3) zum Verständnis der (emotionalen) Gerechtigkeitsempfindungen könne die Evolutionstheorie natürliche Beweggründe und Intentionen anbieten, die mutmaßlich hinter den jeweiligen ethischen Kontroversen stünden;

(4) Aus der Konkurrenz und den unterschiedlichen egoistischen Bedürfnissen folge ein Bedürfnis nach Ausgleich und Schlichtung;

(5) die emotionalen „Aggression(en) im Namen der Moral“ riefen nach Ausgleich durch vernünftig begründete Urteile. Sie dienten auch dazu, sich „des Risikos von Täuschung und Selbsttäuschung“ bewusst zu werden.

Zwar scheinen mit dieser Begrifflichkeit am Ende ethische und soziale Deutungen in die vergleichende Verhaltensforschung und die Evolutionsbiologie hineingelesen zu sein. Das gilt insbesondere auch für die Wiedervergeltung nach dem spieltheoretischen Modell des „Tit for Tat“ aus dem Bereich der Politologie. Aber eine Analogie zu ihnen drängt sich auf und die Sprache stellt sie zur allgemeinen Verfügung. Also, selbst diese empirischen Wissenschaften beschreiben das Vermitteln als das „Ausgleichen von Egoismus und Altruismus“.

- 447 Diese Art der Mittelwelt des Menschen ist bestimmt durch die Relativität, durch die Funktionalität und die Formalität. Aber Gerechtigkeit meint auch das Anstreben einer bestimmten *Ordnung* oder auch noch umfassender der *Harmonie*. In der westlichen Welt beginnt die Suche nach den allgemeinen Kerngesetzen beim autonomen Subjekt selbst, das verrechtlicht über eine innere Menschenwürde verfügt. Die Harmonieidee ist untrennbar mit dem Begriff des Ichs als Identität verbunden und tritt auch im rechtspolitischen Gedanken des wechselseitigen Freiheitsverzichts zu Tage.²²⁹
- 448 An dieser Stelle ist dann doch der erste Schritt hin zu einem komplexeren Trinitätsmodell zu setzen. Demzufolge ist davon auszugehen, dass diese Art der Gerechtigkeit nicht zu einer schlichten synthetischen Vereinigung der beiden Welten von Sollen und Sein führt, sondern, dass die Gerechtigkeitssuche aus beiden Welten gleichsam ausgekoppelt wird und sie in einer dritten Sonderwelt des Verfahrens geschieht.
- 449 Für die konkreten Fälle lassen sich gleichsam an konkreten heiligen Orten „gerechte“ Entscheidungen durch gesonderte „Gerichte“ treffen, vor denen gesonderte Personen verhandeln. Normativ und damit aus der Welt des Sollens betrachtet beruhen die Verfahren auf allgemeinen Gesetzen, die sich des Gedankens der Heteronomie aller Beteiligten bedienen, danach aber auch human durchgesetzt werden müssen und insofern emphatische Elemente der Nächstenliebe enthalten. Aus der Sicht der realen Welt aber

²²⁹ Zur Idee der „Harmonie“ mit dem *eigenen Verhalten* aus der Sicht der Philosophie: Husserl, *Meditationen*, 1973, 144, dazu aus der Sicht der „politischen Gewalt“ (political violence): Mensch, *Violence*, 2008, 285 ff., 296. Aus der Sicht des Husserl’schen Modells des Ego des Anderen gewinnt das psychologische Bild vom verinnerlichten „Über-Ich“ eine weitere Ausformung: Es spiegelt nicht mehr nur das Elternmodell in der Gesamtpersönlichkeit des Menschen wieder sondern auch das Peer- oder Brüdermodell im Sinne der „Brüderlichkeit“, also des Nächsten als Gleichen und Alter-Ego. Mit dem Wort von *Mensch*, 302: “We transfer to the other our sense of being a subject ... we also transfer to our self the others different grasp of the situation as evident by his or her physical oder verbal behavior” (Hervorhebungen im Original). Zu diesem intersubjektiven Ansatz gehören aber komplementär (1) die soziale Idee eines Gemeinwohls (i.S. von Übereltern) und (2) der Hobbessche Ansatz des biologischen Wettkampfes und mit ihm (3) die Idee einer Umwelt.

haben die Verfahren den aus der Wirklichkeit ausgekoppelten reale Unrechtsstaat oder einen anderen verobjektivierten Sachverhalt zum Gegenstand. Das Gerichtsforum bildet dann den typischen Versammlungsort für die dritte, die *soziale*, als die rituell-symbolische und mit Worten einer gemeinsamen Sprache auch vergeistigte Welt.

Insofern könnte man von einer Analogie zur christlichen *Dreifaltigkeitslehre* sprechen und noch einmal die oben gewählte Analogie für das politische Denken aufgreifen: Die *Liberalität* (des Menschensohnes) steht für die Autonomie. Die *Unterwerfung* unter natürliche und soziale Zwänge steht dann für die Heteronomie (im Sinne eines göttlichen Hausvaters). Beides verbindet eine Art „heiliger Geist“ in der Form der auch *rituellen Gerechtigkeit*, und zwar in möglichst vielen konkreten Fällen, vor allem bei solchen Sachlagen, in denen keine existentielle Entscheidung vonnöten ist, also mit einem Wort, der Suche nach einer „sachgerechten“ Harmonie im Alltag von Menschen. 450

Dabei ist aus der formalen Weltsicht des *Konstruktivismus* bzw. des kritischen Rationalismus aus anzumerken, dass möglicherweise diese Denkstrukturen das alte Modell von These, Antithese und der -sozialen- Synthese im Sinne einer *Versöhnungsidee* aufgreifen, möglicherweise im reduzierten Denkvermögen des Menschen angelegt sind. Sie bilden möglicherweise seine Art der „kollektiven Reduktion der realen Komplexität der Welt zu verwandten Einzelfällen“, die gesondert zu behandeln sind. Aber wäre dem so, so wäre zudem aus Sicht der *Soziobiologie* davon auszugehen, dass der *Mensch* sich der *Natur* angepasst hat. Dann spiegelte auch diese *außerordentliche Reduktion* und ihre forensisch-kollektive Aufarbeitung immer noch die *reale Wirklichkeit* in etwa wieder. Wissenschaftstheoretisch gilt dann der Ansatz, den die *Korrespondenztheorie* umreißt.²³⁰ Der Mensch denkt ana- 451

²³⁰ Dazu aus der Sicht der Rechtstheorie: Röhl, 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, Hilgendorf, Argumentationen, 1991, 146 ff. Zur These, dass die Naturwissenschaften diese Art des Naturalismus zugrunde

log zur Wirklichkeit. Die objektiv-reale Wahrheit von Natur und Kosmos und die vom Menschen entwickelte Weltansicht entsprechen sich im Großen. Denn mit ihr muss der Mensch überleben.

- 452 Am Ende steht aber vereinfacht der *Widerspruch* zwischen zwei Welten und die *Notwendigkeit*, zwischen beiden hin und her springen zu können, so die Sicht des Indeterminismus, und auch hin und her springen zu müssen, so der Blickwinkel einer biologischen Menschlichkeitslehre.
- 453 Der vermittelnde Weg besteht deshalb darin, auf den ganzen Menschen „als solchen“ abzustellen. Aus wissenschaftlicher Sicht fordert er nichts anderes, als eine weiche *überdisziplinäre Anthropologie* zu betreiben. Mit ihr, so bleibt aber dann selbstkritisch zu erinnern, wird dann aber der Mensch *absolut* gesetzt. „Gott und Vernunft“ und „Natur und Physik“ etc. müssen dann wenigstens, und je nach Sichtweise, in den Menschen *hinein* gelesen werden. Der Mensch „hat“ danach im Sinne der Religionsfreiheit der meisten westlichen Verfassungen nicht nur eine entsprechende Weltanschauung zu freiem Eigenbesitz. Vielmehr „muss“ er sich dann auch zumindest zu diesen *vier Grundfragen*: Gott, Vernunft, Natur und Physik, verhalten. Zum Herr seiner selbst wird der Mensch deshalb vermutlich nur, wenn er die verschiedenen Welten sowohl individuell als auch kollektiv strukturell *verinnerlicht*. Auch schon mit den alten Seelenmodellen und mit dem gleichzeitigen Versuch, sich die Welt über Symbole und mit Techniken zu erobern, hat der Mensch diesen Weg beschritten

4. Gerechtes Recht und die Tat eines Akteurs als die pragmatische Mitte zwischen Sollen und Sein

- 454 Die Suche nach einer praktischen *Auflösung* der theoretischen Unvereinbarkeit von Sollen und Sein führt zum Recht als solchem. Es verlangt offenbar nach einer Art der vernünftigen „*Sachgerechtigkeit*“. Das Recht kann sich auch nicht aus dieser Auseinandersetzung zwischen Sein und Sollen entziehen, denn es folgt, zumal in einer Demokratie, aus einer *Notlage* über Streit-

legen (müssen), und zwar aus der Sicht der deutschen Rechtsphilosophie: Hilgendorf, Naturalismus, 2003, 83 ff., 81.

gegenstände entweder friedlich zu entscheiden und diese Entscheidungen dann auch mit eigener Gewalt zu vollstrecken, aber den naturrechtlichen Kampf „aller gegen alle“ zu dulden.

Ungerechtes Recht aber ruft auf Dauer Vertrauenskrisen hervor und motiviert zu, im Übrigen sogar erlaubten Widerstand (Art. 20 IV GG), und befördert Selbsthilfeaktionen, die den Kern der Staates, das Gewaltmonopol, bedrohen. 455

Das *Recht und die Idee einer gerechten Ordnung* bedienen also bereits diese *Mittelwelt* in Friedenszeiten. Der Jurist lebt vom Richten des Unrechts, wie der Arzt vom Heilen der Krankheiten und wie der Psychologe und der religiöse Seelsorger vom Umgang mit den psychischen Folgen von Gewalt, Tod und Verlust. 456

Das *Strafrecht* bietet seit langem schon ein Grundmodell für die Gerechtigkeit und seit langem werden *zwei Begründungsstränge* diskutiert und beide letztlich, obgleich unvereinbar, miteinander verbunden. Den einen bildet die Idee der Reaktion, als das repressive *Vergelten*. Das Vergelten beinhaltet für das Strafen den „wechselseitigen“ Ausgleich eines Übels mit einem Übel, wenngleich mit dem Ziel, dadurch für die Gegenwart einen Ausgleich zu erlangen und für die Zukunft den Rechtsfrieden wiederherzustellen. Das zweite Erklärungsmodell setzt auf die Prävention. Die Vorbeugung wird vor allem mit der *Notwendigkeit* der Gefahrenabwehr begründet und dient zudem der politischen Notwendigkeit, die Rechtstreue der Allgemeinheit zu bewahren und damit den Frieden im Volke zu erhalten, denn es würde andernfalls in Rechtsfragen Selbstjustiz geübt und auch private Lynchjustiz drohen. Selbst die vorstaatlichen Sühneverträge enthalten beide Elemente, die „*Wechselseitigkeit*“ des Ausgleichsvertrages einerseits und die Drohung mit der Selbsthilfe der Sippen bzw. später die *Drohung* mit dem Einsatz der vollen staatlichen Gewalt andererseits. 457

Das Recht versachlicht zudem den Streit zu einem prozessualen *Streitgegenstand*. Das Strafrecht und das zivile Schadensersatzrecht bieten den Modellfall. Ihr Gegenstand betrifft einerseits einen angeblich ungerechten Zustand. Insofern handelt es sich um eine *objektive* Veränderung der Umwelt. Zugrunde liegt der Veränderung aber eine *intendierte* Handlung, in der Regel diejenige einer menschlichen Person. Strafbar ist in der Regel nur vorsätzliches Verhalten, § 15 StGB. Zur subjektiven Seite gehört auch, 458

dass die Schädiger sich „frei“ gegen das Recht und für das Unrecht, etwa einer Gewalttat, entschieden haben oder dass sie die Schädigungshandlung zumindest bei Beachtung der üblichen Sorgfalt hätten vermeiden können, § 823 BGB. Auf diese Weise sind vor allem Geisteskranke, die nicht freiverantwortlich handeln können, von der Schuldhaftung für ihre Tat befreit. Aber auch Geisteskranke können, wie im Übrigen auch Tiere, „gezielt“ vorgehen. Deshalb werden Schuldunfähige Straftäter zwar nicht bestraft, aber in geschlossenen Einrichtungen untergebracht, § 63 StGB. Sie haften auf diese Weise für die gezeigte Gefährlichkeit. Alle vorbeugenden staatlichen Regelungen wenden sich typischerweise schlicht gegen „Gefährder“, die im Polizeirecht „Störer“ heißen, aber in der Regel Personen sind, die für bestimmte Gefahrenlagen, die sie vielfach selbst geschaffen, aber zumeist aktiv wieder beseitigen können, auch verantwortlich sind.

- 459 Aus der Fernsicht einer Zivilisationslehre verbindet also das Recht, zumindest bei der Regelung von Personen- und Wertverletzungen, die *objektive* Erfolgsseite mit der *subjektiven* Seite des intendierten Handelns. Das Straf- und das einfache zivile Schadensersatzrecht richten sich insofern am ökonomischen Grundmodell des *Akteurs* aus, der für die Erfolge seiner Taten nach seinem Verdienst, im Guten wie im Bösen, haftet. Der Akteur verändert die Welt, und die Welt wird die Aktion hinnehmen oder reagieren.
- 460 Die rechtliche Reaktion beruht auf dem alten Modell der goldenen Regel der *Reziprozität*. Die Wechselseitigkeit von Aktion und Reaktion ist aber *systemkonform*, derzeit also humanistisch abzufedern. Den Akteur trifft also nach dem Recht ein *Ausgleich*, und zwar nach seinem Verdienst, korrigiert durch die Interessen des auch ihn tragenden Systems.

5. Synkretismus bei Kant und Dreifaltigkeit von „Gut, Böse und Recht“

- 461 Auch Kant erwägt in seiner Religionsphilosophie zumindest im Grundsatz diesen Gedanken der Mittelwelt, einen Ansatz, dem er die Antipoden der Rigoristen, den „Latitudinärer der Neutralität“

zuordnet, die man auch als „Indifferentisten“ oder „Synkretisten“ bezeichnen könne.²³¹ So schreibt er:

„Weil es aber doch wohl geschehen sein könnte, daß man sich in beider angeblicher Erfahrung geirret hätte, so ist die Frage, ob nicht ein Mittleres wenigstens möglich sei, nämlich: daß der Mensch in seiner Gattung weder gut noch böse, oder allenfalls auch eines sowohl als das andere, zum Teil gut, zum Teil böse sein könne?“

Etwas später erklärt er:

462

„Dem Streite beider oben aufgestellten Hypothesen liegt ein disjunktiver Satz zum Grunde: *der Mensch ist (von Natur) entweder sittlich gut oder sittlich böse*. Es fällt aber jedermann leicht zu fragen, ob es auch mit dieser Disjunktion seine Richtigkeit habe; und ob nicht jemand behaupten könne, der Mensch sei von Natur keines von beiden; ein anderer aber: er sei beides zugleich, nämlich in einigen Stücken gut, in anderen böse. Die Erfahrung scheint sogar dieses Mittlere zwischen beiden Extremen zu bestätigen. Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralischen Mitteldinge, weder in Handlungen (adiaphora) noch in menschlichen Charakteren, solange es möglich ist, einzuräumen: weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen. Man nennt gemeiniglich die, welche dieser strengen Denkungsart zugetan sind (mit einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der Tat aber Lob ist): *Rigoristen*; und so kann man ihre Antipoden Latitudinärer nennen. Diese sind also entweder Latitudinärer der Neutralität, und mögen *Indifferentisten*, oder der Koalition, und können *Synkretisten* genannt werden“.²³²

Der Gedanke einer Mittelwelt bildet insofern eine Art von klassischem Synkretismus, als er auf in sich relative geschlossene Grundlehren zurückgreift und sie zusammenfügt. 463

Der Methode nach handelt es sich um den dialektischen Dreisprung, und zwar etwa aus der Sicht der Verfassungsethik in den folgenden drei Stufen: 464

²³¹ Kant, Religion, 1968, Erstes Stück, Abschnitt I.

²³² Kant, Religion, 1968, Erstes Stück, Abschnitt I, Anmerkung.

(1) Es wirkt zunächst das *paradiesische Ideal* des höchsten, aber rein normativer „Präambel- Humanismus“, der westlichen nationalen Verfassungen und der transnationalen Konventionen.

(2) Als deren *Negation* wirkt das Böse, folgerichtig als „Dehumanisierung“ zu bezeichnen und naturwissenschaftlich etwa in der empirisch nachweisbaren Option des Menschen enthalten, andere Menschen (und auch sonstige Geschöpfe) als unbeseelte Wesen, als reine Objekte behandeln zu können.

(3) Die *Synthese* vollzieht sich in typisierten Fällen, und zwar in ähnlicher Weise, die deshalb auch dann, wenn man alles auf einer Ebene ansiedelt, den dritten Teil einer *Dreifaltigkeit* darstellt.

„Das Gute, das Böse und das Recht“ gehören nach diesem einfachen Modell also zusammen. Auf den zweiten Blick bedingen sie auch einander. Politisch gewendet erlaubt zudem jeder Bestandteil auch die Dynamik einer jeden Gemeinschaft, so dass auch diese Dreieinigkeit sich selbst noch als ein „Gutes“ deuten lässt.

465 Recht leitet sich vom Richten ab, zudem verlangt es nach einen Richter, aber auch zuvor nach einem weisen Gesetzgeber und nach einem mächtigen Vollstrecker. Aber die Idee des Rechts selbst zielt auf die „Gerechtigkeit“. Recht bildet insofern die sozialreale Ausprägung des „heiligen Geistes der Vernunft“. Das derart verstandene Recht besteht, schon gemäß seinem Ursprung als Synthese, seinerseits aus einem Dreiklang. Denn das Ideale des Richtigen als des Vernünftigen umfasst den „aktiven Ausgleich“ als solchen einerseits und der passiven nachsichtigen „asketischen Toleranz der Unterschiede“ andererseits und richtet sich drittens nach den Maßgaben „eines Guten“ aus, das erneut nur bestenfalls dreifaltig zu bestimmen ist.

466 Also auch noch innerhalb der Dreifaltigkeit, die für den offenen Pluralismus steht, werden weiter Dreifaltigkeiten auftreten. Denn die Mittel sind selbst eben nicht eindeutig zu bestimmen und die Idee der Dreifaltigkeit ist auch nur der modellhafte Einstieg in die sozialreale Komplexität der Konkreten. Deshalb gilt auch das Recht immer nur für grob bestimmte Tatbestände und die Richter entscheiden selbst nur über Fälle, die zudem aus der vernetzten Gesamtwirklichkeit herausabstrahiert und zugleich personifiziert

werden. Nicht die Tat selbst wird im Strafrecht angeklagt, sondern diejenige eines Täters.

6. Abwägung und Vermittlung zwischen „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“

Zunächst trennt das Recht, wie vermutlich auch jeder religiöse Ritus, zwischen dem Gegenstand, also dem inhaltlichen Grund und der Regelung als typisierten Sachverhalt, dem grundsätzlichen rituellem Verfahren und der vernünftigen Synthese (als Assimilation) zwischen Gegenstand und Verfahren. 467

In den „Präambel-Demokratien“ ist auf jeder der drei Ebenen jeweils vom Entscheider, also dem Gesetzgeber, dem Gericht, dem Vollstrecker (zumindest) dreierlei abzuwägen: 468

- die Idee der individuellen egoistischen (Ich-)Freiheit,
- mit dem Gerechtigkeitsgedanken der Fairness unter den (Du-) Gleichen (Peers) und
- unter Beachtung der Idee der Solidarität als dem Gemeinnutzen für die jeweilige (Wir-)Gruppe.²³³

Zwischen „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ jedenfalls für jeden bedeutsamen Fall, abzuwägen, heißt dabei nicht anders als das, was zuvor mit „vermitteln“ gemeint war. 469

Aus dieser Sicht handelt es sich um eine Dreifaltigkeit. Doch liegt ihr bei näherem Hinsehen zunächst einmal eine Polarität zugrunde, deren Spannungen in ein halbstabiles, halbdynamisches Verhältnis zu bringen sind. So steht das Wort der Gleichheit nicht für die Idee der Gerechtigkeit, sondern sachgerecht auch schon in der Mitte zwischen den beiden Polen der Freiheit und Solidarität. 470

²³³ Dazu: Montenbruck, Anthropology, 2010, siehe dort auch zum Gebot der Abwägung als „Rule of Weighing“ und zwar aus der Sicht der westlichen Demokratie zwischen „Liberty, Equity and Solidarity“.

- 471 Beide Werte und Eigenschaften bilden aus der Sicht des jeweils anderen dessen Verneinung. Totale Solidarität kennt keine Freiheit und vollständige Freiheit leugnet die Ideen der Solidarität.
- 472 Der gerechte Ausgleich zwischen diesen beiden Idealen ist nur von Fall zu Fall zu ermitteln, durch eine Kette von Entscheidungen, durch Präambeln, durch Verfassungen, durch Gesetze, durch Richtersprüche und durch sinnvolle Vollstreckungsakte. Am Ende handelt es sich dabei um ein Gesamtkunstwerk. Seinen lebendigen Geist erhält die Abwägung, und zwar auf jeder Stufe, als auch insgesamt, und die (jedenfalls angeblich) auf ihr beruhende Entscheidung durch ihre reale und konkrete Ausgestaltung. Im Sinne von Aristoteles erhält jede Entscheidung auf jeder Ebene und auch insgesamt als Rechtssystem ihre Seele durch ihre Form. Aus dem Lehm der Zutaten schafft der Entscheider als Abbild Gottes zunächst sein Urteil und mit ihm die sinnvolle Veränderung der eigenen sozialen Welt.
- 473 Dabei ist das Grundgewicht dieser drei Grundelemente, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität, weltweit kulturell hoch unterschiedlich ausgeprägt. Alle drei Ansätze können die Hauptkultur regieren. Der demokratische Westen betont etwa die Idee der Freiheit des gebildeten Bürgers. Die Ordnung der jeweils Gleichen schätzen und nutzen die lockeren Gesellschaften der mittelalterlichen Großeinheiten, die in Friedenszeiten die jeweiligen Peergruppen ausbauen (Adelskrieger, Kloster und Kirchenpriester, Handels- und Handwerksbürger, Bauern und Leibeigene). Die absolutistischen und die kollektivistischen imperialen Reichs- und Staatssysteme betonen die Solidarität und die Pflichten der Amtsträger und Funktionäre. Die formale Idee der Gleichheit unterstützt also nicht nur die Idee der Freiheit, sondern dient auch dem Aufbau von geordneten Hierarchien. Der Satz „Jedem das Seine“ kann sich nicht nur auf die Menschenrechte, die als „natürliche Rechte“ gelten, beziehen. Vielmehr kann er ebenso meinen „jedem seinen Platz in der Gesellschaft“ und „dem Kaiser, was des Kaisers ist“. Wenn sich dann auch der Kaiser und sein Hof dieser höheren als der himmlischen Ordnung unterwerfen, regiert zumindest ein Grundelement der Gerechtigkeit. Vor dieser übermächtigen „Ordnung“ der Harmonie sind dann sogar auch alle Menschen gleich. Sie sind alle deren Diener und sie werden mit dem Frieden entlohnt.

Neben den vielfältigen Arten von ethischen „Friedenssystemen“ 474 existiert aber auch das Gegenmodell des Krieges. Auch zwischen diesen Polen spannt sich eine sozialreale Mittelwelt, die von Entspannungsideen des aktiven Ausgleichs und der leidenden Toleranz geformt werden. So hält jeder Staat auch in Friedenszeiten bewaffnete Kräfte vor, die er als Drohkulisse nutzen kann. Auch jeder Streit zwischen einzelnen Bürgern und den privaten Unternehmen wird in den Demokratien von dem Hintergrund der Drohkulisse geführt, ihn notfalls mit rechtmäßiger Gewalt zu schlichten. Auch zu diesem Zwecke hält der Staat Vollstreckungsorgane und Zwangseinrichtungen vor, die er zudem regelmäßig auch nutzt. Um diese hochkomplexe „Mittelwelt“ zu verstehen, bedarf es zuvor jedoch des Rigorismus von idealen Lehren und denselben strikten Gegenmodellen, etwa schlicht als der Verneinung des Guten.

Ausgleich und Toleranz setzen ferner eigene Ideale voraus. Nur 475 danach bedarf es im Sinne des Synkretismus eines weiteren Schrittes. Er verlangt die „vernünftige“ Zusammenführung der jeweiligen Ideale und ihrer Verneinungen. Am Ende entsteht ein lebendiges System, das vor allem durch eine starke, im Westen bürgerliche Mittelwelt, seine Binnenstruktur erhält. Diese Welt verfügt dann über eine kollektive Identität, oder auch eine „Seele“. Diese und damit auch sich in der Herrschaftsrolle zu verehren, ist zumindest allen Demokraten eigen. Denn als aktiver Teilhaber macht diese Identität auch ein Teil ihrer persönlichen Seele aus. Das anthropologische Element der Unterwerfung unter kollektive Ideale und Anforderungen beschreibt die deterministische Seite und die Existenz solcher Ideale und der Führer, die sich darauf nicht zuletzt in Krisen- und Kriegszeiten darauf stützen.²³⁴

²³⁴ Zum Gebot deshalb auch gute kollektive Ethiken, und zwar auch entsprechende Sonderethiken der Führer, und auch der mit Menschen experimentierenden Wissenschaftlern (wie Zimbardo und Milgram) aufzubauen: Montenbruck, *Anthropology*, 2010.

7. Zwischenergebnis: Mittelwelt und mehrere Dreifaltigkeiten

- 476 Insgesamt bleibt diese Mittelwelt kaum fassbar. Das hoch reduzierte synkretische Modell der Mittelwelt ist deshalb selbst von einer Reihe von Polaritäten und Dreieinigkeiten regiert. Allerdings sind sie auch miteinander verwandt. Sie unterscheiden sich vor allem infolge der Denkweisen verschiedener Fachrichtungen. Sie vereint aber der wissenschaftliche Rationalismus, dem sie alle zugehören. Zur Rationalität gehört aber der wissenschaftliche Selbstzweifel, der dann auch wieder die Auswege von Evidenz, Glaubens und Bekennen suchen muss, der auch den Religionen eigen ist. Denn die Mittelwelt ist als Letztbegründung eben auch nur ein „Selbstkonstrukt der Vernunft“.
- 477 Zu den Polaritäten und Trinitäten gehört aus philosophischer Sicht vor allem der Zwei-Welten-Ansatz sowie die Dreiteilung von „Gut, Böse und Recht“, bei der das Recht vor allem als Interessenausgleich und Verzicht zu deuten ist. In Anlehnung an das Kreuz-Modell von Brugger handelt es sich bei dieser moralischen Sichtweise um die Pole der vertikalen Achse des Kreuzes.
- 478 Aus anthropologischer Sicht zählen drei Grundrollen des Menschen hinzu, der Mensch erscheint als ein „Kind-Eltern-Geschwister“-Wesen, bei dem die Peer-Gruppe der Gleichen durch die Geschwister gebildet wird, und bei dem die Eltern in der Mitte stehen und als die Vermittler, Schlichter, Richter und Vollstrecker auftreten.
- 479 Die politisch-demokratische Dreieinigkeit gilt als das politische Bekenntnis, das „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ lautet. Freiheit und Solidarität bilden die Pole der horizontalen Achsen. Die Gleichheit beschreibt dabei, unter anderem, auch deren Ausgleich. Dieser semi-religiöse politische Dreiklang lässt sich noch verschieden deuten. Machtpolitisch betrachtet und damit auch utilitaristisch gedeutet, agieren diese drei Ansätze über Subkulturen. Bestimmte Gruppen von Menschen lassen sich von der Freiheit, der Gleichheit oder der Solidarität als deren Leitidee dominieren.
- 480 Im Übrigen können Menschen gleichzeitig oder nacheinander allen drei Gruppen angehören, eine Fähigkeit, die einen Teil ihrer

Freiheit ausmacht. Insofern treten diese Subkulturen als kollektive Akteure auf, etwa als freie Händler und Krieger oder als Schlichter und Vermittler, oder als Führer und Weise. Diese drei großen modellhaften Subgruppen und ihre jeweiligen sozialrealen Ausprägungen sind systemisch betrachtet halbautonom. Aus Sicht der Gesamtgesellschaft pendeln sie deshalb auch, von den drei bekannten Leitmotiven getrieben, zwischen dem Kampf um die Vorherrschaft, dem beruhigenden Abstand und der engen Kooperation. Außerdem bilden alle aus der Sicht der normativen Welt der Ethik drei Werte oder Prinzipien, die insgesamt den „heiligen Geist“ der westlichen Zivilisation bestimmen.

III. Der Mensch als sein eigener pragmatischer Vermittler

1. Fünf vermittelnde Hilfskonstruktionen

Fünf Hilfsideen könnten vielleicht dazu dienen, das Bild vom politisch-demokratischen Menschen auch diesem selbst zu erklären, und zwar als einer freien Person, die mit der Grundfähigkeit ausgestattet ist, in eigenen Streitfällen auch als ihr eigener pragmatischer Vermittler aufzutreten. Anzureißen sind dazu zunächst die miteinander verwandten Modelle und Ideen (1) der synthetischen Mitte, (2) des synthetisierenden Pragmatismus, (3) der Entwicklung einer fiktiven Hochsprache und (4) der konstitutionell verfassten Persönlichkeit und (5) des liberalen Rückzugs auf den negativen Utilitarismus der Schadensvermeidung, 481

(1) Formal handelt es sich beim Grundmodell der *Vermittlung* um den alten Gedanken der Synthese, den sowohl die Naturwissenschaften als auch die Geisteswissenschaften verwenden, und der als Gegenbegriff oder auch als Vorsetzung eine zerlegende Analyse beziehungsweise die Theorie von Etwas kennt. 482

Wikipedia bietet die folgende Beschreibung:

483

„Als *Synthese* (spätlateinisch *synthesis*, von griechisch σύνθεσις, *sýnthesis* - die Zusammensetzung, Zusammenfassung, Verknüpfung) bezeichnet man den Umsatz (die Vereinigung) von zwei oder mehr Elementen (Bestandteilen) zu einer neuen Einheit.

... Oftmals wird mit der „Synthese“ auch das Produkt selbst, d. h. das Resultat der synthetischen Tätigkeit bezeichnet. Die Synthese ist untrennbar verbunden mit dem ihr entgegengesetzten Verfahren der Analyse. In der Naturwissenschaft ist Synthese auf Materie ... bezogen und in der Geisteswissenschaft abstrakt ... zu verstehen, daher synthetisch im Sinne einer synthetisierenden Sprache: synthetischer Sprachbau. Die Philosophie versteht unter Synthese nach Abwägung von Pro- und Kontra (Dialektik) das Erstellen einer neuen Lehräußerung oder Theorie.²³⁵

- 484 Die gemeinte einfache Idee der *Mitte* überbückt in synthetischer Weise die großen *Dualismen*. Den Modellfall einer Weltenlehre bildet der große säkulare Dualismus zwischen *Sollen* und *Sein*, *Subjekt* und *Objekt*. Zu seinem Umfeld gehören die Trennung von Form und Inhalt, von Methode und Wahrheit, von aktiver Selbstbestimmung und passiver Fremdbestimmung sowie nicht zuletzt die Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften. Hinzu tritt der politische Dualismus zwischen dem aktiven Individuum und der Gemeinschaft, die den Menschen sozialisiert.
- 485 Die alte Idee der *Mitte* soll dabei erneut zunächst nicht als *eine eigene dritte* Weltsicht zu verstehen sein, auch wenn sie dafür offen ist. Die formale Vorstellung von der *Mitte* entwickelt lediglich das einfache Denken des schlichten „vor-postmodernen“ Zwei-Welten-Systems des westlichen *Dualismus* von *Sollen* und *Sein* fort. Dazu gehört die Vorstellung innerhalb des westlichen *Rationalismus*, nicht nur auf die (ethische) *Vernunft* und den Wissen schaffenden *Verstand* zu setzen, sondern auch den betätigten *Willen*, etwa zur Macht, zu bedenken. Die Betonung des Willens beinhaltet den halben Schritt zurück zum Naturrecht.
- 486 Die Idee der fiktiven *Mitte* spiegelt von der Postmoderne aus gelesen bei näherer Betrachtung die heute vorherrschende *Komplexitätsidee* in der *hoch reduzierten* Form, und zwar auf nur zwei *Grundmodelle* (oder Welten oder auch Höchsttheorien) reduziert wider. Ihre *Mitte* bildet zwar bei näherem Hinsehen einen Sammelbegriff für jede Art von *Synthese*. Der Gedanke der *Mitte* verzichtet aber selbst deutlich darauf, eine andere Eigenheit zu besitzen, als die *Toleranz* der beide Seiten verbindenden und beiderseitig vorteilhaften *Kooperation*. Unbestimmt bleibt vielmehr,

235

www.wikipedia.org, Artikel: „Synthese“.

ob diejenige Mitte, die eine überschaubare Gruppe von Akteuren bildet, etwa ein Neues Wesen, wie etwa eine eigenständige Gemeinschaft mit einer eigenen Personalität, bildet oder nur ein marktähnliches Sammelbecken darstellt.

Deshalb kann die Vorstellung von der Mitte mit demselben alten klaren *dialogischen* Prinzip arbeiten, welches auch die Waage der Justitia für die Idee der Abwägung verwendet. So sind auch die deutschen Strafgerichte bei ihrem Gestaltungsakt der Strafzumessung gehalten, alle bunten Umstände von Tat und Täter als belastenden und entlastende Umständen einzuordnen und danach gegeneinander abzuwägen, § 46 II StGB.²³⁶ 487

Die Hilfsidee von der Mitte beruht also auf der bereits auf eine *Ganzheitlichkeit* und einen „heiligen“, weil auch „*versöhnenden Geist*“ ausgerichteten hegelschen („künstlichen“) Syntheseerwägung.²³⁷ Der *Kern* dieser pragmatischen Mittelwelt liegt dann in dem schmalen Grenzbereich, in dem die offenbar unfassbare *Wechselwirkung*, die für den ganzheitlichen Menschen auch zwischen Sollen und Sein oder Himmel und Hölle etc. bestehen muss, ihre stärkste Kraft entfaltet. Für die Kraft, die beiden Welten von Sollen und Sein „irgendwie“, und für den handelnden und leidenden Menschen notwendigerweise, zusammenbindet, lässt sich auch das Wort *Energie* verwenden. Als Kraft an sich enthält dieser Begriff sowohl einen physischen als auch einen metaphysisch-religiösen Kontext. Bereits *Aristoteles* definiert etwa seinen Begriff der Vernunft, also heute in etwa die Ratio des Rationalismus, mit einem Kanon von fünf Eigenschaften, Fähigkeiten oder Dispositionen. Er trennt zunächst zwischen künstlerischer Technik (*techne*), rationalem Wissen (*episteme*), ethischer Klugheit (*phronesis*), intellektueller Einsicht (*nous*) und ganzheitlicher Weisheit (*sophia*).²³⁸ Aber als deren verbindendes Element sieht er die Aktivität oder auch Energie an sich an (e- 488

²³⁶ Montenbruck, *Abwägung*, 1989, 27 ff. (für die Strafzumessung ist vorzugehen wie bei der Reduktion eines bunten Originals auf einen Schwarz-Weiß-Holzschnitt).

²³⁷ Dazu aus der Sicht der deutschen (Straf-)Rechtsphilosophie: Schünemann, *Strafrechtsdogmatik*, 2001, 1 ff., 23, der etwa eine Synthese von „Ontologismus und Normativismus“ einfordert.

²³⁸ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Dirlmeier), 1999, 1138 b, 20 ff., 1139 b, 15 – 17; Buchwald, *Begriff*, 1990, 15 ff.

nergea).²³⁹ Aus der Sicht der ebenso strafrechtlichen, wie ökonomischen als auch politisch-ethischen Handlungsideen existieren nicht nur Beweggründe oder Motive, liberale, soziale oder gerechte, sondern auch die Grundfähigkeit zur Bewegung selbst. Physikalisch gelesen handelt es sich ebenfalls um Energie, etwa in der Form der Wärme oder der Masse oder des Lichts ($E = mc^2$).

- 489 Sobald man zudem die *Energie* mit dem Willen verbindet, verdichtet sie sich zu einer aktiven, und auch reaktiven Person. Alle in diesem einfache Sinne energetischen Einheiten, die sich willentlich bewegen, verfügen mit dem Willen nicht nur über einen Geist, sondern ihre Aktionen heißen, sobald sie gegen eine andere derartige Personen gerichtet sind und nicht auf deren Einverständnis stoßen, auch *Gewalt*. Die mutmaßlich nur fiktive Kombination von reiner Energie und reinem Willen heißt seit alters her Geist oder auch Dämon. Die einzelnen Lebewesen oder auch gesamten symbiotischen Gruppen, die über Energie und über Beweggründe verfügen, besitzen in diesem allgemeinen Sinne also auch einen Geist. Sie können, trennt man den willentlichen Geist von ihrem sonstigen Sein ab, nach dieser Logik auch von einem Dämon besessen sein. Dieser dann als extern geltende Geist bemächtigt sich ihrer wie ein Herr. Bestimmte Geistesranke hören offenbar tatsächlich innere Stimmen, den sie sich unterwerfen, und sie bekräftigen damit dieses Denkmodell.
- 490 Aber nicht nur einzelne Geister und Dämonen regieren diese religiös-geistige Welt, sondern vielfach auch ein „Weltgeist an sich“. Auch das Christentum benötigt ihn für seine Trinitätslehre als „heiliger Geist“, der zum Vaterbild (emanzipiert gelesen zum Elternbild) und zum Sohn- (oder besser Kind-) Modell hinzugehört.
- 491 Und auch der aufgeklärte und mutmaßlich erst recht der postmoderne natürliche Mensch wird sich einen derartigen vielfach hoch impulsiven Willensgeist zuschreiben. Auch aus diesem Versuch, einen universalistischen Blickwinkel einzunehmen, der Natur und Kultur zu überwölben trachtet, gilt dann also: Das synthetische Denken, das nach einer Art von verbindendem „heiligem“

²³⁹ Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, 430 a, 10 ff., a 17 – 18; Buchwald, *Begriff*, 1990, 15 ff.

Geist sucht, ist alt. Auf das Formale reduziert dient er in der dialogischen Suche nach einer *Mitte*.

Die Art der Suche nach einer Mitte entspricht den Grundgedanken der politisch-rechtlichen „Mediation“, der religiös-staatsfernen Idee der „Versöhnung“ und, wie auch anzufügen ist, zugleich dem seelisch-emotionalen Suchen nach „Identität“. Diese drei Institute wiederum belegen ihrerseits die Art und Bedeutung der Idee der Mitte. 492

(2) Die bloße Mitte beinhaltet aber auch eine politisch-soziale „Identität“ und sie umreißt eine eigene *Philosophie*, die die folgerichtige Reduktion der Theorie auf die Verwendbarkeit hin zu ihrem Grundprinzip erhebt. Gemeint ist in etwa, aber nicht vollständig, der Ansatz des US-amerikanischen *Pragmatismus*. Aus deutscher Sicht und als Mittellehre ist ein synthetisch-toleranter Pragmatismus formal konsequent, und inhaltlich weit reichender, *mehrschichtig* anzulegen.²⁴⁰ Ein konsensualer Pragmatismus der Vermittlung setzt historisch betrachtet die *Aufklärung* voraus, die die Ideale, Werte, Prinzipien und Weltgesetze ausgearbeitet und das freiwillige Sollen über das schicksalhafte Sein gesetzt hat. Auch die so genannte *Postmoderne* gründet sich in diesem Sinne zunächst auf die Elternschaft der alten Moderne. Selbst scheinbar wertfreie empirische Natur- und Lebenswissenschaften beruhen zum Beispiel in diesem Sinne ebenfalls auf der großen philosophischen Idee der rationalen Wissenschaft.²⁴¹ 493

Wer will, kann auch noch mithilfe der Geschichtlichkeit und vor allem auch noch das Phänomen der *Zeit* heranziehen, um die idealistische Idee der zeitlosen objektiven Wahrheit, und zwar auch 494

²⁴⁰ Auch der amerikanische Ansatz erweist sich als bunt. Zugleich zur Entwicklung des *amerikanischen Pragmatismus*, siehe: Dewey, *Entwicklung*, 2003, 16 ff., und zwar in Anlehnung an Kants Trennung von pragmatisch und praktisch, also der vor allem empirisch-praktischen „Kunst und Technik“, und somit auch der Funktionalität, einerseits und dem Pragmatismus als konkretem Gegenstand der Anwendung von moralischen Gesetzen andererseits (etwa als *common sense*).

²⁴¹ Dazu, dass „Natur“ als Ganzes nicht allein Gegenstand der Naturwissenschaften ist, sondern von Anfang an ein Begriff der Philosophie, siehe: Gil/Wilke, *Natur*, 1994, 11 ff., 11.

von erkannten Naturgesetzen, zu relativieren.²⁴² Dahinter steht die einseitige Antwort auf das Dilemma, ob man den „Gegenstand“ oder die gemeinsame Kommunikation der sprechenden „Subjekte“ und das vorläufige konsensual gefundene Urteil über ihn in den Mittelpunkt schieben soll. Alle möglichen Annäherungen sind im Zweifel zu verfolgen. Am Ende steht dennoch eine Art von gestalterischer Entscheidung, also ein richterlicher Dezi-sionismus.

- 495 Die engste und übliche Vorstellung von Pragmatismus setzt dabei vor allem auf die alltäglichen und kurzfristigen *Aktionen* von souveränen Akteuren und beschäftigt sich vielfach erst nachträglich mit den *Beweggründen* der erlebten Ereignisse. Selbst halbblinde, hoch emotionale Impulse, die durchaus von der Gegenseite nach dem Modell der *Werbung* hervorgerufen sein können, treten in der Regel zurück. Es regiert die Idee der Haftung für das eigene *Tun*, einschließlich der geäußerten *Willenserklärungen*. Die Taten gelten nach dem Modell des Eigentums als die eigenen, und zwar eines Herrn selbst. Diese vereinfachte Art des ökonomisch-kriegerischen Liberalismus, auf den der Pragmatismus zurückgreifen kann, beruht auf einer Art von Naturrecht der Freien. Wie die englischen Barone nach der Rechtsschutzgarantie des Art. 39 der Magna Carta von 1215/1225 kennen die im Handeln freien Menschen nur das jeweilige „Marktrecht“, analog zum Landesrecht, und das Gericht der Gleichen (Peers).²⁴³
- 496 Dieser naturrechtsnahe Ansatz des Pragmatismus erweist sich bekanntlich als hilflos gegenüber dem hochkomplexen Chaos, der großen Notlagen, wie Umweltkatastrophen, Hunger, Seuchen oder auch globalen Marktkrisen Denn dieser Ansatz ist vor allem individualistisch und auf den freien Akteur ausgelegt. Allerdings passt er auch noch für das gesamte Völkerrecht, einschließlich des Kriegsvölkerrechts, in dem die immer noch überschaubaren

²⁴² Jaspers, *Wahrheit*, 1991, 58 ff., 74: „Aus dieser Situation der Existenz in der Zeit folgt ..., dass, wenn *Wahrheit an Kommunikation gebunden* ist, die *Wahrheit* selbst nur *werdend* sein kann, dass sie in ihrer Tiefe nicht dogmatisch sondern kommunikativ ist“. Dazu: Tschentscher, *Konsensbegriff*, Rth 2002, 43 ff., 50.

²⁴³ Art. 39 in der Fassung von 1225: „No freemen shall be taken or imprisoned or disseised or exiled or in any way destroyed, nor will we go upon him nor send upon him, except by the lawful judgment of his peers or by the law of the land“.

Gruppen, die *Staaten*, als souveräne Akteure auftreten. Umgekehrt begreift sich auch der freie Mensch *staatsanalog* als ein Mensch mit dem „Status“ der Souveränität. Deshalb vermag er auch als Demokrat aufzutreten und den Staat zu beherrschen.

Für den menschlichen Alltag der sichtbaren Taten von einzelnen Akteuren oder Personen jedoch zeigt sich diese Art des Pragmatismus als hinreichend, und vor allem auch deshalb als demokratisch, weil er die Welt von der Freiheit der Person aus betrachtet. Als einfachen Preis kennt der Freie nur die Haftung für das eigene Tun, und sie bildet die einfache erste Stufe der Einschränkung seiner Freiheit. Danach aber kennt der Freie grundsätzlich die *Gleichheit* von anderen an, und zwar soweit es sich um Akteure handelt. Seine einfache Art der *Solidarität* bildet der Vertrag unter freien, und insofern auch gleichen Personen. Die Vertragsidee vermag der sich liberal gebende Pragmatismus im ökonomistischen angloamerikanischen Sinne auch noch auf privat überschaubare *Vertragsgesellschaften* auszudehnen. Vereinfacht kann der Freie „Oligopole“, „Netzwerke“ und „Kommunen“ bilden. Die pragmatischen Grenzen dieses Alltagsdenkens sind auf politischer Ebene erreicht, wenn nicht nur Gemeinden, sondern auch Großstaaten über die Idee des Gesellschaftsvertrages von Millionen von freien Bürgern nicht nur modellhaft gedacht sondern auch sozialreal erlebt werden sollen. Statt des freien Willens greifen auf dieser Ebene eher blinder Nationalstolz und unterwürfige Gefolgschaft einem gewählten Führer gegenüber, als sozialethische und vor allem rituell-dialogische Abwägung. Der politische Meinungsmarkt der Zivilisation im engeren demokratisch-parlamentarischen Sinne, versagt zwischen Freien, die aus kontinentaleuropäischer Sicht die Freiheit und die Haftung des Einzelnen überbetonen. Kurz gefasst beinhaltet die Einforderung von Pragmatismus, wie viele westliche und östliche Philosophien, ein starke politische Ausrichtung. Als überlegen erweist sich diese Sicht vor allem für die *Konstitution der Freiheit* und für den Preis der Haftung des Freien.

Im Einzelnen setzt der pragmatische Liberalismus des Alltags also nach dem Marktmodell voraus, dass jeder Akteur *fähig* ist, zumindest einige der anderen Menschen als ihm „Gleiche“ (Peers) und ebenfalls „Freie“ anzuerkennen. Innerhalb von kleinen Gruppen und selbst auf realen Märkten erweist sich die Anzahl der Gleichen als überschaubar. Deshalb hat auch im einfachen Marktmodell jeder Freie die *Individualität* der Tauschpart-

ner mit zu beachten. Schon aus diesem Grunde hat der Freie alle *potentiellen* Partner gemeinsam am Markttag als seine „Nächsten“ zu begreifen, die gleich ihm als individuelle Akteure auftreten. Zum „Ego“ und „Alter“ gesellt sich das Modell des potentiellen „Teilhhabers“ an einem Geschäft. Erweitert handelt es sich um den real erprobten Geschäftsfreund, der seinen Platz innerhalb des eigenen Netzwerks einnimmt oder auch um den kommunalen „Nachbarn“.

- 499 Die Freiheit zum Vertrag heißt aber auch auf den Vertrag *verzichten*, Bedürftige *erpresserisch* in eine Notlage bringen oder die erstrebte Ressource durch aktive *Gewalt* erlangen zu können. Nothilfe und *Gegengewalt* führen unter wehrhaften Freien und Gleichen zu harten Kämpfen. Einzelne Konflikte können, wie die Geschichte zeigt, zu lang andauernden „ewigen“ Vergeltungen unter Erbfeinden ausufern. Falls Kämpfe nicht von richterköniglichen oder priesterähnlichen Dritten, zumeist entfernten und mächtigen Nächsten, und auch in deren höchstem Interesse geschlichtet werden, haben die beiden freien und gleichen Streitparteien die Kluft zwischen ihnen selbst zu überbrücken.
- 500 Als ein probater sozialrealer Weg bietet sich zwar die Mediation an, die eine Personalisierung der Vermittlung darstellt. Aber jede Repräsentation durch freie Vermittler oder auch nur durch selbständige Agenten, etwa nach dem Marktmodell der örtlichen Handelsvertreter, bedeutet für den Akteur selbst schon eine Einschränkung der eigenen Freiheit. Diese Einsicht gilt auf dem Markt und auf dem Schlachtfeld. Die nahe liegende Zwischenlösung bildet deshalb die Grundfähigkeit zur *Verinnerlichung* von vermittelnder Repräsentation des anderen als *potentiellen* „Freien, Gleichen und Nächsten“ zu entwickeln. Man muss vereinfacht zwischen dem Freund und dem Feindmodell hin und her „schalten“ können.
- 501 Freie müssen auf den zweiten Blick aus demselben Grunde auch fähig sein, sich der Idee des *Ausgleichs* unterwerfen zu können. Die Freien können für Ausgleich und Frieden *rationale* Gründe der Nützlichkeit der Ruhe oder der Kooperation finden oder auch in *religiöser* Weise die friedliche Harmonie selbst als Ausdruck eines externen heiligen Geistes verehren. Derart vereinfacht beinhaltet folglich jeder Ausgleich, und erweitert auch bereits jeder Vertrag die Fähigkeit zur *Unterwerfung*, und zwar entweder unter eine höhere Idee oder unter die eigene, verinnerlichte prakti-

sche Vernunft. Auch insofern gilt aber, dass die Unterwerfung unter eine verinnerlichte höhere Idee der *eigenen* Willensfreiheit zugerechnet werden kann und Verzicht und Askese sich insofern als vorteilhaft erweisen, als die Vorstellung von sklavenhafter Unterwerfung unter die Sprüche und den Zwang der Nächsten oder des Mächtigeren.

Um den Alltag herum besteht ein Umfeld von immer größeren und ferneren Kreisen. Systemisch gelesen, und damit tendenziell eher seins- als freiheitsorientiert gewendet, befindet sich der kernliberale Pragmatismus innerhalb eines hoch kreativen menschlichen *Mesokosmos*.²⁴⁴ Drei wichtige grobe Personen- und Zeitrahmen bilden die bunte Kulturgeschichte und die klaren Konstanten der genetischen *Menschheit*, die unterschiedlichen, aber gleich bleibenden *Altersphasen* des individuellen Menschen und der kommunikative Alltag des *täglichen Lebens*. Der übergroße physikalische Makrokosmos tritt dabei einerseits ebenso an den Rand wie der hochchaotische physikalische Mikrokosmos, den die Quantentheorie zu erfassen sucht. Aber dennoch gehört auf der nächsten Ebene alles zusammen. Die Einstein'sche dreiteilige Ausgleichsformel „ $E = mc^2$ “ und der thermodynamische Ansatz der Erhaltung der Energie oder der Gedanke der Emergenz²⁴⁵, also auch der Transzendenz, bestimmen ebenso das menschlichen Leben, wie aus biologischer Sicht die Grundideen der Evolution, etwa als die Lehre vom egoistischen Gen.²⁴⁶ Da-

²⁴⁴ Mit der Wiederentdeckung der „mesokosmischen, sinnlich wahrnehmbaren Natur“ und deren „Kreativität“ und damit ganzheitlichem Nähern ist im Übrigen der Schritt zur „Natur in der Kunst“ folgerichtig und zugleich für diese Sicht symbolhaft (vgl. Gil/Wilke, *Natur*, 1994, 11 ff., 15). Siehe dazu im einzelnen im selben Sammelband insbes. Kornwachs, *Naturverstehen*, 1994, 63 ff.; Gutmann/Edlinger, *Organismus*, 1994, 109 ff.; Kull, *Evolutionsbegriff*, 1994, 141 ff.; Cramer, F., *Das Schöne*, 1994, 259 ff.

²⁴⁵ So aus der Sicht einer postmodernen Kulturtheorie: Koslowski, *Kultur*, 1988, 13.

²⁴⁶ Zum Überblick über die Evolutionsbiologie sowie die auf ihr beruhende Soziobiologie, die mit den späten 80iger Jahre eine Höhepunkt hatte, siehe: Meier, *Herausforderung*, 1989, mit Beiträgen etlicher renommierter Wissenschaftler wie: Prigogine, *Wurzeln*, 1988, 19 ff.; Dawkins, *Einheiten*, 1988, 53 ff.; Bischof, *Ordnung*, 1988, 79 ff., zu Identität und Fluktuation vgl. insbes. 108 ff.; Alexander, *Interessen*, 1989, 129 ff.; Kummer, *Gruppenführung*, 1988, 173 ff.; Mayr, *Revolution*, 1989, 221 ff.; Masters, *Natur*, 1988, 251 ff. Siehe aus der

nach wäre zum Beispiel die gesamte heutige belebte Natur genetisch tatsächlich miteinander und also auch mit den Menschen verwandt.²⁴⁷ Die belebte Umwelt bestünde insofern für den genetischen Menschen aus vielen genetisch eng verwandten Nächsten. Ähnliches gilt für das Verdrängen des Umstandes, dass auch die Menschen aus mikrophysikalischen Teilchen bestehen, für die chaotische Eigenschaften gelten, zum Beispiel die *Heisenbergsche* Unschärfe-Relation, die unter anderem die Methoden des Beobachters in die betrachtete Realität mit hineinzieht.²⁴⁸

- 503 (3) Als lebendig und konkret erweist sich aber vor allem der Pragmatismus des Alltags dadurch, dass er auf der *Sprache* beruht. Auch zum Beispiel die naturnahen und dennoch philosophischen *Modelle* der Soziobiologie, die einen Vergleich mit osmotischen Zellen und inneren Organen bieten, werden seit alter Zeit aus dem Hintergrund in die politische *Alltagssprache* geholt.
- 504 Bei näherer Betrachtung beruhen die wissenschaftlichen Fachsprachen selbst auf der Alltagssprache. Mit den Worten von *Heisenberg*:

geisteswissenschaftlichen Ausprägung der Anthropologie und mit im Grundansatz jedenfalls ähnlichen Deutungen: Ehrlich, S., Proto-norms, ARSP 76 (1990), 83 ff.; und Lampe, Menschenbild, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff.

²⁴⁷ Zu den in etwa vier großen Übergängen des(-selben) Lebens in komplexere arbeitsteiligere Lebensformen, und zwar unter Beibehaltung der jeweiligen älteren Grundarten, siehe: Wiesner, Erfindung, 1998, 555; Maynard Smith/Szathmáry, transitions, 1995.

²⁴⁸ So meint der Naturwissenschaftler und Nobelpreisträger *Prigogine*, die klassische, oft als „galiläisch“ bezeichnete Wissenschaftsauffassung betrachtet die Welt noch als Objekt. Die physikalische Welt würden wir so beschreiben, als könnten wir sie wirklich von außen betrachten. Er schlägt – postmodern – vor, die physikalische, aber auch die soziale Welt mit Hilfe des Gedankens der *Selbstorganisation*, also des Prinzips der *Rückkoppelung* zu begreifen: Prigogine, Sein, 1988, 15, siehe dazu Ziemke, Selbstorganisation, 25 ff., 25. Zum verwandten Problem der zwangsläufigen Rückkoppelung von Objekt und betrachtendem Subjekt vgl.: Baruzzi, Freiheit, 1990, 40 u. Hinw. auf Kant, Kritik, 1968, Vorrede, allerdings mit der Einschränkung über die Relativitätstheorie, Baruzzi, Freiheit, 1990, 49 f., und dem Problem des Menschen als auf sich selbst bezogenem Beobachter.

„Die Begriffe der klassischen Physik sind nur eine Verfeinerung der Begriffe des täglichen Lebens und bilden einen wesentlichen Teil der Sprache, die die Voraussetzung für alle Naturwissenschaft bildet.“

Dennoch müssen wir, auch dann wenn wir diese Grenzen überschreiten, „die klassischen Begriffe für die Beschreibung unserer Experimente benutzen“²⁴⁹. Denn „jede Art von Verständnis, ... sei es wissenschaftlich oder nichtwissenschaftlich, hängt von unserer Sprache ab, hängt davon ab, dass wir Gedanken mitteilen können.“²⁵⁰ 505

Als zu einseitig ist zu bezweifeln, dass erst die Sprache vernünftige Wahrheiten schafft. Dann müssten ohnehin zumindest alle Sprachen der Welt gebündelt und auch die Sprachen der Mathematik, der Genetik und der musischen Künste hinzugefügt, und überdies vermutlich noch vereinheitlicht werden. Aber über die kulturell vorherrschende Sichtweisen und dazugehörigen Alltagswahrheiten geben die realen Sprachen vorzügliche Hinweise. Außerdem werden sich Wahrheiten und Sprachen zumindest gemeinsam fortentwickeln und einander anpassen. Aber bestimmte Wahrheiten können, wie die Physik mit ihrer Art der Mathematik zeigt, auch Fach- als Kunstsprachen erzwingen. 506

Die angloamerikanische Grundströmung²⁵¹ einer handlungsorientierten „pragmatische Wahrheitstheorie“²⁵² scheint sich für das *Recht* aufzudrängen: „Wahrheit“ ist ihr zufolge stets im Hinblick auf den Blickwinkel der Auswirkungen Praxis zu bestimmen, entweder bezogen auf das individuelle oder auf das gemeinschaftliche Handeln. Von der Aktion und der Reaktion wird also auf den Kontext und den Sinn geschlossen. Doch führt diese Art 507

²⁴⁹ Heisenberg, *Sprache*, 1960, 32 ff., 49 (auch 55).

²⁵⁰ Heisenberg, *Physik*, 1990, 115 f.

²⁵¹ Dazu: Rorty, *Pragmatismus*, 2005, 76 ff., 76 (Pragmatismus sei eine „Bewegung... der es ganz speziell darum geht, Dualismen bloßzustellen und herkömmliche Probleme aufzulösen, die durch diese Dualismen in der Welt gesetzt werden“).

²⁵² Zu entsprechenden „pragmatischen“ Erklärungsbegriffen, siehe: Buchwald, *Begriff*, 1990, 95 ff.

der intersubjektiven *Wahrheitsbildung*,²⁵³ die an sich nur einen ausgehandelten *konkreten* Konsens der *Mitte* meinen kann, vermutlich zur weltanschaulichen Vorherrschaft von konservativen *Traditionen*.²⁵⁴ Am Ende steht vermutlich einerseits der wertfernen Utilitarismus und andererseits die kommunalen Alltagskultur, die auf einen überschaubaren Kollektiv von freien Akteuren setzt. Als Freie wollen sie ihre persönliche Freiheit, einschließlich ihrer privatkirchlichen Glaubensfreiheit, nicht mit der Wissensmacht oder dem Fortschritt von ihrer unverständlichen *Fachwissenschaften* ausliefern oder teilen. Bei einem empirisch-utilitaristischen Hintergrund bleibt der Pragmatismus vor allem aber dem Sein verhaftet. Er hat deshalb Mühe, eigenständige Werte und die Vorteile von gesamten Normsystemen anzuerkennen.

- 508 Ein *dialogisch-synthetisierender* Konsensansatz hingegen, der postmodern dem Modell von fallbezogenen öffentlichen Gerichtsurteilen folgt und Fachwissenschaften ihre eigene Methoden und Sprachen zubilligt, betont vielmehr, dass es zumindest *verschiede Arten* von halbautonomen Wahrheits- und Begriffssystemen gibt. Sie gehören vereinfacht allen Fachdisziplinen, und auch deren Traditionen zu. Erst deren ebenfalls aufgabenbezogene konkrete Bündelung erlaubt, so etwas wie eine synthetisch *überwölbende*, letztlich philosophisch-weltanschaulich bestimmte, pragmatische und weniger praktische Wahrheit, deren eine künstliche *Hochsprache* entspricht, zu erschließen. Diese Art der bildungsbürgerlichen Sprache bedienen die *Enzyklopädien* mit ihrem vor allem passiven Gedanken- und Wortschatz. Denn mit Popper ist schon „... *unsere Alltagssprache ... voll von Theorien*.“²⁵⁵ Jedes Wort, jeder Begriff beinhaltet ein gedankliches Modell.²⁵⁶

²⁵³ Häberle, *Wahrheitsprobleme*, 2001, 15 ff., 15- 23; Alexy, *Nachwort*, 1991, 399 ff., 415; Tschentscher, *Konsensbegriff*, Rth 2002, 43 ff., 48 f.

²⁵⁴ Auf Autorität und Konsens weist Röhl, *Rechtslehre*, 2008, 83 hin.

²⁵⁵ Popper, *Logik*, 1989, 31.

²⁵⁶ Näher zu „Modell, Analogie und Modellübertragung“ aus dem Blickwinkel der Biologie: Zoglauer, *Modellübertragung*, 1994, 12 ff., „Modell“: als Vereinfachung und Abstraktion des Originals. Wesentlich seien die „Ähnlichkeitsbeziehungen“, von denen drei zu unterscheiden seien: (1) bildhafte (ikonische); (2) formale (nomologische)

In der derart aufgefächerten und unterlegten, halb kultivierten 509 Alltagsprache verwenden wir schon lange zum Beispiel Worte, die sich an *organische* Begriffe anlehnen. Dort dienen sie als schillernde Mischformen zwischen weichen Metaphern und echte Analogien, wie etwa beim aktiven „Häuptling“ oder dem „Oberhaupt“. Große Netzwerke von Akteuren beschreibt man als aus den Naturgesetzen ableitbare lebendige²⁵⁷ „Systeme“, früher als „Kulturen“ bezeichnet. Aber im Kern verbleibt auch dieser systemisch-naturnahe Ansatz bei einem mechanistisch-physikalischen Bild, das vor allem auf den nützlichen *Ausgleich* zwischen energetischen Machtzentren abstellt²⁵⁸, aber auch die

gleichgültige Gesetze, zum Beispiel für Auge und Optik; (3) funktionale, bei ähnlichem oder gleichem Input-Output Verhalten (Flugzeug- und Vogelflügel), (dazu und zum Mensch als Maschine, Zoglauer, Modellübertragung, 1994, 12 ff., 14); was erst Metapher sei, werde zum Modell und zuletzt zu einer Wesensgleichheit. Allerdings seien Modelle und Theorien nicht identisch. Modelle seien objektbezogene Theorien, sie beschrieben einen eingegrenzten Gegenstandsbereich, was bei Theorien nicht zwingend sei. Doch seien Theorien nur mittels ihrer Modelle empirisch überprüfbar (Zoglauer, Modellübertragung, 1994, 12 ff., 15, u. Hinw. auf Bunge, Method, 1973, 107). Theorien bestünden aus einem Kern, der alle Axiome samt daraus abgeleiteten Sätzen erhalte und eine Peripherie, die Phänomenologie, Gesetze, Hypothesen, Spezialgesetze und Modelle beinhalte, als einen Kern, als Fundament und Überbau, der den Kontakt zu Empirie ermögliche (zur Trennung von Kern und Umfeld u. Hinw. auf Quine, Standpunkt, 1979, 47 f.). In der soziobiologischen Anthropologie geht es sogar um mehr als eine Modellübertragung: Der Ursprung ist derselbe, das Prinzip Leben in „Einheiten“.

257

So meint der Naturwissenschaftler und Nobelpreisträger *Prigogine*, die klassische, oft als „galiläisch“ bezeichnete Wissenschaftsauffassung betrachtet die Welt noch als Objekt. Die physikalische Welt würden wir so beschreiben, als könnten wir sie von außen betrachten, uns also ausschließen Sie sei zwar in der Vergangenheit sehr erfolgreich gewesen, doch stießen wir heute an ihre Grenzen. Er schlägt postmodern vor, die physikalische, aber auch die soziale Welt mit Hilfe des Gedankens der *Selbstorganisation*, also des Prinzips der *Rückkoppelung* zu begreifen: Prigogine, Sein, 1988, 15, siehe dazu: Ziemke, Selbstorganisation, 1991, 25 ff., 25. Zum verwandten Problem der zwangsläufigen Rückkoppelung von Objekt und betrachtendem Subjekt vgl.: Baruzzi, Freiheit, 1990, 40 u. Hinw. auf Kant, Kritik, 1968, Vorrede, allerdings mit der Einschränkung über die Relativitätstheorie, Baruzzi, Freiheit, 1990, 49 f., und dem Problem des Menschen als auf sich selbst bezogenem Beobachter.

258

Zum Blick vom „Organismuskonzept“ zurück auf die Technik, in der immer noch das alte, wenngleich mit dem Stand der Technik

Alternative der wechselseitig wirksamen *Vereinnahmungskraft* mit bedenkt.

- 510 Die Medien, die vermitteln, bedienen sich der Sprache. Aus der Metasicht der vielfach deterministisch ansetzenden *Linguistik*²⁵⁹ erweisen sich insbesondere die Hochsprachen als pragmatische Formen der „Vermittlung“ im Sinne einer zeitweiligen Reduktion auf einen gewissen „vorherrschenden sprachnationalen Konsens“²⁶⁰, der in der Logik der Politik im Übrigen auch auf der

fortgeschriebene, mechanistische Weltbild steckt, siehe den Sammelband von Maier/Zoglauer, *Organismus-Konzepte*, 1994; Gutmann/Edlinger, *Mechanismen*, 1994, 174 ff.; sowie: Duncker, *Probleme*, 1994, 299 ff. (u.a. mit der Forderung, klar zwischen Kausal- und Funktionalerklärungen zu unterscheiden, 301).

²⁵⁹ Zum linguistischen Determinismus, siehe: Waldmann, *Kategorisierung*, 2002, 432 ff.; Eckes, *Psychologie*, 1991, 94 ff.; Simon, *Sprachphilosophie*, 1981, 114 ff.; Kutschera, *Sprachphilosophie*, 1975, 299 ff., 310 ff., 329 ff.; Trusted, *Inquiry*, 1987, 15 ff.; sowie: Lillard, *Ethnopsychologies*, *Psychological Bulletin* 123 (1998), 3 ff., 7f., jew. m.w.N. Zur Sapir-Whorf-Hypothese des ethnolinguistischen Determinismus (vgl.: Whorf, *Language*, 1956, 246 ff., 246, 252: „And every language is a vast pattern system, different from others, in which are culturally ordained the forms and categories by which the personality not only communicates, but also analyzes nature, notices or neglects types of relationship and phenomena, channels his reasoning, and builds the house of his consciousness.“, 257: „...in linguistic and mental phenomena, significant behaviour ... are ruled by a specific system or organization, a ‚geometry‘ of from principles characteristic of each language. This organization is imposed from outside the narrow circle of the personal consciousness making of that consciousness a mere puppet whose linguistic maneuverings are held in unsensed and unbreakable bonds of pattern.“), die seit den 1950er Jahren überwiegend nur noch in moderater Form Sprache beeinflusst, präformiert Kognition und Denken („language... as a continental priming effect“), stellt aber kein unüberwindbares Korsett dar – Anerkennung findet, dazu Lillard, *Ethnopsychologies*, *Psychological Bulletin* 123 (1998), 3 ff., 7 f. m.w.N. Überdies hat Whorf kein prius der Sprache gegenüber kulturellen Normen oder Formen sozialer Organisation behauptet, sondern vielmehr wechselseitige Beeinflussung, Whorf, *Relation*, 1956, 134 ff., 156 („Which was first: the language patterns or the cultural norms?. In the main they have grown up together, constantly influencing each other.“); ähnl.: Henle, *Language*, 1958, 13 ff., 16 f.“.

²⁶⁰ Aus der Sicht einer Wissenschaftstheorie, die als Teil des Strafrechts die Fragen des Vorsatzes und des Irrtums ausleuchtet: Stuckenberg, *Vorstudien*, 2007, 87 f. m.w.N.: „Die Ergebnisse der Betrachtung der

Sprachebene im abweichenden Sub- und Gegensprachen mitzudenken hat. Insofern verfügt jede Sprache nicht nur über ihre eigene Struktur, sondern stellt auch den Rahmen für eine vorherrschende Philosophie. Hoch vereinfacht wurde zum Beispiel die deutsche Sprache durch den romantisch-verklärenden Idealismus mit ausgeformt und hat den Nationalismus des 19. Jahrhunderts beeinflusst. Seit Luther, der mit seiner Sprache die deutsche Hochsprache vorgeprägt hat, beeindruckt auch das gebildete Bürgertum etwa mit der Buchidee, die sich später etwa auch im Recht bei den Gesetzeswerken sichtbar ausgeprägt hat. Auch die jeweilige Sprache beinhaltet also diese Art von künstlicher Vereinigung, etwa auch von Sein und Sollen.

(4) Hoch vereinfacht geht es beim *politisch-sozialen* Pragmatismus schließlich darum, aktive „Personen“ und deren allseitigen „Beziehungen“ und „Wirkungen“ auf einander zu beschreiben. Jede Art von *Kommunikation* arbeitet ohnehin schon nach diesem Sprachmodell. Die Einheiten von *Ego* und *Alter* sowie der synthetisierende heilige *Geist* des möglichen guten Austausches oder der Chance auf die nützliche Wechselseitigkeit bestimmt auch das menschliche Miteinander. 511

Kollektivistische Gesellschaften werden denselben Ansatz nur 512 umdrehen und den heiligen Geist, etwa verkörpert durch die Bedeutung der Ahnen und Dämonen, hervorkehren. Statt von Rechten und Freiheiten der Akteure werden sie die Rollenpflichten

normalen Sprache sind daher eine ‚Kodifizierung des Common Sense‘, des Alltagswissens und -glaubens, einschließlich Unwissen und Aberglauben. Die bisweilen verblüffende Nähe dieser ‚armchair psychology‘ zu naiven Verhaltenstheorien ist daher kaum verwunderlich. Unbeachtet blieb aber auch, dass die normale Sprache und ihre Regeln in permanenter Veränderung begriffen sind, dass sich diese Meinung und der Common Sense ändern in Abhängigkeit des Standes der empirischen Forschung, so dass die Sprachanalyse keine überzeitlichen analytischen Sätze ergibt. Auch eine weitere Dimension der Sprache blieb oft unbeachtet: ‚Language is a social art‘ – die soziale Natur der Herstellung von Bedeutung“. Dazu auch: *Strawson*, in: Magee, *Philosophy*, 1986, 146, 160. Zusammenfassend Prechtel, *Sprachphilosophie*, 1999, 182 ff. Alle menschlichen *Handlungen* sind aus der Sicht der Sprache, wie Stuckenberg aufzeigt, auch *sprachliche* gedeutete Handlungen. Siehe etwa Lenk, *Handlung*, 1978, 279 ff., 279, 307 f.; Prechtel, *Sprachphilosophie*, 1999, 183 f.

gegenüber der Gemeinschaft und unterwürfigen Askese in Bezug auf eigenen Bedürfnisse hervorheben. Dafür erlangen die Betroffenen dann die *Gaben* der Solidarität der Familie, der Harmonie in der Region und der Gnade des Herrschers über ihr Schicksal. Statt auf dem Handeln der Akteur liegt das Gewicht also nur auf dem Dulden der Leidenden. Aber auch diese Verfassungsutopie zeigt an, dass diese Sozialethik nicht selbstverständlich und von sich aus allgegenwärtig ist, sondern der Gravitation einer entsprechenden raum-zeitlichen „Zivilisation“ bedarf.

- 513 Die europäischen Sprachen verfügen über beide Sichtweisen. Sie kennen zwei Arten von Personen, die aktiven handelnden und zugleich die passiven leidenden Personen. Zudem bietet es sich an, die *Mitte* zwischen beiden Sichtweisen zu finden. Für eine derartige *Neutralität* stehen der Gedanke der Gerechtigkeit, das politisch-forensische Gerichtsverfahren und die säkulare Ent-rücktheit der universitären Wissenschaften und ihrer Beobachter-
rollen.
- 514 Jeder konkrete *Austausch* findet in der gemeinsamen *Mitte* statt. Jeder aktive Sprecher und jeder Händler tritt deshalb bei jeder *konkreten* Kommunikation als sein eigener *Vermittler* auf. Die möglichen Aktionen und Reaktionen des Anderen muss er zuvor grundsätzlich mit seinen *Sinnen* erkennen und mit seinem Geist zu beachten suchen. Er muss also fähig sein, sich ein Bild von anderen aufzubauen. Die *innere Repräsentation* des Anderen ist bei allen Lebewesen bereits genetisch-situativ vorprogrammiert, etwa als Freund- oder Feind-Schema. Beim Menschen ist das Modell vom Anderen als Nächsten zudem im erheblichen Umfang sozial-rituell ausgeprägt und der Menschen vermag es auch selbst noch beachtlich individuell-intersubjektiv zu verfeinern. Aus allen diesen Eigenheiten ergibt sich deshalb ebenfalls, dass die *Mitte* vielfach nicht weiter zu bestimmen, sondern nur auszu-handeln ist.
- 515 Im Übrigen aber bedarf es des einfachen Grundsatzes, wie der liberalistischen Einsicht, dass jede *Person* Wert auf ihre Rolle als Akteur, sowie damit auf ihre *Existenz* und ihre grundsätzlich *Handlungsfähigkeit* legen wird. Mit den Worten und in der Reihung der deutschen Verfassung: Die *Menschenwürde* sichert dem einzelnen Menschen auch gegenüber dem Staat die Subjekt- und Akteursrolle, Art. 1 I GG. *Handlungsfreiheit* und körperliches *Existenzrecht* gewährt, aus Ausprägung der Menschenwürde, der

Art. 2 I, II GG. Die grundsätzliche *Gleichheit* aller Menschen bestimmt dann das verfassungsrechtliche *Gewicht* der Rolle des Menschen, Art. 3 I GG.

Privat jedoch kann er das Gewicht seiner Rolle über seine eigene 516 Religionen gesondert definieren, Art. 4 I GG. Ferner muss der Staat die private und öffentliche Meinungsfreiheit, als einem Kernstück der Kommunikation, gewährleisten, Art. 5 GG. Der nachfolgenden besondere Schutz der Ehe und Familie, Art. 6 GG, verweist auf ein weiteres biologisches Element, dasjenige der „Fortexistenz“, und zwar vor allem in der gesonderten Gemeinschaft der Kleinfamilie.

Mit diesen idealistischen Forderungen sind zugleich in einer po- 517 sitiven Weise die Gefahren beschrieben, die jedem individuellen Akteur von übermächtigen kollektiven Akteuren, oder auch Metasystemen, drohen. Auch dem nationalen Staat, als dem gegenwärtigen Hauptkollektiv, gegenüber kann und muss er versuchen, eine angemessene Ego- Alter-Situation aufzubauen. Auch für diese Aufgabe wird der Mensch als sein *eigener Vermittler* auftreten.

(5) Den Bogen zum einfachen Strafrecht, das sich mit der Defini- 518 tion, der Vollstreckung und der Vermeidung von Übel und Unrecht beschäftigt, schlägt der grundliberale Gedanke des Wechsels zur Methode der *Negation*. In den Hintergrund rücken die kollektiven *Werte*, etwa der Menschenwürde und der Grundfreiheiten, die *Prinzipien*, wie der Verallgemeinerbarkeit und der Vertragstreue, und die Idee der karitativen *Barmherzigkeit*. Die einzelnen Menschen empfinden akut die Verletzung von personalen Werten, den unfairen Regelbruch sowie kollektiver Sorglosigkeit. Der Freie fühlt sich in seiner Freiheit beeinträchtigt.

Aus der Sicht der an sich an Werten orientierten deutschen Straf- 519 philosophie ist dazu ein Schlaglicht auf die Diskussion zu lenken, die *Arthur Kaufmann* anbietet. Er fordert, wie andere auch, den Rückzug auf die Grundidee des bescheideneren *negativen Utilitarismus*. Ansätze zu einem solchen negativen Utilitarismus gebe

es etwa aus der Sicht der Rechtstheorie bei *Tammelo*²⁶¹, wenn jener schreibe, das höchste Gut der Gerechtigkeitsanordnung bestehe in der „Abschaffung oder der größtmöglichen Verminderung des Elends“. Ohnehin existiere das negative Prinzip in der Philosophie. In diesem Sinne erkläre etwa *Reininger*²⁶², „jeder Versuch, das Absolute durch positive Aussagen zu bestimmen, führe zu Aporien und Paradoxien“. Ähnliche Vorstellung habe auch schon Thomas *von Aquin* vertreten, wenn er in seiner Gotteslehre erkläre, wir könnten nicht wissen, was Gott sei, sondern höchstens, was er nicht sei.²⁶³ Zu finden sei dieser Ansatz auch bei Nikolaus *von Kues*, der eine „Docta ignorantia“ entwickelt habe. Ferner sei das *Rawlssche* Differenzprinzip, wonach die Schlechterstellung entscheidend sei, sei die Prioritätsregel des negativen Utilitarismus.²⁶⁴

- 520 Aus dem Blickwinkel des angloamerikanischen Rechtsutilitarismus handelt es sich um das „Harm Principle“, aus römisch-rechtlicher Sicht um das alte „neminem laedere“ (niemandem einen Schaden). Einzureihen ist auch der wissenschaftstheoretische Ansatz von *Popper* und anderen, dass zumindest aus der Sicht des Empirischen nur eine *Falsifizierung* und keine Verifizierung von Theorien möglich sei.²⁶⁵
- 521 Damit offenbart sich aber der eigentliche Hintergrund dieses scheinbar vermittelnden Denkens. Jede *Nützlichkeitslehre* geht

²⁶¹ Kaufmann, A., Utilitarismus, ARSP 1994, 476 ff., 478; Tammelo, Ungerechtigkeit, 1980, 30 ff., 35, sowie Tammelo, Philosophie, 1982, 127 ff.

²⁶² Kaufmann, A., Utilitarismus, ARSP 1994, 476 ff., 479.

²⁶³ Kaufmann, A., Utilitarismus, ARSP 1994, 476 ff.; Thomas von Aquin, Summa theologica, 1953, 3; Kues, De docta ignorantia, 1440, 1. Buch, Kapitel 1: Das Wissen als Nichtwissen; Kapitel 16: Die negative Theologie.

²⁶⁴ Kaufmann, A., Utilitarismus, ARSP 1994, 476 ff., 487, u. Hinw. auf Rawls, Theorie, 1993, 5.

²⁶⁵ Popper, Logik, 1989, 56, Popper, Vermutungen, 1996; Popper, Erkenntnis, 1984, etwa 237; m.w.N. Neumann, Argumentationslehre, 1986, etwa 37; Alexy, Argumentation, 1991, 222/223; Hempel, Aspects, 1965, 245; Buchwald, Begriff, 1990 (zum Münchhausen-Trilemma etwa 223 ff.). Kritisch zum Münchhausen-Trilemma: Habermas, Diskursethik, 1983, 53 ff., 90. Siehe zudem: Buchwald, Begriff, 1990.

ohnehin im Kern vom *Sein* aus und vernachlässigt damit die gesamten Werte und Sollenseite.

Deshalb ist vorsichtiger und in Anlehnung an den Dualismus von *Sein* und *Sollens* in zwei Stufen vorzugehen. Außerdem lassen sich die drei Arten des Rechts verwenden. Wenigstens für den *ersten Zugriff* kann das einfache Schädigungsverbot der positiven deutschen Idee des *verfassungsrechtlichen* Würde- und Grundrechts- sowie des *strafrechtlichen* Rechtsgüterschutzes entgegengesetzt werden.²⁶⁶ Im deutschen Recht tritt es vor allem als *zivilrechtliches* Schadensersatzrecht auf. Auf dessen liberalen Denken gründeten sich schon im römischen Rechtssystem die Bürgerrechte. Am Anfang der stadtgriechisch-antiken Rechtsphilosophie, so heißt es, steht, nicht das Recht, sondern das Unrecht.

Aber hinter dem Schädigungsverbot verbergen sich die *positiven* Ausformungen der Grundfreiheiten und Achtungspflichten, und zwar insbesondere bezogen auf „Leben, Leib, Freiheit“ oder auch auf Eigentum und Wohnung, auf Versammlungs- Religions- und Meinungsfreiheit.

Anders gewendet: Die *Gemeinschaft* und ihre unbeteiligten Mitglieder blicken zwar sofort auf die beeinträchtigten Werte, weil die Allgemeinheit insofern mit betroffen ist. Der betroffene *Einzelne* empfindet aber zunächst seine Verletzungen, und verlangt für sie nach einem Ausgleich.

Aus der Sicht der Mediation gilt vereinfacht vermutlich, dass sobald die Menschen nicht mehr über die schweren akuten *Verletzungen, an den sie leiden*, hadern müssen, sondern über die dahinter liegenden, zumeist für die jeweiligen Gruppe anerkannten positiven *Werte, Regeln* und *Solidaritätspflichten* sprechen können, vermögen sie wieder als freie Akteure zu verhandeln.

(6) Damit sind fünf verwandte Ansätze aufgezeigt, deren sich der westliche Mensch bedient, um die Spaltung von *Sein* und *Sollen*, zumindest aufzuweichen. Sollen zu können, heißt und meint dabei auch, sich „frei“ gegen einen Normanforderung stellen zu

²⁶⁶ Hirsch, A. v., Principle, 1996, 259 ff.; Hirsch, A. v., Rechtsgutsbegriff, 2003, 13 ff.; Kaufmann, A., Utilitarismus, ARSP 1994, 476 ff., 487, u. Hinw. auf Rawls, Theorie, 1993, 5.

können. Die dazu gehörige *rationale* Spaltung von *Objekt* und *Subjekt* hat der modern westliche Mensch zwar selbst geschaffen. Er hat aber die äußerer *Natur* und innerer *Kultur* immer bewusster unterschieden. Die ihn fremd bestimmenden Realitäten der *Umwelt* und die selbst geschaffene *Symbolik* der Kunst, der Schrift und der Sprache hat er immer deutlicher voneinander getrennt. Aber der westliche Mensch bedarf dieser scharfen Spaltung, denn nur mit ihr kann er als Herr und Selbst-Subjekt, etwa politisch als bürgerlicher Demokrat, als gebildeter Wissenschaftler und als freier Händler-Krieger auftreten.

527 Deshalb muss und wird derselbe moderne Mensch auch *rational-rituelle Wege*, wie die aufgezeigten, finden. Dazu wird er einerseits eine Art von überindividuellem, kollektivem, *vermittelndem* und *zivilreligiösem Geistes- und Normsystems* aufbauen. Andererseits wird er es als normatives Teil seines Selbst, etwa als paradoxe Selbstbeherrschung, zu verinnerlichen haben.

2. Mitte und verfremdende Orte der Kommunikation

528 Das politisch-humane, topisch-fokussierende Denken ist als ein methodisches *Hilfskonstrukt* zu verwenden, das der dem Grundsatz der körpernahen Hirnforschung insofern entspricht als es nach inneren Kommunikationswegen verlangt und auch vor groben organischen Verkörperung, unter anderem Verortungen, erzwungen wird. Dieses Denken dient dazu, Entscheidungen zu treffen und konsensfähige Zwischenurteile zu fällen.

529 Ihren besonderen Ausdruck findet dieser *künstliche* Mittelwelt zunächst im sozial-kulturellen Bereich, so dass insofern auch von einer pragmatischen *mittleren Welt* als der sozialen Kulturwelt des Menschen gesprochen werden könnte. Zudem kennt sie eigene „*Zwischen-Orte*“.

530 Diese Orte der engen Mitte der Gleichen und Nächsten wird dann in Friedenszeiten nur gelegentlich und zu besonderen Tagen genutzt.

Sie dienen als:

- freier *Markt* der Wirtschaft,

- als öffentliches *Forum* der Politik,
- als *Theater* für die Schauspiele und
- als *Arenen* für die Körperertüchtigung.

Zumindest vier Arten von sozialen und heilig-neutralen häuslichen Schutzräumen treten zumal in den Städten hinzu: 531

- die Rathäuser für die Verwaltung,
- die Tempel für die Religion,
- die Akademien für die vernünftige Wissenschaft und
- die Gerichtsorte für das Recht.

Diese Orte und diese Häuser beherbergen gleichsam den „heiligen Geist“ der jeweiligen Zivilisation.

Alle Riten scheinen nach heiligen Orten zu verlangen. Verallgemeinert scheint es für den Menschen überhaupt keinen zumindest *konkreten* heiligen Geist zu geben, der nicht auch in irgendeiner Weise *verkörpert* erscheint. Die Doppelworte wie Menschen und Würde, Gott und Schöpfung, Natur und Geist belegen diese Ansicht. So arbeitet der Mensch auch stets mit verkörperten und künstlichen Symbolen.²⁶⁷ 532

Hinzu treten ferner die Vergegenständlichungen als „*Gesammelte Schriften*“. Neben der uralten Elemente der bildenden Kunst, des Theaters und der Musik leben soziale Bereich der westlichen schriftgebildeten städtischen Welt insbesondere über: 533

- die religiösen *Wortsammlungen* der Bibel, des Korans und der sonstigen heiligen Schriften (kurz den Büchern),

²⁶⁷ Zu „Ortsbedürftigkeit“ von Religionen im geistigen und im wörtlichen Sinn siehe: Bongardt, Berg, 2006, 337 ff., 346 (Verbindung der Gegenstände mit einem Raum). Dazu auch als symbolische und auch sinnliche Repräsentanz: Cassirer, Philosophie, 1994, 41 ff.

- mithilfe des *buchähnlichen* schriftlichen *Gesetzeswerkes*, dem *Privatvertrag* und der ökonomischen Buchführung,

- mit der *wissenschaftlichen Abhandlung*, die vielfach generationsübergreifend eine Auseinandersetzung mit offen zitierten älteren wissenschaftlichen Schriften enthält und auch insofern eine Sammlung eines Autors darstellt,

- sowie seit dem Buchdruck auch etwa über politische Pamphlete und die „täglichen Zeitung“.

534 Sie alle bilden die vergegenständlichen Mittel (Medien), um die Flüchtigkeit der *entscheidenden* Aktion und des *tragenden* Wortes der Erkenntnis in der Form von *Urkunden* zu verewigen und um es unter den Schriftgebildeten weiter zu verbreiten. Auch sie bilden auf ihre Weise wesentliche Bestandteile dieser synthetisch-künstlichen „Mittelwelt“.

535 Der Biologe von Bertalanffy erinnert aus einem ganz anderen Blickwinkel daran, dass die Einzigartigkeit des Menschen darin liege, nicht nur durch die Gabe der Biologie bestimmt zu sein, sondern auch in einer „symbolischen Welt der Sprache, des Gedankens, der sozialen Systeme, der Religion, Wissenschaft, Kunst“ zu leben²⁶⁸. Eine solche dann doch schon dritte Kulturwelt kann in einer *sesshaften* Großgemeinschaft kann auch ein verortetes halboffenes Sondersystem der *geistigen Kommunikation* und zumindest eines an *bannenden Symbolen* sichtbares Eigenleben entwickeln.²⁶⁹

536 Die jeweilige Art des kulturellen Eigenlebens, so ist dann anzufügen, bestimmen vor allem die jeweilige Philosophien beziehungsweise die Religionen, also der Art der *letzten Rückbezüge*. Formal handelt es sich dabei jeweils um eine Art von Ausgleichsuche, einem Harmonie- oder auch einem Gerechtigkeitsstreben. Aber sie ist vereint mit der evolutionären Idee der Anpassung, oder aber auch der möglichen revolutionären Ab- und Auflösung „der Gegenwart“ dieser Kultur. Blinde oder emphatisch formulierte, vertrauensvolle Konformität analog zum biologischen Herdentrieb bildet aber immer ihre eigene Grundregel. Diesem

²⁶⁸ Bertalanffy, Menschen, 1970, 44.

²⁶⁹ Bertalanffy, Menschen, 1970, 58 f., 64 ff.

Kollektivismus steht dann aber der Ansatz des Individualismus gegenüber.

Aus der Sicht der Soziobiologie könnte dieses blinde menschliche Verhalten sogar auch noch einen besonderen kulturellen Überlebensvorteil besitzen. So erklärt etwa *Peters*: 537

„Soziale Individuen besitzen ... die Möglichkeit ihr Verhalten willentlich zu ändern. Zusammen mit der Befähigung zur Kommunikation entsteht hieraus die qualitativ neue Möglichkeit zu koordinierten und damit größeren Verhaltensmutationen. Größere Mutationen können als eine notwendige Voraussetzung für das Entstehen vieler sozialer Institutionen betrachtet werden. So sind unterschiedliche Institutionen wie Gewerkschaften und Konventionen oft erst dann erfolgreich, wenn sie von einem ausreichend großen Teil der Bevölkerung unterstützt werden.

Diese Deutung, die mit dem Hinweis auf große Teile der Bevölkerung wiederum Elemente einer Mitte aufgreifen, ist zunächst ebenfalls einmal unterstellen. Aus der Sicht der Evolution erlaubt es dann also der „Herden- oder Schwarmtrieb“ dem Menschen nicht nur, wie ansonsten in der belebten Natur, den Schutz vor „Raubfeinden“ in der schieren Masse der Friedlichen zu suchen und dazu einen in scheinbarer „Panik“ bewegten und auch bei Tieren militärisch strukturierten großen „Sozialkörpers“ zu bilden. Vielmehr erlaubt es dieser Fähigkeit dem Menschen auch in Friedenszeiten besondere professionelle Subkulturen mit einem Sonderwissen zu bilden, das zumindest der Mehrheit eine Großgruppe dient. Der vertrauensvolle Gehorsam der Übrigen kann also auch mit einem beachtlichen Vorteil verbunden sein. Zu verlangen ist dann nur, dass sich eine solche Subkultur auch ausreift, sie etwa eigene ethische Kontrollsysteme entwickelt und nicht autarke Versuchsleiter ohne Supervision versuchsweise an Menschenspiele ansetzen. 538

Der Menschen steht auch deshalb zwischen der *Gemeinschaft*, in die er als soziales Wesen vertrauen muss, und der Rolle des eigenverantwortlichen (autarken) Individuums. Mit dem *Bundesverfassungsgericht* ist für die staatliche Verfassung die Idee der *Menschenwürde* um die Idee des sozialpflichtigen Menschen als „Menschenbild der Verfassung“ zu ergänzen. 539

- 540 Gemeinschaft und Individuum umwölbt dann als Synthese immer *irgendeine* Art von „Verfasstheit“ von „menschlichen Gemeinschaften“ im weiten Sinne, die alle bekannten sozialrealen *Herrschaftsformen* umfasst.
- 541 Aus der Sicht des Einzelnen ergibt sich aus der Verfassung in der westlichen Sicht die *bürgerliche Rolle*, die ihn als *politisch* mit-herrschenden Menschen begreift.

3. Gesamt- und Verfassungsstaat

- 542 Die Mitte zwischen Sein und Sollen belegen auch die vielfach geschriebenen bunten Verfassungsartikel. Sie verkörpern zwar vor allem in ihren Grundrechtteilen das edle Einzelwohl und auch das höchste Gemeinwohl eines gesamten Verfassungsstaates (Art. 20 GG). Aber dass überhaupt Konstitutionen notwendig erscheinen, belegt immer das Gewicht, sowie die Art und Weise des Gewaltmissbrauchs. Den Rechten entspricht ein dazu passendes Unrecht. Die Verfassung haben die jeweiligen Verfassungsgeber aufgrund ihrer Erfahrungen niedergeschrieben und sie *erwarteten auch künftig* denselben sozialrealen Machtmissbrauch.
- 543 Insofern fehlten den Grundrechtscharakteren der Verfassungen, indirekt alle diejenigen *Unrechtstatbestände* für den Staat und seine Verwalter zu begehen geneigt sind. Die Grundrecht teilte der Konstitution und der übernationalen Konventionen entsprechen insofern dem *Strafrecht* für den einzelnen Bürgern. Sie beschreiben nahe liegendes Staat- oder auch *Systemunrecht*.
- 544 Das pragmatische „Gemeinwohl einer Gesellschaft“, das alle elementaren Werte und Interessen auf nationale Art vermengt, dient am Ende und offen als größtmögliches Glück der möglichst Vielen.
- 545 Dieses fiktive unfassbare Gesamtwohl, das aber schon als ein alter Begriff (*bonum commune*) erscheint, bildet dann jeweilige Mitte der jeweiligen Allgemeinheit. Als *common sense* soll es allen Entscheidungsträgern bei denjenigen konkreten Entscheidungen leiten helfen, die auch andere Mitglieder der jeweiligen Gemeinschaft betreffen.

Der westliche Gegenpol zum *reinen* zivilen und grundökonomischen Utilitarismus des Gemeinwohls der Freien bildet dann eine Art von *zivilreligiösem Staatsdogmatismus*. Er besteht dann etwa in der Form der vorherrschenden Überidee des heiligen demokratischen Volksstaates. Solche absolutistischen Elemente erhöht aber auch der deutsche Verfassungsstaat und zwar als *Rechtsstaat* auf der *Staatsseite* und für den Menschen in seinem Doppelmodell vom *absolut* würdigen Menschen und von dem Menschenbild der auch *sozialpflichtigen* Person. Aber auch die übernationalen Menschenrechtserklärungen beruhen in ähnlicher Weise auf der unantastbaren, weil angeborenen *Rechtsfähigkeit* aller Menschen. 546

Die entscheidende Frage lautet jedoch, zumindest für die westliche Zivilisation: Ist nicht zumindest grundsätzlich *jeder einzelne Mensch individuell* fähig: 547

- ungerechte Gewalt, etwa als blinde Folter
- zugunsten eines *höheren Zwecks* zu üben und
- verfügt der Mensch nicht gleichsam über einen halbbewussten „Schalter“, der ihn zwischen *Gehorsam* und *Eigenverantwortung* wählen lässt,
- und unterwirft sich der Mensch nicht statistisch betrachtet zu „zwei Dritteln“ blind den *höheren Zwecken* und ihren priesterähnlichen *Verwaltern*?

Gilt diese grobe Vermutung für den *einzelnen* Menschen, dann gilt sie mutmaßlich entsprechend auch auf *kollektiver* Ebene. Denn auch Gemeinschaften vermögen als Kollektivpersonen und Akteure aufzutreten. 548

4. Politische Zivilisation der (Re-)Humanisierung nach dem Milgram-Modell

In diesem Falle besitzt das gegenwärtige ethische und humane Rechtssystem tatsächlich den zivilisatorischen Sinn, dieser anscheinend nur halbbewussten und halb impulshaften menschlichen Entscheidung kulturell mit- und gegenzusteuern. 549

550 Unterstellt man im Sinne des *Milgram-Experimentes*, dass Menschen zwischen blindem Gehorsam gegenüber höheren Ideen und freier eigener Entscheidung hin und her wandeln, so ist daraus für das *Strafrecht* eine einfache Folgerung zu ziehen. So sind:

- die Gewalttäter,

- die *Gewaltopfer*, sowie

- die verletzte Staats- und Rechtsgesellschaft

soweit als möglich zu „Re-Humanisieren“.

551 Alle drei Gruppen gilt es im konkreten Falle mit der Idee der Humanität zu „Versöhnen“. Dazu haben sich alle drei Personen sich selbst, besser ihrem eigenen Über-Ich zu unterwerfen, und zwar, nachdem sie zuvor diese Idee der Humanität als eigene verinnerlicht haben. Mit dem Gehorsam gegenüber dem eigenen Über-Ich nutzt jeder Selbstherrscher die Mechanik des Milgram-Gehorsams, in dem er die höhere Idee als eigene verinnerlicht. Weicht er von ihnen ab, so hat er sich „entmenschlicht“ und muss sich rehumanisieren. Der Täter muss lernen, sich selbst zu beherrschen. Das Opfer muss seine Subjektstellung notfalls posthum wiedererlangen. Die Gesellschaft muss die Tyrannei, die sie durch die Gewalttat eines eigenen demokratischen Mitherrschers erfahren hat, ausgleichen. Dazu müssen alle Personen, Täter, Opfer und Staat, den Grundgedanken der *Vermittlung* verinnerlichen.

552 Vorbeugend geht es zudem darum, auch alle einzelnen Demokraten und Dritten, und zwar auch die Richter selbst, ständig aufs Neue zu „humanisieren“. Denn sie üben etwa im Strafrecht sogar definitionsgemäß die monopolisierte Staatsgewalt, und zwar zu meist gegen den Willen der Verurteilten aus. Wer den Vorgaben dieser Zivilreligion nicht folgt, erscheint aber nicht als Ketzer, sondern er bleibt immer ein Mitmensch, der als mitherrschender Demokrat über seine Vernunft zu überzeugen ist. Hilfsweise aber bleiben dennoch notfalls die regelmäßig rechtsförmig zu überprüfende „Sicherungsverwahrung“ und das Angebot der Versöhnung.

Die emotionale Deutung des Strafrechts, wie etwa das Richten 553 zur „Erhaltung und Bekräftigung der Normgeltung“, lassen sich stets auch weiter verwenden. Mit ihnen kann *jedes Rechtssystem* selbst mit der jeweils dazu gehörenden Höchstidee analog zum Gott und seiner Gerechtigkeit verbunden werden. Dieses zivile Regel-System wirkt dann als eine sich selbst heilende und damit zugleich auch seinen Bestand schützende Kultur des „demokratischen Humanismus“.

Wie alle höchsten Rückbindungen bedarf auch die *innere* Rück- 554 bindung an die Eigenverantwortung und die Moralfähigkeit des Menschen, und zwar entweder an das eigene Gewissen oder auch an die eigene seelische Identität oder auch die ständige Anpassung an eine bestimmte humane Art der Gesellschaft, also einer *ständigen* Stabilisierung. Ihr entspricht in den großen Religionen die Idee des *alltäglichen Gebetes* und der gemeinsamen *Feiertage*. Denn jede der großen klassischen Religionen weiß um die Schwächen und die Aggressivität des Menschen. Die Christen beten dazu zum Kreuzsymbol, das Sonderopfer des Gottes in Menschengestalt darstellt, der sich in seiner menschlichen Gestalt darbot, um die Erbsünde und die Gewalt auf Erden zu sühnen.

5. Säkularer Humanismus

Jeder normativen Seite entspricht eine empirische Seite, die mit 555 den Normen kanalisiert werden soll. Für das Menschenbild ist insofern zur Soziopsychologie zu blicken, die die Möglichkeiten, Grenzen und die Techniken zu ermitteln versucht.

Das *Sonderproblem* des normativen Selbstverständnisses sowohl 556 des *weltlichen absoluten* Staates als auch des nachfolgenden Menschenbildes des *autonomen* Menschen und würdigen Demokraten besteht offenbar darin, dass beide sich im Alltag als zu *gottähnlich* und damit als unfehlbar begreifen. Schon die vage Vorstellung eines angeblich *zivilisierten* und *rationalen* Menschen, dass sich der Mensch ähnlich wie die Versuchspersonen in den vielfach wiederholten *Milgram*-Experimenten und wie im *Zimbardo*-Versuch verhalten könnte, führt sofort zu einer *Verdrängung* der eigenen Folterfähigkeiten. Die psychischen *Überlebensmechanismen* der *Neutralisation* greifen auch auf der nächst höheren Stufe des westlichen Selbstbildes ein. Es handelt

sich um dieselbe fiktive Idealisierung des Menschen, die ihm dann erlaubt, sich als würdiges Subjekt zu begreifen.

- 557 Der Mensch befolgt insofern das blinde Gehorsamsgebot gegenüber seinem eigenen idealen *Selbstbild*. Mörder und erst Recht politische Massenmörder gelten deshalb auch in der Regel als andere, niedrigere Lebewesen oder schlicht als „Unmenschen“. Sieger in mörderischen Kriegen werden daheim und in der Geschichte ebenso blind als „Übermenschen“ gefeiert. Aber zu Ende gedacht werden sie auch damit zunächst einmal entmenschlicht.
- 558 Um im Bild der gegenwärtigen westlichen Zivilisation zu bleiben, schon die Idee der „*Selbst-Beherrschung*“ assoziiert bereits die Paradoxie des Verlangens nach der Subjektstellung gegenüber einem Selbst als Objekt. Dazu wird das Selbst aufgespaltet. In Anlehnung an Freud ist das gesamte Selbst in ein Über-Ich oder in eine höhere richterähnliche Gewissensinstanz einerseits und in ein eher animalisches und amoralisches Unter-Ich andererseits zu zerlegen, und danach wieder zur gesamten Identität („Seele“) zusammenzufügen. Ferner scheint die Anforderung des Menschen an sich selbst, eben sich selbst zu beherrschen, offenbar auch ständig geboten, und deren Erfüllung auch grundsätzlich möglich zu sein.
- 559 Ebenso aber erweist sich dennoch die alltägliche Verdrängung, also die *Neutralisierung der eigenen Gewaltweltakte*, offenbar für den Menschen als lebens- und überlebensnotwendig. Es hilft nichts, sie weg zu diskutieren, dass sie nicht sein dürften. Vielmehr muss die Verdrängung konkret dann aber von einer ebenfalls höheren Leitidee aufgefangen werden, der der Mensch sich grundsätzlich unterwirft. Das christliche Kreuzbild verdeutlicht diesen Ansatz, denn er geht von einer sündigen Erbgewalt aus. Der weltliche Humanismus, der vereinfacht aus der *Verallgemeinerung* der Menschenrechte und der alten Idee vom gefühlsmäßigen Nächsten besteht, beruht auf derselben Erfahrung, aber er übersieht mit der Heiligung der Autonomie, dass Menschen diese Autonomie auch aufgeben und sich blind angeblich höheren Zwecken unterwerfen können.
- 560 Der übliche und durchaus *religiöse Ausweg* kann unter diesen ambivalenten Umständen darin bestehen, *Sonderorte* und *Sondertage* für das feierliche Erinnern an eigene fehlerhafte Unter-

werfungen unter angeblich höchste Ziele zu schaffen. Aber es spricht auch dafür, Sonderorte und Sondertage noch mehr als bisher für das konkrete „gerechte und legale Richten“ vom *Mitdemokraten* und *Mitmenschen* mit schwersten Strafen vorzusehen, im Grundansatz bestehen sie seit jeher. Aber dann ist zudem, und auch *wiederkehrend*, etwa jährlich, an diese eigenen, weil *demokratischen Gewaltakte* zu erinnern. Denn jede *private* langjährige Gefangenhaltung von einzelnen oder gar gesamten Personengruppen, würde als eine grausame Maßnahme erscheinen und zu Recht als Sensation von den Medien verfolgt werden. Auch ein berechtigter höherer Zweck ändert nichts an dem gewollten *Strafleiden*, das das demokratische Strafen weithin auszeichnet. Das „höhere“ kollektive Bewusstsein muss hier die offenbar unvermeidbare individuelle Verdrängung auffangen.

Eine solche, vielleicht sogar nahe liegende *weitere Erinnerungskultur* ändert aber nichts an der Gewaltausübung selbst. Sie darf auch nicht in einzelne irrationale Gnadenakte umschlagen Eine erprobte westliche Lösung für das Dilemma der grundsätzlichen Gewaltbereitschaft des Menschen steht jedoch zur Verfügung. 561

Sie lautet zunächst schlicht, „*private Gewalt* ist soweit als möglich zu untersagen“ und die Ausübung der notwendigen Gewalt ist in die Hände des *kollektiven agierenden*, und schon deshalb *vermittelnden* demokratischen Staates zu legen. Dieser Staat setzt, um sich selbst zu schützen, seinerseits auf die *Gewaltenteilung* und ferner auf die öffentliche Kontrolle dieser Gewalt. 562

Auch die demokratischen *Gerichte* bestehen in aller Regel aus einer Mischung von professionalisierten Entscheidern einerseits und Zivilpersonen andererseits. Zudem unterliegen sie einer Kontrolle durch die private Öffentlichkeit und durch berufsmäßige Journalisten. 563

Das Problem mit der Gewalt besteht in aller Regel darin, dass sie vielfach mit notstandsähnlichen Situationen argumentativ verknüpft wird, die dann als Krieg oder als Terrorismus dazu führt, dass die vielfältigen Kontrollsysteme aufgebrochen und eine unmittelbare kriegsähnliche Entscheidung verlangt wird. Auf diese Weise entstehen eine Tendenz zur Reduktion der Demokratie und die gefährliche, in tatsächlichen Notlagen aber unumgängliche Herrschaft der Exekutiven (Verwaltung). Über den höheren 564

Zweck wird also auch auf dieser Ebene der Gehorsam eingeworben.

- 565 Selbst die wissenschaftlichen Versuche von Milgram und Zimbardo, die mutmaßlich bei vielen Teilnehmern zu erheblichen psychischen Schäden und jedenfalls zu beachtlichen Identitätskrisen geführt haben dürften, entspringen einer freien *autokratischen* Entscheidung, die dann auch die beiden Versuchsleiter in den Sog ihrer eigenen Ziele geführt haben.
- 566 Das Dauerproblem besteht darin, *Neutralität* zu schaffen, also neutrale Personen „der Mitte“ im Sinne des Aristoteles zu finden und dazu neutrale Institutionen aufzubauen. Solche Personen sind nur durch weitgehende *Entfernung* vom unmittelbaren Geschehen zu erreichen. Sie versagen aber bei allen Notlagen, bei denen wie in Fällen der Notwehr und der polizeilichen Gefahrenabwehr schnell entschieden werden muss. Zu diesen neutralen Institutionen gehört zwar auch die Wissenschaft: Emotionale Entscheidungen lassen sich, gerade auch im Licht der modernen Gehirnforschung nur durch eine Streckung des *Abwägungs- und Entscheidungsvorganges* und eben durch eine vernünftige Gewaltenteilung und Nachkontrolle rational treffen oder aber nachfolgend, etwa auch mithilfe des Rechts korrigieren, also wieder „gerade Richten“.

6. Westliche Zivilisation des Rechtsstaates als Utopie

- 567 Aus der soziobiologischen Sicht der Naturwissenschaften im weiten Sinne ist am Ende aber festzustellen, dass auch die ideale Utopie des gerechten und humanen Gemeinwesens²⁷⁰ sich zu-

²⁷⁰ Dieser Begriff ist vorbelastet und hier nur als eine alte und bekannte Konnotation verwendet. Zur „Utopie“ als modellhafter aber politisch möglicher „bester Staat“ siehe: Morus, *Utopia*, 1996, 7 ff. Dazu auch: Saage, *Denken*, 2006, 7 ff., 63 (Eine „neuzeitliche Denktradition“, die „eine genuine Alternative sowohl zum kontraktualistischen Paradigma des Naturrechts (Hobbes, Locke etc.) als auch zum *machtstaatlichen* Diskurs (Machiavelli, Bodin, Carl Schmitt) darstellt“. Sie bilde eine „kollektivistische Alternative zum individualistischen Weg in die Moderne“). Zur Deutung der Utopie als „soziopolitisches Herrschaftssystem“ in Anlehnung an Elias (Elias/Morus, *Staatskritik*, 1985, 101 ff., und zwar als „Solidargemeinschaft“), so-

mindest im Laufe der *Evolution des Menschen* nicht hat durchsetzen können. Sie würde auch ein Staatswesen zu einem organischen Staatskörper im Sinne eines blinden Ameisenstaates verkommen lassen. Kreativität und Individualität gedeihen in solchen „Chaosrandlagen“, in denen das „Umlegen eines Schalters“ respektive der „Flügel Schlag des Schmetterlings“ gelegentlich über Leben und Tod entscheiden.

Davor allerdings bewahrt dann gelegentlich auch die schlichte 568 *Konformität* von „zwei Dritteln“ einer Menschengruppe. Sie schützt dann zumindest diese „Nächsten“. Die gehorsame Unterwerfung unter die Ideale von gestaltendem *Recht* und der Grundregeln der *Gerechtigkeit* bilden ein altes und offenbar viele Personen befriedendes Angebot.

Andererseits und *nachsorgend* sowie *vorbeugend* ist die *ständige* 569 *politische und ritualisierte* Pflege der demütigen „Anbetung“ der Höchstwerte der weltlichen Zivilreligion vonnöten, also der Menschenrechte und der rechtlich verfassten Demokratie, die auf der *Eigenverantwortung* des zu Inhumanität fähigen Menschen beruhen.

Denn derartige Rituale, zu denen auch öffentliche Strafgerichts- 570 verhandlungen gehören, entwickeln einen „verinnerlichten Beweggrund“, der Hemmschwelle zur Tötung nicht nur erhöht, sondern auch nach innen verlegt. Nur verlangt er an sich auch die Identifizierung mit dem Täter.

Diese Ideen 571

- des Freien, seiner humanen Rechte und seiner humanen Verantwortung,

- die Grundeinsicht in das Faktum seiner persönlichen Fähigkeit zur „Entmenschlichung“ als „Entwürdigung“ anderer Menschen des Respekt wegen und zu höchsten Zwecken

wie 65 („eine vaterlose Gesellschaft“, *analog* aber nicht identisch zur idealen *Politeia* des Platon).

- und die Notwendigkeit für rituelle Sonderverfahren zum Versöhnen und gerechten, aber humanen Richten

liegen zumindest den zivilisierten Vorstellungen von „Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit“ zu Grunde, und zwar jedenfalls aus der juristischen Perspektive im weiten Sinne der westlichen bürgerlich-rechtlichen Zivilisation.

7. Politischer Mensch als säkularer Mittler-Richter

572 Der *Jurist* jedenfalls bestreitet seinen Alltag damit, dabei zu helfen, entweder das *Krumme gerade* zu richten oder aber auch die Gesellschaft und Parteien darin zu unterstützen, das Krumme einmal *einverständlich krumm* sein zu lassen, und zwar auch um des allseitigen *Rechtsfriedens* willen. Seine Kernaufgabe besteht im „Schlichten und Richten“ des Unrechts, wie diejenige des Arztes im Heilen der Krankheiten und wie die der weltlichen Psychologen und der religiösen Seelsorger im Umgang mit den psychischen Folgen von Gewalt, Tod und Verlust. Auf diese arbeitsteilige Weise übernimmt der Jurist eine der Aufgaben, die in überschaubaren naturnahen Kleingesellschaften, deren Religionen dem Animismus und dem Ahnenkult verhaftet sind, die *Schamanen* als Sondervermittler zwischen der Geistigen und irdischen Welt wahrnehmen. Zu den und durch diese Heilspriester sprechen die Geister, die die gesamte Welt durchweben. In der Demokratie aber vermag jeder Mensch als Richter über sich und andere aufzutreten. Dazu hat der die alte geistige Welt als seine eigene Vernunft verinnerlicht.

573 Der Blick in die klassische Antike zeigt die Herkunft eines solchen einfachen Denkens des Menschen als Mittler. Das städtische Recht wandelt sich vom unmittelbar wirksamen göttlichen Recht der Naturvölker zum privaten Handelsrecht, das nur noch durch Eide und gemeinsame heilige Handlungen *rückversichert* wird. Auch das Wort „Religion“ meint allgemein, wie auch im christlichen Sinne, die *Rückbindung* eines zunächst einmal halb-autonomen beseelten bürgerlichen Akteurs, der für seine eigenen Taten einzustehen hat.

574 So hat die griechisch-römische Antike bereits ein städtisches Privatrecht ausgearbeitet. *Aristoteles*, dessen Schriften das Mittelalter als Subkultur bewahrt und welche die Renaissance der Han-

delsstädte dann neben dem römischen Zivilrecht aufgreifen konnte, schreibt historisch wirkungsmächtig mit Blick auf die idealen *zweiseitigen Verträge* folgendes:

„Wenn es daher Streitigkeiten gibt, so geht man zum Richter um Hilfe zu bekommen Und man sucht den Richter als den Mann, der in der Mitte steht und mancherorts nennt man ihn den ‚Mittler‘, um die Erwartung anzudeuten, dass man sein Recht bekommt, wenn man die Mitte bekommt. So ist das Recht ein Mittleres, da es auch der Richter ist.

Der Richter stellt die Gleichheit wieder her und das ist so, wie 575
wenn er bei einer in zwei ungleiche Teile geteilten Linie den Abschnitt, um den der größere Teil über die Mitte hinausreicht, wegnähme und den kleineren Teil hinzufügte. Wird aber das Ganze in zwei gleiche Teile geteilt, so sagt man, man habe ‚das Seinige‘, wenn jeder eben den gleichen Anteil erhalten hat.

Das Gleiche aber ist die Mitte zwischen der größeren und der 576
kleineren Linie entsprechend der arithmetischen Proportion. Daher der Name ‚dikaion‘ (das Gerechte), weil es sich um eine ‚dicha‘ (eine Zweiteilung) handelt. Es ist wie wenn man ‚dichaion‘ sagte und der Richter (dikastes) ‚Zweiteiler‘ (dichaste)“.²⁷¹

In diesen Fällen tritt der vermittelnde Richter als ein „Vergleicher“ 577
auf, der aber bereits den *idealen* Ausgleich sucht. Offen bleibt nur die Frage, nach den hoheitlichen Zwangsrechten dieses Schiedsrichters.

Zu bedenken bleibt zwar der Umstand der kriegerischen Unterwerfung 578
von Menschen, und dass Frauen, Kinder und Sklaven aus der politischen Welt etwa in den Modellrepubliken Athen und Rom ausgegrenzt waren. Aber es war den Sklaven der Wechsel in den Bürgerstatus grundsätzlich möglich. Zudem ist zu vermuten, dass die jeweiligen politischen Außenwelten zu ähnlichen strukturierten informellen Binnenwelten der „Häuser“ eröffnet haben. Zumindest bleibt die naturnahe Idee der Seele wirkungsmächtig, die jedem Gläubigen in jeder großen Religi-

²⁷¹ Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999, Buch V, Ausschnitte aus 1131 a und 1131 b, wörtlich zitiert und vertieft auch von Oechsler, *Gerechtigkeit*, 1997, 58 ff.

onsform eigen zu sein scheint. Mit ihren Ahnen sind zudem alle Gruppenmitglieder verbunden. Auf die Menschen reduziert, bildet deshalb die mutmaßlich universelle Seelenidee im Verein mit dem überelternähnlichen Ahnenkult die Grundlage für eine universelle menschliche Personalität. Auch die heutige Idee der höchsten Menschenwürde entspringt in ihrer christlich-naturrechtlichen Wurzel, der *dignitas*, etwa im weiten Sinne dem beseelten vernünftigen und zu Künsten fähigen Menschen.

- 579 *Pufendorf* verbindet mit seinem Verständnis der höchsten Menschenwürde das mittelalterlich-christliche Bild der Seele mit der Metapher der Erleuchtung in der Form des Lichtes, die alte Himmelskräfte von Sonne, Mond und Gestirnen assoziiert. Diese gesamte Verstandesseele spiegelt die göttliche Vernunft im Sinne der schattenhaften Ebenbildlichkeit des von Gott beseelten Wesens „Mensch“ mit seinem Schöpfergott wieder.
- 580 Sieht der westliche weltliche Mensch im uralten Bild vom Schöpfergott ein Wort für die Natur und deren Evolutionsgesetze, so *kann* auch er diesen Ansatz weiter nutzen. Denn danach ist der Mensch nicht nur ein kleines Teilsystem der uralten evolutionären Natur, sondern der Menschen erkennt und verwendet, wie eine als Person gedachte Natur, naturanalog, wengleich nur ansatzweise auch deren Naturgesetze. Aus diesem Umstand ergibt sich auch aus weltlich-normativer Sicht noch die „höchste Würde“ des Menschen. Denn dass der Mensch teilweise über die *Gesetze der Natur* „verfügt“, in dem er sie in *Techniken* nachempfindet, setzt den Menschen mit sich zumindest im Bereiche der Technik sichtbar der alles umfassenden schöpferischen Natur gleich²⁷² und erhebt ihn zum Herr zumindest über seine eigenen

²⁷² Zum Begriff „technologische Zivilisation“ siehe: Klagenfurt, Zivilisation, 1995, 19 (gegen die Dichotomie von Technik und Subjektseite: „Mit dem Begriff Technologische Zivilisation soll Technik als gesellschaftliches Projekt thematisiert *und* zugleich ausgedrückt werden, dass Technologie heute zunehmend Gesellschaft konstituiert. In diesem Sinne sind Technik und Gesellschaft wechselseitig ineinander enthalten.“). Anzuführen ist, dass die „Steinzeit“, die „Bronzezeit“ und die „Eisenzeit“ die Art von menschlichen Gemeinschaften über die Technik definieren. Auch Gesellschaftsformen wie Nomade, Sesshafter Land- und Viehwirt, oder die Handels- und die Wehrstadt assoziieren Technologien. Der *homo sapiens* ist auch ein „*homo faber*“.

kulturellen Schöpfungen. An die Stelle der genetischen Informationen, mit denen die blind-kreative Evolution der Spezies arbeitet, setzt der Mensch vereinfacht seine inzwischen verschriftlichten Erleuchtungen. Mit ihnen erschafft er sich zu einem kleinen Teil einer selbstorganisierten Welt von Kultur und Technik. Mit diesen Kulturgenen, den so genannten „Memen“²⁷³, verändert er zudem, wenngleich auch nur strukturgleich, ebenso wie alle anderen Lebensformen, auch unmittelbar seine Umwelt.

Sobald man schließlich das naturnah zudenkende *Schicksal* als 581 überirdische Gerechtigkeit begreift, bedeutet die Fähigkeit, über das eigene Leben und auch über das Leben anderer Menschen gerecht oder auch tyrannisch entscheiden zu können, über *Schicksalskräfte* zu verfügen. Jeder Mensch, der notfalls unter Aufopferung seines eigenen Lebens, fähig ist, andere Menschen zu töten, verfügt über solche Herrschafts- und Richtereigenschaften. Die Fähigkeit fast aller Menschen *zur Gewalt* erhebt sie zu kleinen Göttern. Die Grundeigenschaft zur Gewalt gegenüber Mitmenschen, sie unterlassen oder gruppengerecht oder auch egoistisch ungerecht ausüben zu können, zwingt jeden Menschen zugleich zum insofern *freien Richtertum* in eigener Sache.

Eingeschränkt und genötigt wird diese Freiheit zur Gewalt aller- 582 dings durch die mächtigen biosozialen Kräfte der Natur und ihrer Gesetze. Dazu gehören vor allem drei Maximen des Lebens, und zwar die Idee der *persönlichen* Selbsthaltung, die die mit der Freiheit zur Gewalt verbundene Selbstgefährdung des Egoisten zähmt, die biologische Leitidee des solidarischen *Gruppenerhalts*, der in Notfällen zu Selbstaufopferung zwingt, sowie die als Empathie verankerte scheinbar altruistische Sorge für den *Nachwuchs*. Vereinfacht erhebt jeder Mensch also seine Fähigkeit zur Tötung von Gruppennächsten und sonstigen Artgenossen dann zur richterlichen Freiheit, wenn er zugleich bereit ist, das Risiko lebensgefährlicher Gegengewalt in Kauf zu nehmen.

²⁷³ Das Kunstwort Meme ist von der Memetik und deren Grundgedanken der Nachahmung abgeleitet. Aus der Sicht der Soziobiologie: Dawkins, *Gene*, 1978, 191 ff.; Lumsden/Wilson, *Fire*, 1983, 120 ff., 126, 139 ff., Lumsden/Wilson, *Genes*, 1981, 305 ff.; siehe auch Maldeghem, *Evolution*, 1998, 97 ff., der zum Beispiele das Prinzip der Gleichbehandlung im Licht der Evolutionsbiologie betrachtet und beide Denkrichtungen, Soziobiologie und Recht schlicht nebeneinander setzt.

IV. Weltliche Vermittlung: Heilung, Rechtspflege und Strafe

1. Verarbeitung von existenziellen Verletzungen

- 583 Bei Tod eines Nächsten, und analog beim Mitempfinden mit einem solchen Schicksalsschlag durch Dritte bedarf es Menschen als *vernünftige Vermittler*, die vielfach etwa als Deuter und Priester,²⁷⁴ innerhalb dieses Einfachen Modells wiederum *elternähnliche* Rollen übernehmen. Sie bedienen sich dazu der *dialogischen-rituellen* Seite der Sprache. Grundsätzlich dient Sprache neben dem Sammeln von informativen Ideenstücken auch dem Auffangen von personalen Motiven. Im Falle von Schicksalsschlägen findet vereinfacht eine Regression in die Kindesrolle und die Suche nach den Worten tröstenden Übereltern setzt ein, die das den Kindern unverständliche Normensystem erklärt, das solche persönlichen Opfer verlangt.
- 584 Ein Dialog mit den „Geschwistern“ und den Verstorbenen setzt ein, sobald die erwachsenen Hinterbliebenen sich zugleich auch ihrer eigenen Elternrolle wieder bewusst werden. Er findet über die Erinnerungen statt und auch die verstorbenen Menschen nehmen fiktiv daran teil. Ihr Geist prägt also auch die jeweilige kleine Gruppe und dem entsprechend auch die Gruppe der erweiterten Nächsten. Die Tradition bildet einen wichtigen Teil der Stabilisierungen einer Gemeinschaft in solchen Umbruchphasen. Der „Gegenstand“ von derart existentiellen Gesprächen, bei der Totenfeier ebenso wie beim Strafprozess über den angeklagten Mord, bildet vielfach eine Tat, denn auch das Schicksal wird in der Regel als der Gewaltakt eines heiligen Wesens begriffen, das auf diese Weise immerhin dem Menschen verständlich gemacht werden kann. Denn Objekt von blinden Zufällen zu sein, passt jedenfalls nicht in die Vorstellung eines soziobiologischen Lebewesens, das zumindest innerhalb dieses Modells betrachtet, sich und alle anderen erwachsenen sowohl als nur langsam abgenabelte Kinder erlebt und versteht, und das anschließend auch sich selbst in der Rolle von Übereltern einfinden muss und mit den eigenen Kindern auch mitempfinden kann. Je stärker die Gruppe der nächsten auf einen Menschen einwirkt, desto stärker

²⁷⁴ Dazu: Kleger/Müller, *Philosoph*, 1986, 86 ff. (der politische Philosoph als „Ziviltheologe“).

wird er mithilfe des Kind-Eltern-Schemas sich auch seine natürliche Umwelt ordnen.

Der Dialog bildet nur die verbale Seite der Kommunikation. Mit dem Gegenstand des Todes oder auch der Tötung findet der Wechsel in die Welt der Schicksale und der übermächtigen Handlungen statt. Zu den vergangenen Taten und zu den erlebten Schicksalen müssen die Menschen sich verhalten, sie wissen aber, dass sie diese Mächte nicht beherrschen können. Deshalb treten nach dem Tod eines Nächsten und erst recht nach dem von einem Mitmenschen betriebenen Mord an einem Nächsten hohe Emotionen auf. Sie beruhen auf der Fähigkeit des Menschen zum Mitleiden. Das Mitleiden spiegelt nicht nur fremdes Leid, sondern steigert sich bei den Angehörigen zum eigenen Leid, wenn und weil der Nächste einen psycho-realen Teil der eigenen Identität darstellte. In solchen Lagen, sei es als Angehöriger oder als Nachbar oder als Teil einer großen Wir-Gruppe, wie dem demokratischen Volk, verlangen Menschen nach Entscheidungen, wie mit dem Tod und seinen Folgen umzugehen ist. Die Akte, die sich auf einen „natürlichen Tod“ beziehen, werden sich zwar vorrangig auf die geistige Seite der Deutung beziehen müssen. Auf dieser Ebene werden sie nach irgendeiner Art der Versöhnung, vereinfacht mit dem Geist des Getöteten, suchen. Aber Rituale treten hinzu. Eine tröstende Trauerfeier bildet den großen öffentlichen Akt. Etwas dafür zu opfern, und sei auch das Geld für die Ausrichtung eines großen Mahles, eines sichtbaren Begräbnisses und die Einrichtung einer kleinen Pilgerstätte, gehört auch in der verweltlichten westlichen Welt zu einer solchen Feier. Ferner heiligen die Anwesenden das Gedenken der Toten bei der Trauerfeier und damit seinen „unsterblichen“ Geist. An Jahrestagen, an allgemeinen wie an den besonderen Todestagen wird auch an den Verstorbenen gedacht. Mit diesen re-aktiven Ritualen gewinnen die Nächsten und die mitfühlenden Nachbar die „Selbstherrschaft“ über die eigene Binnenwelt wieder. 585

Bei der Tötung eines Menschen durch einen Mitmenschen eröffnet sich ein weiterer Weg. So führt sich der Täter gottgleich als der Schicksalssetzer für sein Opfer auf. Schon das Possessivpronomen „sein“ und die deutsche Versachlichung zu „das Opfer“ belegen, was geschehen ist. Der Täter hat die Herrschaft über einen Mitmenschen erlangt und offenbar auch beansprucht. Deshalb kann und muss die Reaktion auf den Tod eines Mitmenschen, nunmehr auch auf die menschlichen Täter ausgeweitet 586

werden. Ein Teil der Verarbeitung dieses Todes kann also aktiv gestaltet werden und mit der Unterwerfung des Täters unter „das Recht“ enden und damit die „Demokratie“ festigen. Dazu ist ein Verfahren einzuleiten, das mit der Aktivität der Wahrheitsermittlung durch die demokratische Exekutive beginnt und in der rituellen öffentlichen Anhörung seinen öffentlichen Höhepunkt durch das demokratische Gericht erfährt. Am Ende des aktiven Dialoges treffen die Demokraten auf dem Forum und dort durch Repräsentanten vertreten eine Entscheidung, eine Dezision.²⁷⁵ Im Wortsinne „scheiden“ sie etwa, was auch unmittelbar oder mittelbar mit ihnen selbst verbunden ist. Sie nehmen „Abschied“, und zwar in mehrfacher Weise. Sie neben Abschied vom toten Opfer und vor allem von dessen Opferrolle, sie trennen sich vom Täter in seiner alten Rollen als ein „unbescholtener Mitmensch“ (er wird zu „Verurteilten“), und sie verabschieden sich nicht zuletzt von der „Tat“. Dieser durch Normen vertypisierten „Fall“ wird aus der komplexen Wirklichkeit herausgezogen. Er wird

²⁷⁵ Zu Entschluss und Dezision siehe: Kohler, Entschluss, 1990, 37 ff., 45 („Eine Dezision, ein Handlungsentschluss ist in der Perspektive dieser Kritik nicht der Akt einer speziellen Kompetenz, sondern schlicht die von einem mit der Frage ‚Was tun?‘ konfrontierte Handlungssubjekt als Antwort auf diese Frage gefundene und insoweit einleuchtende Antwort: „Es ist am besten (es ist richtig), - hier und jetzt, für mich, für diese besondere Person-, das und das zu tun“. Auf diese Weise bestimmt zum einen schlicht das beabsichtigte Tun den Täter oder Akteur. Zum anderen aber wird jedenfalls nach diesem Modell der Entschluss auf die *subjektive Abwägung* in der Art internen „Diskurs“ gestützt. Die Dezision erinnert insofern an ein verinnerlichtes Gerichtsverfahren. Aber es fehlt die rein *emotional-impulsive* Seite, das Handeln, das erst später gerechtfertigt werden kann und für das man sich schämen muss, sowie die ähnlich gelagerten „*Not-Entscheidungen*“, wie die Notwehr oder eine sonstige unmittelbare Gefahrenabwehr. Sie gilt als vernünftig, aber entspringt einem natürlichen Impuls. Ferner fehlt die „blanke Willkür“ des Herrn, der mit ihr seine Herrschaft genießt (rational betrachtet, also vielfach auch sichert). Jeder Entscheider versteht sich auch als „Herr“ zumindest über seine Handlungen. Insofern gilt auch der Satz: „Auctoritas, non veritas facit legem“. Insofern bestimmt die „Autorität, nicht die Wahrheit“ auch das Handeln des autonomen Menschen, der sich seine Gesetze selbst gibt. Grundlegend: Lübke, Dezisionismus, 1978, 61 ff., u. a. 73 (mit der Einforderung der praktischen Vernunft, aber auch am überhaupt handlungsfähig sein zu können). Insofern stellt der „vernünftig-liberale Dezisionismus“ eine Form der „Reduktion der Komplexität“ der „theoretisch möglichen Abwägung“ für die Bedürfnisse der alltäglichen Praxis dar.

zugleich in die Sonderwelt des Rechts hinein „abstrahiert“. Die Tat im Sinne des Gesetzes bildet, wie es heißt, den Gegenstand des Verfahrens. Er wird abgeurteilt, sodass die demokratische Gemeinschaft zugleich auch wieder ihre Rolle als die eigentliche Herrin über die soziale Binnenwelt einrücken kann, die der Täter ihr im Übrigen mit seinem „freien“ Gewaltakt streitig gemacht hat. Bei einer solchen Entscheidung in Namen des Volkes handelt es sich um einen zumindest auch psychosozialen, wenn nicht sogar um einen bewussten psychisch-somatischen, *Gewaltakt*, der seinerseits im Sinne einer Operation am lebenden Körper zu Zwecken der Heilung neue Schmerzen hervorruft. Das alte Bild vom Heil, assoziiert immer auch eine Analogie zur Gesundung eines Kranken. Vereinfacht heißt zu entscheiden, *Gewalt* zu üben. Anders gewendet setzt das Mitleiden des empathischen Menschen die Eigenschaft voraus, leiden zu können.

Dabei entspricht aber der Brückenschlag vom geistig-kommunikativen „Dialog“ hin zur „Dezision“²⁷⁶ in etwa dem Sprung vom Sollen zum Sein. Der Gewaltakt des rationalen Entscheidens, also eines Scheidens, bezieht sich zwar auf die dialogische Verhandlung. Aber der Diskurs und die Erkenntnisse, die das Gericht aus der Verhandlung zieht, bilden nur die Gründe, als die Rechtsfertigung für die Entscheidung, die mit der Rechtskraft, als der Rechtsgewalt, bereits den zivilen Status des Verurteilten verändert. 587

Aber die Gruppe der richterlichen „Entscheider“ besteht stets auch aus ganzheitlichen Menschen, deren Akte von Motiven getragen werden. Die Verhandlung bildet dabei nur einen Beweggrund. Menschliche Motive bestehen stets aus einem Bündel von je nach Zeitpunkt unterschiedlich wirksamen Antrieben, die gleichsam einen Streit ausfechten, welches die Oberhand gewinnt. Die ideale vernünftige Entscheidung eines Einzelnen verlagert das Modell des Gerichts nach innen. Aber dieser innere Prozess wird zugleich vom realen Milgram-Trieb, sich bestimm- 588

²⁷⁶ Zur entsprechenden Paarung der „Dialog-Demokratie“ und der „Dezisionsdemokratie“ siehe aus der Sicht der politischen Philosophie: Kleger, Ungehorsam, 1993, 448 ff. Hinter dem Dialog stehen danach der „heilige Geist“ einer rechtlich verfassten „Kulturdemokratie“ einerseits und die erlebte kollektiv-staatliche und die faktische private Gewalt andererseits.

ten Leitideen und deren angesehenen Vertretern fast blind zu unterwerfen, erheblich mit beeinflusst.

- 589 Für den Restanteil an freier Entscheidung stehen beim Menschen generell und grob die Beweggründe, die von einem eher langfristig denkenden Über-Ichs ausgehen, den „animalischen“ Ur-Trieben entgegen, die kurzfristige Befriedigung erstreben. Irgendeine der beiden Triebarten wird in diesem dialogischen Grundverfahren der auslösende Impuls bewirken und dann die Oberhand gewinnen. Aber das Über-Ich wird dabei real erheblich durch den Milgram-Effekt der blinden Unterwerfung unterstützt. Er ist auf kollektive Ethiken und anerkannte Autoritäten ausgerichtet, in der Demokratie also sinnvoll. Dieses Motiv setzt vor allem in der allerletzten Phase ein, die vor den Gewaltenakten liegt. Es wirkt sich dann bei der Zustimmung zu Entscheidungen oder Erwartungen des Gerichtsvorsitzenden aus oder zeigt sich in der halbblinden Rückbindung an die Autorität einer ständigen Rechtsprechung dieses Gerichts oder in der Unterwerfung unter Sprüche eines Obergerichts etc.
- 590 Am besten erweist sich bekanntlich für jeden Menschen, existentielle Entscheidungen aller Art möglichst lange hinauszuschieben und sich ihnen über eingeübte Wege zunähern. Auf diese Weise kann man auch dem Milgram-Effekt möglichst lange entgehen, auch wenn dieser Herdentrieb am Ende dennoch machtvoll einsetzen wird. Das „Ich“ tritt hiernach als Entscheider auf. Nach diesem Modell, das zwar an Freud angelehnt ist, der aber seinerseits offenbar mit dem Über-Ich eine Art von ethischer Moralinstanz konstruiert, vermittelt das „Ich“ zwischen den verschiedenen Beweggründen, den tierischen Trieben, den verinnerlichten Leitideen und Personen, wie den Eltern, den heteronomen Ethiken, etwa der Peers, etc. Denn das „Ich“ ist vor allem an der Schaffung und Erhaltung der „Identität“ des Menschen interessiert. Denn es „ist“ die Identität. So muss das „Ich“ bereits ständig die verschiedenen personalen Rollen des Menschen zu bündeln suchen.
- 591 Die edle Askese des Ich-Entscheidungers, lies: am Ende also eines jeden Demokraten, besteht zunächst in der Entscheidung, sich nicht sofort zu entscheiden. Mit dem Verzicht sichert sich das Ich im Übrigen am besten seine Identität. Damit verzichtet der Entscheider auf die kurze Befriedigung, eine Sache schnell abgearbeitet zu haben. In diesem Modell tritt das „Ich“, also der innere

souveräne Vermittler, in einem inneren Widerstreit der Motive auf.

Das „Ich“, das die „Identität“ erhält, umfasst aber zugleich auch ein verletzliches Ego. Kann das eigene Ego, weil es schwer verletzt ist, indes Streit nicht mehr allein ausfechten, so verlagert es diesen Streit nach außen. Weiter innerhalb dieses Ansatzes wählt es also Übereltern als Mediatoren oder „ältere Brüder oder Schwestern“ treten als Interessenvertreter und als Richter-Schöffen auf. Im Recht beziehen sie sich immer ihrerseits auf das dem Verletzten irgendwie unerforschlich erscheinende *Normensystem* von hoheitlichen Über-Eltern, seien es die Normen von gewählten Gesetzgebern oder die hirtenhaften Leit-Entscheidungen von Obergerichten. Als allerletzte Instanz helfen die Rechtssprüche der richterlichen Hüter der Verfassungen oder die Entscheidungen von höchsten politisch erfahrenen Verfassungsräten oder auch diejenigen von geborenen Oberlords. 592

Alle Vermittler, alle Streithelfer und alle Richter verfremden und versachlichen den Streitgegenstand. Die „Ver“-handlung umfasst auch Elemente der Unterwerfung. In der Regel enthält der Prozess ein Hinführen zu einem Ergebnis, etwa der Ermittlung der Wahrheit bezogen auf diesen Normfall. Eine „Hauptverhandlung“ verlangt damit auch nach einem Führer, der als „Leiter der Verhandlung“ auftritt. 593

Dennoch beinhaltet ein öffentliches und demokratisch legitimiertes Gerichtsverfahren noch beachtliche Akte der bloßen Vermittlung. So geht die gerichtliche Entscheidung in der Regel mit dem Verzicht auf ungesteuerte Frustrationsentladungen einher. Die kurzfristig befriedigende Lynchjustiz durch das Volk selbst, und seine selbsternannten Vertreter, wird kanalisiert. Zudem wird mit dem Urteil bei einem Tötungsdelikt oder einem sonstigen Gewaltdelikt zumindest die Opferrolle formell beseitigt. 594

Für den demokratischen Strafprozess ist aber zu beachten, dass die Sache des Angeklagten verhandelt wird, nämlich dessen kollektive Ausgliederung als mutmaßlicher Gewalttäter aus der Gemeinschaft. Die Haftung des Angeklagten als verantwortliche Person und die Ehrung als würdigen beseelten Menschen stehen deshalb im Mittelpunkt. 595

- 596 Die Auswirkungen des Strafverfahrens auf die Opferseite bildet nur eine, allerdings mit zu bedenkende *Nebenwirkung* des kollektiven Strafens. Sie sollen insofern die Aufwallungen von wütender Selbstjustiz eindämmen. Verhandlungen ersetzen keine Trauerfeier für die Opfer. Der durch die Freiheitsstrafe bekräftigte Schuldspruch, den die Gemeinschaft der Freien in einem rituellen Verfahren findet, das den rollenhaften freien Dialog mit allen Beteiligten mit der letztendlichen Rückbindung an die höchste Gerechtigkeit der Dezision, dem „Abscheiden“, verbindet, gibt dennoch dem getöteten Opfer posthum die Würde und Persönlichkeit wieder.²⁷⁷
- 597 Dessen Identität, in der Demokratie sogar des seinen Würde, also ein normatives Über-Ich, hatte der Täter dadurch schwer verletzt, dass er sich in egoistischer Weise, wie ein absolutistischer Fürst und damit auch in gottloser Art, weil ohne eigene Rückbindung an irgendein heiliges Notrecht, zum Herrn über das Lebensschicksal seines Opfers aufgeworfen und jenen mit seiner Tat sich selbst unterworfen hat. Ohne das Ritual der in der Öffentlichkeit²⁷⁸ erneuerten theaterähnlichen Aufklärung und der rituellen Verdammung der Tat und Nebenwirkung der Rehumanisierung des Opfers würde, so ist nach den einfachen

²⁷⁷ Dazu im Beck'schen Handbuch zum deutschen Strafverfahren: Heghmanns/Scheffler, Handbuch, 2008, VII. Kap. Hauptverhandlung (*Scheffler*): „Denn vor allem bei rechtssoziologischer Betrachtung ist eine Strafrechtspflege schwer vorstellbar, die ihre „Legitimation durch Verfahren“ (Luhmann) nicht primär mittels des Zeremoniells (öffentlicher) Hauptverhandlung erzielen will – als zeremoniell nicht nur gegenüber dem Angeklagten“. In einem Mordprozess wird aus der Sicht des animistischen Totenkults Abschied genommen vom Opfer und der Täter als in einem Schuldstrafrecht allein verantwortlichen Täter zu einem schweren „Persönlichkeitsopfer“ verurteilt und anschließend zu dessen Vollstreckung auch gezwungen, und zwar idealiter als „Zwang zur Selbsteinsicht“ und nachfolgender demütiger Unterwerfung, die dann wieder nach dem Zeitablauf von einer Generation (z.B. nach frühestens 15 Jahren) Nachsicht und Rückkehr als Pflicht eröffnet.

²⁷⁸ Aus soziobiologischer Sicht anzufügen, dass die *Rituale* nicht nur urmenschlich zu sein scheinen, sondern in ihrer Grundform alle biologische Kommunikation im Sinne eines, zudem auch *neuronalen Tanzes* zugrunde liegen. Dazu aus der Sicht einer systemischen Psychobiologie: Maturana/Valera, Erkennen, 1987, 180; Rohr, Grundlagen, 2001, 110: „Das Verhalten sei die äußere Sicht des Tanzes in der internen Relation des Organismus“.

Grundsätzen der Assoziation zu vermuten, zumindest das Unrecht mit der Erinnerung an das getötete Opfer untrennbar verbunden bleiben. Der Mordprozess trennt insofern unter anderem auch, die verwerfliche Mordtat vom Opfer. Auch diese Scheidung hilft dabei, das Bild vom Getöteten dadurch zu reinigen, das es ihm die ihm aufgezwungene Opferrolle wieder nimmt.

Wie wichtig diese Verbindung von Tod und Erinnerung ist, zeigt das Gegenmodell. Für die Krieger, für die Seefahrer, für die Bergleute und für andere Menschen verbleibt es dagegen bei der Verknüpfung von Todesart und Person. Diese Toten werden vorzugsweise zu Helden und Märtyrern verklärt, die ihr Schicksal oder zumindest das Risiko des Todes freiwillig, also als Herr über sich selbst auf sich genommen haben. Verdrängt wird, dass diese Toten in der Regel durch kollektiven Druck ihr Leben gelassen haben, den die Allgemeinheit ausgeübt oder durch den Zwang, geschaffen hat. Nur wenige sind wirklich auf der Suche nach kollektiver Anerkennung, Glanz und Ehre, gestorben. 598

Aber auch die Mordtat selbst, über die mit dem Beschuldigen im Prozess verhandelt wird, wird also in der Regel als eine eigenverantwortliche Entscheidung (Dezision) des Täters begriffen. Aus religiöser Sicht tritt der Mensch entweder wie ein willkürlich handelnder Halbgott und als irdischer Herr über Leben und Tod eines anderen Menschen auf. Insofern wirkt er wie ein mächtiger freier Krieger, mit dem notfalls auch Versöhnungsverträge möglich sind. Nur hilfsweise oder abschwächend wird zu anderen Modellen gegriffen. So gilt der Gewalttäter innerhalb der deutschen Verfassungsgemeinschaft nicht mehr allein als freier Krieger, sondern auch als ein soziales Kind, das zumindest mit Angeboten zu resozialisieren ist, dem aber seine Würde als erwachsener Bürger mit Menschenrechten verbleibt. Notfalls steht ein Wiederholungstäter auch einem gefährlichen Tiere gleich, das in die fortwährende Sicherungsverwahrung gehört. In totalitären Gesellschaften tritt sichtbar ein weiteres Modell hinzu, dasjenige der Unterwerfung und Dehumanisierung der Unterworfenen einerseits und der Vergöttlichung der Entscheider zu *Übermenschen* andererseits. Gemeint ist eine kastenartige Trennung, kraft Geburt oder kraft einer *rituellen* Art von *Reinkarnation*, etwa in Form von dauerhaften sozialen Rollen. 599

Üblich sind vermutlich in allen Demokratien Mischmodelle, die sich nach Bedarf und Ideologie aller fünf Muster bedienen, dem 600

liberalen Modell des freien Kriegers, dem *solidarischen* Ansatz des zu sozialisierenden Kindes, dem *polizeilichen* Blickwinkel der vorbeugenden Gefahrenabwehr, sowie des rechtsethischen Modells des *würdigen*, weil *autonomen* Menschen, der sich frei an elementaren Werten ausrichten kann und deshalb auch human zu behandeln ist. Die sklavenähnliche *Dehumanisierung* der Verurteilten und das kastenhafte Rollenetikett eines Mörders, die trotz aller Menschenwürde des Täters mit Schuldspruch und vor allem mit dem militarisierten Vollzug in der Strafgefängenschaft verbunden ist, kennt auch jede Demokratie. Ihr *Gewaltmonopol* beinhaltet dieselbe Staatsmacht, die den Absolutismus ausgezeichnet hat. Aber die Demokratie begründet die Unterwerfung mit einer autonomen Tat des Täters, die ein fairer und öffentlicher Strafprozess unter aktiver Mitwirkung des Verurteilten aufgedeckt und abgeurteilt hat. Zudem versuchen die Demokratien, den verbleibenden Absolutheitsanspruch der kollektiven Verurteilung, wie für Regierungsämter dadurch aufzulösen, dass sie die Sanktion *zeitlich* begrenzen und deshalb in der Regel nicht mehr als *Todesstrafe* ausführen. Zumindest ungefährlichen und einsichtigen Mördern versprechen sie, die Aussicht auf ein gemeinsames Leben in Freiheit. Wer im Übrigen aus der Sicht eines einseitigen Liberalismus die Todesstrafe für den Mörder mit dessen freier heldenhafter Entscheidung begründet, muss sich vergegenwärtigen, das er damit den Täter als freien Herrn über sein Leben ehrt, dem freien Krieger gleichstellt und die Gefahr schafft, für die Gemeinschaft der er entstammt, Helden oder auch Märtyrer zu schaffen. Im Falle eines frühen Geständnisses und im Rahmen eines Deals von der Todesstrafe abzusehen und nur auf Totschlag zu erkennen, bestätigt einerseits dieses Handeln mit dem einem an sich ehrenvollen Tod eines Menschen. Andererseits belegt dieses Vorgehen, dass sich die staatlichen, vielfach politisch gewählten Strafverfolgungsorgane, wie siegreiche Krieger auf einem Schlachtfeld eines Bürgerkrieges verhalten. Die kontinentaleuropäische Trennung von internationalem Krieg und nationalem Frieden findet nicht statt.

- 601 Zumindest aus der Sicht der Idee der Versöhnung bietet es sich an, Religion und Psychologie mit dem Gedanken von fairem Dialog und abwägender Entscheidungsgewalt zusammenzufügen.
- 602 Begründet ist dieser Ansatz zum einen aus soziobiologischer Sicht im Umstand der vergleichsweise außerordentlich langen Kindheitsphase des Menschen, die die Modelle von Übereltern und

fiktiven älteren Geschwistern nahe legen. Hinzutritt die Grundfähigkeit des Menschen, andere Menschen töten und foltern zu können, sei es aus zumeist egoistisch-impulsiven Motiven und Anlässen oder auch kollektiv als rituell- spielerische Tötung von angeblichen Unmenschen.

Der Krieg organisiert grausame Tötungsaktionen insbesondere gegenüber verwandten Nachbarkulturen. Mit dem Krieg erweist der Mensch sich als biologisch fähiges, gottähnliches Schicksal über die Existenz von gesamten Kulturen. Auf diese Weise betreibt homo sapiens nicht nur eine halblinde naturanaloge Evolution mit sich selbst. Vielmehr besitzt er ein verletzliches Ego, eine antastbare Würde, eine Identität stiftende Gruppenehre und einen Nationalstolz. Sie erweisen sich als derart sensibel, dass er seine Anlage zur Gewaltausübung in eruptiver Weise auslebt oder sie in Friedenszeiten rituell mit gerichtlichen Sonderopfern kanalisiert²⁷⁹, sie zu regelmäßigen Sportkampfspielen²⁸⁰ verflacht und zu kultischen Theaterstücken²⁸¹ überhöht.

²⁷⁹ Dazu: Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff., 525 („Gewalt ... wird im Modell des modernen säkularen Nationalstaates durch die Institutionalisierung sozialer Einspruchs-, Informations- und Mitbestimmungsmöglichkeiten kanalisiert.“).

²⁸⁰ Elias, Sport, 2003, 273 ff., 274 f. (Die „Versportlichung hatte ... den Charakter eines Zivilisationsschubs, der in seiner Richtung vergleichbar war mit der ‚Verhöflichung der Krieger‘, bei der die einengenden Regeln der Etiketten eine entscheidende Rolle spielen...). Zudem: Elias, Genese, 2003, 230 ff., 248 („Bezeichnenderweise waren diese Faustkämpfe, wie die griechischen ‚Agones‘ allgemein, weit stärker vom Kampfetos eines Kriegsadels beeinflusst als der Sport.“). Sowie: Dunning, Sport, 2003, 473 ff., 501, Sport anhand von Rugby und Fußball: „...gleichwohl entscheidend für die Aufrechterhaltung abgeschwächter und kontrollierter Formen von Machoaggressivität in einer Gesellschaft, in der nur wenige Berufsrollen, wie jene im Militär und bei der Polizei regelmäßig Gelegenheit zu körperlichen Auseinandersetzungen bieten...“).

²⁸¹ Aus geschichtswissenschaftlicher Sicht zum „Theatrum Poenarum“ vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Todesstrafe als „Inszeniertes Töten“, siehe: Martschukat, Töten, 2000, 12 ff., 44 ff.: „Das Justiz-Schauspiel und die Lust an der Gewalt“, 45: auch als „politisches Ritual“ zu verstehen. „Der von Gewalt gezeichnete Körper war eine Art Metacode der Wahrheit, Zeugnis einer transzendentalen Realität und Bestätigung der daraus hergeleiteten Ordnung.“, 53 f. (und zwar „als barockes Theater“).

- 604 Wer nachfragt, weshalb das aus der biologischen Sicht das eigentliche empathisch verlangte Säugetier Mensch aus seiner Grundart ausbricht und derart grausam mit seinesgleichen verfahren kann, kann nach allem dieselbe Antwort geben. Auch ihre Einfachheit spricht schon für diese Deutung. Danach bildet der erwachsene Mensch vielleicht zu einem Drittel noch ein kindliches, und das heißt ein verspieltes Wesen, ein *homo ludens*. Zum anderen fiktiven Drittel schafft er sich zum Ausgleich und zur notwendigen Selbstzähmung künstliche ideale Übereltern und beschützende ältere Geschwister. Im mittleren Drittel bewegt der Mensch sich „selbst“. Dort lebt er mit seinem „vermittelnden Ich“. Aus kollektiver Sicht existiert in dieser Mitte, und sichtbar an ihren bunten Netzwerken und Medien, die jeweilige Allgemeinheit mit ihrer sozialrealen „Wir“-Identität.
- 605 Damit öffnet sich schließlich das Grundmodell. Der Mensch ist nicht nur ein Einzelwesen und leidet und agiert in existentiellen Situationen nach dem Modell einer gesamten verinnerlichten Kleinfamilie, sondern er hat sich auch als ein soziales Wesen zu begreifen. Ferner nimmt er teil an der gesamten belebten Natur und unterliegt den Gesetzen der physikalischen Welt.

2. Recht als ethische Kunst und der Jurist als Repräsentant der demokratischen Rechtsperson

- 606 Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit und deren juristische Betrachtungsweise betreffen jedoch die jeweilige *synthetische* Binnenwelt von menschlichen Gemeinschaften. Im Hinblick auf die Art der Vermittlung oder auch die Synthese im kulturelleren Sinne kennt die lange Rezeption des römischen Rechts in Europa den Satz, den der römische Jurist *Ulpian* schon bei *Celsus* als elegant formuliert lobt:
- „Das Recht ist die Kunst des Guten und Gleichen“ (*Jus est ars boni et aequi*).
- 607 Danach erweist sich die Rechtsfindung als eine *Kunst*, die sich im Sinne des römischen Fallrechtsdenkens unter anderem um die *Synthese* von Gleichen für die Parteien und Guten in der *Sache* sowie drittens um die halbabstrakte Anlehnung an die *Leitfälle* zu bemühen hatte. Der Wechsel von der Person des Schlichter-Richters hin zur Idee des Rechts bedeutet, dass diese Sicht das

Recht entpolitisiert, es stattdessen verobjektiviert und ihm somit zugleich eine eigenständige Bedeutung im römischen Staatswesen verschafft. Wie weit der Begriff der Kunst zu dehnen ist, zeigt das englische Wort für die Geisteswissenschaften, das nicht „science“, sondern das „liberal arts“ lautet und auf diese Weise den im Geiste freien Autor und seine Individualität beachtet.

Die Rolle des menschlichen *Vermittlers*, der zwischen der *irdischen* und den *höheren* Welten, wie etwa der himmlischen Harmonie oder auch der absoluten göttlichen Gerechtigkeit, hin und her zu wandeln versteht, ist noch älter. Sie ist schon dem Animismus eigen und mit der Aufgabe des *seelsorgerischen Schamanen* verbunden, der über den Zugang zur *beseelten* Welt verfügte. 608

Die privatrechtliche Idee der „Versöhnung durch Verzicht und wechselseitige Duldsamkeit“, die den *Frieden* und seine *Vorzüge* erhält, *überträgt* dann nur noch religiöse Elemente eines „heiligen Geistes“ auf die Beziehung zweier „weltlicher Herren“. Beide herrschen zwar autonom in ihren zwei verschiedenen irdischen Subwelten, rufen aber beide, zumindest angeblich, nach einer idealen oder göttlichen Gerechtigkeit, deren „*gleichberechtigte Teilhaber*“ sie zu sein glauben. Eigene Provokationen und Aggressionen und die dadurch verursachten Folgen haben dabei in der Regel beide Seiten soweit möglich zu „neutralisieren“ versucht. 609

Auch der heutige Jurist *vermittelt* mit dem Mitteln und den Verfahrensarten seines weltlichen Rechts und innerhalb seines jeweiligen vor allem nationalen Rechtssystems zwischen den Polen des *idealen* (ethischen) Sollens und dem kriegsnahen Chaos eines unerträglichen (faktischen) Seins. Der Rechtszwang dient ihm in der Praxis vor allen als *Drohung* und seine Ausübung bildet nur den letzten, dann allerdings *rechtlich* exakt zu regelnden Ausweg. 610

Das Recht des *Alltags* erweist sich in also vor allem als „zivil“. 611 Das „Zivile“ entspricht dabei der sozialrealen Art des mittelalterlichen *Sühnevertrages*. Seine Aushandlung findet in dem breiten *Graubereich* zwischen der gnädigen Freiwilligkeit und dem absoluten Sachzwang der drohenden Alternative des Krieges statt. Im Rechtsstaat schwebt das Schwert des Rechtskrieges und der staatlichen Vollstreckung über den Parteien.

- 612 Die Rolle des *Vermittlers*, der aus systemtheoretischer Sicht die *Wechselwirkungen* zwischen *mächtigen Subsystemen* mit ver-fremdenden Riten und Regeln zu kanalisieren sucht und dazu den Puffer eines eigenen „*heiligen Sondersystems*“ aufbaut, prägt of-fenbar jede Art der menschlichen Zivilisation.
- 613 Der Jurist bildet, zumal in einer menschenrechtlichen Demokra-tie, die ihn „Im Namen des Volkes“ und als Mitdemokraten sprechen lässt, das Modell des idealen Entscheiders und Streit-helfers in dieser Mittelwelt. Aber seine Rolle erweist sich als viel älter. Er gilt mit unterschiedlichem Gewicht als *Vermittler* und als ein *neutraler Dritter*. Er selbst handelt in der Regel nach den sozialen Normen und nach dem Bild von der Systemgerechtig-keit, die er verinnerlicht hat.
- 614 Sobald er sogar seine Verträge entwirft oder im Streit Versöh-nungsverträge abschließt, verkörpert der Jurist den politischen Idealfall des autonomen und des Freien. Wer als Mitmensch im Einzelfall dazu nicht selbst in der Lage ist, greift auf diesen Ge-hilfen zurück und gewinnt mit ihm seine Rechtspersönlichkeit zu-rück.
- 615 Diese Grundidee des Richtens als Gleicher unter Gleichen und über Gleiche ergibt sich aus dem Demokratieprinzip. Die urkö-nigliche Herkunft des Richtens erfordert, konkrete Schöffen oder gesonderte Geschworene als mächtige Laienrichter einzusetzen. In den kontinentalen Gesetzbuchkulturen wie der deutschen tritt der Jurist zwar auch als priesterähnlicher Hüter des Rechts auf. Aber sobald das Recht einer demokratischen Verfassung unter-worfen ist, leitet er sein Recht aus ihr ab. Insofern tritt der Rich-ter dann als Repräsentant des Volkes und Teil der Staatsgewalt auf, aber er muss öffentlich verhandeln und Schöffen üben mit ihm gemeinsam die hoheitliche Rechtspflege aus.
- 616 Jede autonome Person kann und soll auch als Richter, zumindest über sein eigenes Handeln, und damit „selbstbeherrscht“ auftre-ten. Hat sie oder ihr Gegenüber versagt, und kommt es deshalb zum *Streitfalle*, so ist dieser Akt der neutralen und fairen Bewer-tung idealiter nachzuholen.
- 617 Real aber ist eine neue Lage entstanden. Falls die Mediation zwi-schen den streitenden Personen versagt, die zumeist schon ihre

„personale Identität“ in die Waagschale geworfen haben, dann ist entweder der Einsatz von einer kollektiven Übermacht geboten oder aber der Kriegsfall gegeben.

3. Rückblick auf die drei Begründungen der Strafe

Zu fragen bleibt, ob oder wie die drei Begründungsstränge für das Strafen sich in dieses Modell einpassen lassen. Damit ist also die Probe auf den konkreten Fall zu erbringen.

(1) In der *Generalprävention* steckt im Kern die soziale Idee den *Konsens* einer Gemeinschaft, und zwar aus der Sicht der Gemeinschaft, zu gewährleisten. Der Konsens erstreckt sich zunächst einmal und inhaltlich auf die jeweiligen Leit- oder Grundwerte einer Gemeinschaft. In den westlichen Demokratien handelt es sich um die humanistischen zivilreligiösen *Grundwerte*. Hinzutreten die jeweiligen *Herrschaftsstrukturen*, heute die *Demokratie* und die *systemisch-rituellen Ausgleichsformen*. Früher waren es Schlichtungen zwischen Sippen, Gottesurteile oder völkisch religiösen Opfern. Heute sind es die rituellen Verfahren vor, mit und zwischen hochwürdigen autonomen Subjekten (Personen, Akteuren, Entscheidern, Demokraten). Die Riten teilen sich die drei Gewalten des Rechtsstaates, Legislative, Judikative und Exekutive auf und finden im Grundsatz demokratisch öffentlich auf einem Forum, oder wie im Gefängnis, in einem sonstigen gesonderten Ort, mit eigenen Gewaltregeln statt.

Ferner existiert mit dem Gedanken des Strafens auch „zur Erhaltung der Rechtsordnung“ eine *kollektive Ausgleichsidee*. Aus der Sicht der Strafen meint sie ein sozialpsychisches *Sanktionsbedürfnis*, und zwar vor allem insoweit, als die Ausübung des kollektiven Strafmonopols die andernfalls drohende *Selbstjustiz* der Rechtstreuen verhindern will. Dieser Ausgleichsidee liegt offenbar ein instinkthafte Ausgleichsbedürfnis zugrunde, das vermutlich psycho-genetisch verankert ist.

Die juristische Idee der Generalprävention umfasst aus der soziopsychologischen Sicht auch das Phänomen des Milgram-Menschen. Die Sozialtechnik der gehorsamen zu „zwei Drittel blinden“ *Unterwerfung* unter heilige Leitwerte, Herrschaftsrollen und Rituale wirkt sich auf dieser Ebenen aus. Mit einer Zivilisation des guten Verhaltens kann auf diese Weise der Instinkt zu

herdenhafter Konformität genutzt werden. Allerdings hat das Milgram-Experiment auch ergeben, dass den höchsten Gehorsamsgrad die Anwesenheit und der ständige verbal anpeitschende Antrieb durch den wissenschaftlichen *Versuchsleiter* erbracht haben. Als durchaus vergleichbar mit einer solchen künstlichen *Laborlage* erweist sich das Handeln auf dem politischen Forum der Städte, dem Thingplatz der kriegerischen Siedler und der heutige Gerichtssaal. Sie bewirken hoch vereinfacht schon dadurch eine *kritische Masse*, dass sie hoch emotionalisierte und erregte Menschen derart *nah* zusammen zwingt, wie ansonsten nur noch bei großen Festen. Die Anwesenden werden schon dadurch zu Nächsten.

620 (2) Das individualpräventive Strafen, vor allem das *Einsperren* von Tätern, dient dem Schutz, im Sinne der Sicherung der Allgemeinheit, und bietet zudem Angebote zur *Resozialisierung*. Dieser Ansatz ist rein präventiv orientiert und auf die Zukunft ausgerichtet. Dazu setzt er je nach Sichtweise entweder tatsächlich, aber vielleicht doch auch scheinbar Naturwissenschaftlich an. Denn auf kriminologische Rückfall-Gutachten, die überdies auch bislang alle wenig aussagekräftig sind, verzichtet die Straffende Demokratie. Immerhin setzt sie schon für ihre Grundidee zugleich auch auf die Selbstbeherrschung und Willensfreiheit des Menschen. Dem jahrelangen Strafvollzug entspricht gleichsam eine Kombination des Milgram Experiments mit einer ethisierten Variante des Zimbardo-Experimentes. Der Alltag im Vollzug wird gleichsam von der ständigen Anleitung durch „Versuchsleiter“ geprägt, die sich selbst bestimmten höheren Ideen des Straffens unterwerfen.

621 (3) Aus der westlichen Sicht des Straffens steht aber der „freie, gleiche und solidarische Mensch im Mittelpunkt, und zwar als Täter, als Opfer und als Nächster, sowie für das Recht als Wähler, Gesetzgeber, Richter, als Vollzugsbeamter und als Teil der demokratischen Öffentlichkeit.

Aus der Milgram-Sicht ist insofern das „ein Drittel“ in (jeden Modell-) Menschen angesprochen, das *situativ* fähig ist, sich gegen die zwei Drittel-blinde Konformität zu entscheiden. Der Mensch erweist sich offenbar tatsächlich insoweit als fähig, trotzig frei zu handeln. Er weiß sich auch frei vom Gehorsam gegenüber den Vorgaben seines Über-Ichs, dem moralischen Gewissen, der verinnerlichten Sozialmoral. Auch der Empathie kann er

sich mithilfe der Neutralisierungstechniken der Dehumanisierung entziehen. Als Straftäter vermag er sich in diesem Sinne frei gegen das Recht und für das Unrecht zu entscheiden. Art und Umfang der schweren Gewalttaten, die vermutlich jede Gesellschaft kennt und erlebt, belegen, dass und in welchen Maße die Menschen entweder *frei* sind oder auch *verhinderbar impulsiv* agieren und dann andere Menschen zu Objekten herabstufen können. Mit kollektiven, entweder religiösen oder auch säkularen Wertesystemen, sowie dazu passenden Verbots- und Strafgesetzen sowie mit deren praktischer Umsetzung gehen die Gruppen nach innen und außen gegen Gewalttäter vor.

Als „Freie“ gewürdigt versuchen sie mit gesetzlichen Drohungen, mit öffentlichen Gerichtsverfahren und mit realisierten Akten der Gegengewalt diese Art von Entscheidungen zu beeinflussen und den Opfern und Nächsten deren Reaktionen, soweit möglich, abzunehmen. Vor Gericht bietet die Gemeinschaft dem „Freien“ die zivilen Wege des Geständnisses, der Reue und des Täter-Opfer-Ausgleiches an, die zu einer Strafmilderung führen. Als „Gleiche“ betrachtet, versucht die Gemeinschaft etwa vor Gericht, die eigene Fairness darzulegen. Auch im Vollzug behält der Gefangene noch grundsätzlich seine Rechtsstellung als Bürger, Menschen und Demokrat. Als „solidarische“ Wesen leben die Mitglieder der Gemeinschaft den Tätern Solidarität vor, nicht zuletzt dadurch, dass sie auf *Folter* und *Erniedrigung* verzichten. Das Zimbardo-Experiment hat aufgezeigt, wie leicht sich derartige Gewaltstrukturen in Gefängnissen gleichsam von selbst aufbauen. Zudem bietet eine humane westliche Gemeinschaft dem Gewalttäter an, ihm zu helfen, seine Empathiefähigkeit etwa auch über den Familiensinn zu stärken. Auf diese Weise sind den Strafgefangenen auch Wege eröffnet, sich „trotzig frei“ aus der neuen kriminellen Subkultur des Vollzug lösen. Ferner kann er dadurch den psychischen Überlebens- und Verdrängungsmechanismen im Hinblick auf die inhumanen Folgen seiner Tat mit überwinden.

(4) Aus dem westlichen Blickwinkel eines demokratischen Menschenbildes, das vom Modell des freien, gleichen und solidarischen Menschen ausgeht, aber auch die Emotionalität des Menschen, etwa als Empathie und deren Ausblendung, nicht verneint, bietet sich folgenden *Verankerung* der drei Arten von Straf begründungen an. 622

Die Generalprävention gründet sich auf dem Gedanken der *Solidarität* als Konformität in Notlagen und zwar über einen Werte und Ideenkonsens, der auch von einem Gefühl der kollektiven Empathie, etwa als Nationalstolz oder Patriotismus, unterlegt ist. Die Idee der *Gleichheit* umfasst die Gleichwertigkeit der Menschen. Als solche umgreift sie auch das humane Gerechtigkeitsgefühl, das im Kern auf der goldenen Regel der blinden Wechselseitigkeit beruht. Die *Freiheit* schließlich geht mit den Gedanken der Selbstverantwortung und der Schuld vor sich selbst einher. Sie fordert Sühne und Reue als freiwillige Akte ein.

5. Kapitel: Thesen zur „Mittelwelt der Vermittlung“, zum empathischen Totenkult und zum biologischen Übereltern-Ich des Menschen

I. Einige Thesen zur „Mittelwelt“

Abschließend ist zu versuchen, die vorherigen Erwägungen zu einigen Thesen zu verdichten, die ihrerseits allerdings noch einmal auf eine gewisse Evidenz hoffen. Zunächst ist der Blickwinkel der gattungsmäßige, und daher eher kollektivistische Blickwinkel des Menschen als solchen einzunehmen. 623

Mittelwelt des Menschen: 624

(I) Verallgemeinert lebt der Mensch in einer *synthetischen*, und damit auch eigenen, *Mittelwelt*, die aus *westlicher* Sicht „Sollen und Sein“ verbindet. 625

- Er *bewegt* sich dort ständig zwischen den normativen Ansprüchen der Utopie einer *Gemeinschaftsreligion* und den realen Bedürfnissen der *bio-physikalischen Natur*.

- Zu „*zwei Dritteln*“ unterwirft der Mensch sich zumindest im Milgram-Experiment seiner *Gemeinschaftsreligion*. Zu „*einem Drittel*“ erweist er sich demnach als *autonomes Individuum*.

- Dieser Ansatz ist zu verfeinern: Auf der *kollektiven* Ebene regieren analog dazu zu „*einem Drittel*“ auch gruppen-individuelle *Gegen- und Nebenkulturen*, die eigene Normen hervorbringen, und zwar von Fundamentalismen bis hin zur Idee der Anarchie der Einzelnen. Sie spiegeln damit vermutlich insgesamt das bunte Innere *jedes sozialrealen Menschen* wider.

(II) Die jeweilige Überidee einer (gottes-, natur-, vernunft-, fürsten-, rechtsstaats- oder menschenrechts-) *gerechten Ordnung* bildet die *Leitstruktur* dieser humanen Mittelwelt. 626

- Die heutige westliche „Mittelwelt“ wird aus Sicht der politischen Systemtheorie dann heute das sich universell gebende *lebendige Subsystem* des *demokratischen Humanismus* heißen können

Aber diese Höchstideen sind, zumindest in allen *größeren* und *repräsentativ organisierten* Gesellschaften immer auch in sozial-reale *weltliche Sollenssysteme* auszuprägen und stets mit *gruppeneigenen Riten* verbunden.

Die Utopie der gerechten Ordnung ist also in halbkonkrete sozial-reale *weltliche Sollenssysteme*, etwa als nationale *Rechte* und *Pflichten*, zu transformieren.

- Die jeweilige höchste Systems-Gerechtigkeit und das halbverfestigte Recht der typischen Fälle bilden dann vereinfacht eine Art *Zweischichten-Prinzip*. In ihm stellt die ideale Gerechtigkeit eine *religionsnahe Rückversicherung* und Verankerung für jedes nationale und auch übernationale konkrete Recht dar.

- 627 (III) Zu jeder Idee gehört immer auch eine *Realität*. Dem zeitweiligen Frieden steht zudem der zeitweilige *Krieg* gegenüber. Die Achtung des Lebens umfasst die *Fähigkeit zur Tötung*.

So setzen auch „Gerechtigkeit und Recht“ *grundsätzlich* die „natürliche“ *Existenz* von Ungerechtigkeit und Unrecht voraus. Die Idee der Freiheit beinhaltet zugleich deren Ausübung als freie Willkür, etwa als List und Gewalt, und diese Freiheit umfasst dann auch die Existenz von weiteren sozialen Subkulturen sowie auch die höchstpersönlichen Netzwerke eines jedweden Freien

- Zumindest aus westlicher Sicht gilt dann für die *humane Person*, die aus der Sicht des Milgram-Experimentes eigentlich kontrafaktische Unterstellung ihrer *völligen Freiheit*. Sie meint abgeschwächt diejenige *grundsätzliche Fähigkeit zur Selbstbeherrschung*, die ihm seine Menschenwürde verschafft, die Grund- und Menschen erklärt und auch die Demokratie begründet. Danach *vermag* der Einzelne vernünftig *abzuwägen* und sich wie ein Richter oder Händler *frei* und neutral, für oder aber auch willkürlich gegen das Gerechte beziehungsweise das Faire zu entscheiden (rational choice).

- 628 (IV) Die *Abweichungen* von der jeweiligen höchsten Gerechtigkeit, und zwar vor allem die absichtlichen und sorglosen, westlichen also die „freien oder grob pflichtwidrigen“ Normverletzungen, richten sich stets auch gegen die Rückverankerung der sozial-trealen Grundregeln.

- Schwere Normverstöße, wie etwa Mord und Totschlag an einer „geachteten Person“ gelten dementsprechend *auch* als *Gotteslästerung* (oder Sünde), als *unnatürlich*, als *vernunftwidrig*, als *Majestätsbeleidigung*, als *rechtsstaatswidrig* oder als *Menschenrechtsverletzung*.

Den Ausgleich schafft auf *dieser Ebene der Höchstideen* die jeweilige Art der „*Re-Sozialisierung*“ mit dem Höchstwert.

Voraussetzung ist dafür aber, dass erstens auch die Tat von einer „*geachteten Person*“ begangen wird (einem beseelten Wesen, einem Gottgläubigen, einem Vernünftigen, einem Adligen, einem Rechtsstaatsbürger oder einem Mitmenschen und dass zweitens *keine* „*Neutralisierung*“ des Täters vorgenommen wird, er also zum Unbeseelten, zum Ketzer, zum sozialen Geisteskranken, zum Rechtsstaatsfeind oder zum gefährlichen Unmenschen erklärt wird.

Für diese Freiheit muss er dann aber auch mit seiner personalen Freiheit auf Zeit, aber nicht mit seiner Menschenwürde haften. *Gleiches* wird auf der *Freiheitsebene* durch gleiches ausgeglichen (vergolten).

(V) In der *Realität* scheint diese Freiheit aber „zu zwei Dritteln“ 629 entweder durch die scheinbar freiwillige oder aber durch eine *sozialkonforme Unterwerfung* unter Höchstideen eingeschränkt zu sein.

- Dieser *Gehorsam* scheint mit den Techniken der *Neutralisierung* und der *Entindividualisierung* aus westlicher Sicht mit der *Entmenschlichung* der *Opfer* und auch der *Täter* einherzugehen.

- Selbst das westliche Recht greift zu dieser Technik, indem es etwa den *Streitgegenstand* und die Akteure zu *Rollenträgern* zu verfremden und damit den Streit im positiven Sinne zugleich auch zu *ent-emotionalisieren* sucht.

(VI) Die modellhafte Milgram-Logik ergibt dann folgendes für 630 das *Strafrecht*:

- Danach darf dann aber auch hoch vereinfacht zu „Zwei Dritteln“ *sozialer Zwang* ausgeübt werden.

- Man könnte diese grobe Drittel- Logik sogar in Hinblick auf die *drei Säulen* der deutschen Begründung für die staatliche Strafe noch weiter durchspielen: Zum einem *Unterdrittel* darf und wird danach mit *Staatszwang* auch die *Resozialisierung* unterstützt und mit dem zweiten *Unterdrittel* darf und wird dann auch die „Erhaltung der Rechtstreue der Allgemeinheit und ihrer Grundwerte“ sowie die Sicherung der „höchsten Gerechtigkeit“ selbst betrieben werden.

- Aber zu *einem Drittel* darf Einsicht in die Schuldstrafe erwartet und dafür etwa Strafmilderung oder auch eine bedingte Entlassung angeboten werden. Diese Größenordnung bestätigt sogar auch die deutsche *Rechtspraxis*.

631 (VII) In dieser *sozial-realen* Mittelwelt lebt der westliche „freie“ Mensch sowie auch jeder andere Mensch oder zumindest jede kollektive Lebensgemeinschaft, die sich als aktive und passive *Person* versteht.

Diese Personen vermögen dann *miteinander Verträge* abzuschließen.

Der *europäische Humanismus* belässt dem verurteilten Mörder zudem das *Leben* und die Rolle als *Rechtsperson*.

Diese Sichtweise setzt aber vor allem kollektivistisch an Der Mensch wird einseitig als Gattung betrachtet. Als Individuum hingegen muss und wird der Mensch sein Leben auch mit Frucht vor und dem Erleben von der Not und Tod verbinden.

II. Tod und Totenkult

632 Diese bisherige Sichtweise auf die Zivilisation ist zwar nicht nur, aber vor allem vom normativen Standpunkt und damit von der Vernunft geprägt gewesen. Aber der vernünftige Geist, der biologische Körper und die sensible Seele gehören nach einem einfachen und somit auch „zivilen“ und demokratischen Menschenbild *untrennbar* zusammen. Damit ist der Mensch als biosoziales *Individuum* angesprochen.

Der Jurist lebt dabei als Mensch und als Person vom Richten des konkreten Unrechts, und er handelt wie der Arzt vom Heilen der Krankheiten und wie der Psychologe und der religiöse Seelsorger vom Umgang mit den psychischen Folgen von Gewalt, Tod und Verlust. Schwere Gewaltdelikte bis hin zu Tötungen vereinigen die Sichtweise der drei Berufe und der sozialen Rollen des Menschen. 633

Die „Tötung von geachteten Personen“ bildet den Kernfall der sozialen Konflikte, und zwar auf allen sozialen Stufen, denn mit dem Tod einer solchen Person ist das Selbstverständnis einer jeden großen Gesellschaft und die reale Existenz einer jeden Kleinstgemeinschaft existentiell bedroht. Bei Paaren ist die Gemeinschaft bereits aufgehoben. 634

Deshalb zu trennen: Tötungen erweisen sich zwar für die *betroffene Gemeinschaft* noch *ausgleichbar*. Für sie genügt ein Friedenschaffender *Sühnevertrag* oder die *Opferung* des Täters oder notfalls auch eines Sündenbockes. Aber für das Opfer und seine Allernächsten erweist sich der Tod als *irreversibel*. Die Totenkulte und die Grabmale auf allen Friedhöfen belegen den üblichen Weg. 635

Für die Vergangenheit hilft vermutlich seit Urzeiten einerseits nur die gemeinsame und rituelle Aufarbeitung und Bewertung des Todes und bei Totschlag und Mord die Aufklärung der Tötungshandlung, Hinzu tritt die gleichzeitige gereinigte Erinnerung der Nächsten an die Opfer und das *Mitgefühl* der Dritten. 636

Insofern existiert neben dem rechtspolitischen Bild von der *Person*, das auf den Begriff des Freien und der patriarchalischen Hausgemeinschaft zurückgeht, auch ein uraltes Menschenbild, das über den Tod und den *Totenkult* bestimmt ist. Es verdeutlicht das sozialreale Bild vom Menschen als einem Menschen, als „Gleicher und Nächster“. Der Verstorbene erweist sich wenigstens als empathischer Teil von Anderen. Damit erlaubt der menschliche Totenkult im Grundsatz und in seinen jeweiligen Besonderheiten auch den Blick auf Art und das Ausmaß des humanen Selbstbildes der Lebenden. Es zeigt sie zumindest als „leidende Nächste“, die zudem nach einer „tolerablen Minderung“ ihre Schmerzen suchen. 637

- 638 Diese Aufgabe des Totenkults zu pflegen kommt den Religionen zu, und zwar soweit sie sich mit der jenseitigen Welt und mit den Seelen beschäftigen. Im Diesseits bieten zwar die westlichen säkularen Großgesellschaften gesamte Rechtssysteme an, um aus der Sicht der Opfer und Nächsten etwaige Gewalttaten aufzuklären und vergeltende Selbstjustiz zu ersetzen, um Erbstreitigkeiten notfalls zu richten und um bei Bedarf Sozialhilfe zu gewähren. Aber zudem müssen immer auch *einzelne Menschen* dem leidenden einzelnen Menschen, und zwar „vermittelnd“, helfen. Insofern weiß vermutlich auch jeder Mensch nicht nur als ein „Nächster und Gleicher“, sondern zugleich als ein möglicher „karitativer Vermittler“.

III. Zivilisationsidee als politisches Identitätsmodell

- 639 Kritisch gilt jedoch, dass es sich bei Deutungen, wie zum Beispiel der Meme als Kulturgene um *einseitige* aber *wichtige Axiome* einer bestimmten Fachwissenschaft handelt. In jeder Wissenschaft regiert offenbar eine einfache Höchstidee. Für die reine Soziologie ist alles Gesellschaft, Gemeinschaft oder auch System und der einzelne Mensch wird sozialisiert. Ebenso regiert die Biologie die Idee der Genetik und deutet die Kultur über Kulturgene. Für das Rechtsdenken, das sich auf die höchste vernünftige Gerechtigkeit zurück bindet, läuft ebenso jede hoheitliche Entscheidung und jeder private Vergleich auf die Idee vom „guten Ausgleich“ hinaus. Die vage Überidee der Zivilisation versucht deshalb die Fachwissenschaften, und auch die Metalehre vom kritischen Rationalismus, in einer *Gesamtschau* zu bündeln.
- 640 Eine eigene aktive fundamentalistische Leitidee soll der Übergedanke der Zivilisation nicht bilden. Vielmehr lebt er von diesem negativen Element, das keinem Axiom den Vorrang geben möchte.
- 641 Politisch gedeutet entspricht diese Sicht dem Grundansatz nach dem Pluralismus und der Forderung nach einer meinungsoffenen Gesellschaft. Die vage Idee der Zivilisation beschreibt als Kultur verstanden nicht nur *Phänomene*, sondern sucht die bunte Vielfalt von Axiomen im weiten Sinne also auch Höchstwerten wie der politischen Menschenwürde, wie der dreifaltigen Leitideen, wie Freiheit, Gleichheit und Solidarität oder Grundprinzipien, wie der goldenen Regel der Fairness nach dem alten paradoxen

Gedanken von „Einheit und Vielfalt“ zu *harmonisieren*. Insofern stellt jede Art von Zivilisation aus der Sicht der Sozialpsychologie eine Art von fragiler kollektiver *Identität* dar. Im Verhältnis zum eng verwandten Verständnis der Kultur legt die weiche Überidee der Vielheit von Zivilisationen aber ein Schwergewicht auf die politische Grundstruktur des Menschseins und die Besonderheiten von handelnden und leidenden „menschlichen Gemeinschaften“.

Von einem möglichst weit entfernten Standpunkt aus wird auf 642 eine bestimmte lebendige menschliche Gemeinschaft oder auf eine Vielzahl von solchen geblickt. Hoch abstrahierend wird mit einer augenblicklichen Rekonstruktion versucht, die zunächst eine außerordentliche Reduktion der realen Komplexität erfordert. Formal betrachtet verlangt jede postmoderne fragmentarische Art der Rekonstruktion von einer bestimmten Gesellschaft anhand von bestimmten Bruchstücken, wie Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit aus der juristischen Sicht“ ihrerseits eine Art von *methodischer Versöhnung*, die zugleich an der fairen gerechten und auch verständnisvollen Einordnung der ausgewählten Elemente interessiert sein muss. Wer die Versöhnung nur im Religiösen oder nur im Freien Willen verankert, wer das Strafen ausschließlich als reaktive unbarmherzige Übelszufügung versteht oder wer Gerechtigkeit nur als eine die Freiheit bedrohende Zwangsordnung begreift, hat zwar jeweils ein Kernelement beschrieben, aber übersehen hat diese Art der reduzierten Radikalität die harmonisierende Praxis. Die ausgleichende Handhabung ist in einer staatlichen Zivilgesellschaft zu finden, oder wohnt den komplexen Strukturen einer mittelalterlichen vorstaatlichen Gesellschaft inne oder regiert auch die Eigenheiten einer gegenwärtigen klein-kommunalen Subkultur. Deren Hintergrund besteht utilitaristisch gewendet in der Drohung mit dem kreisähnlichen Unfrieden und der Lockung mit den Vorzügen der friedlichen Arbeitsteilung. Weder die Versöhnung, noch die Strafen noch die Gerechtigkeit bilden einen höchsten Selbstzweck.

Ferner muss auch jeder einzelne Mensch die verschiedenen Mit- 643 tel und Wege, die ihm zur Verfügung stehen, in Bezug zueinander setzen. Vereinfacht muss er alle seine Blickwinkel deshalb harmonisieren, weil er als Einheit agiert und dazu eine Identität aufbauen. Diese Ganzheitlichkeit des einzelnen Akteurs, die im Zweifel auch eine Art der abschwächenden Vermittlung zwi-

schen verschiedenen humanen *Motivationen* darstellt, spiegelt die Zivilisation im Großen und Kollektiven wieder.

644 Zu vermuten ist also am Ende, dass keine „menschliche Gemeinschaft“, die Solidarität und Schutz bietet, ohne Nötigung, Gewalt und Kampf im Inneren existiert und dass sie auf die damit verbundene Sprengkraft, um ihrer selbst willen antworten muss. Dabei bildet die Idee einer gesamten Menschheit die größte der möglichen menschlichen Gemeinschaften und der einfache zweiseitige Tauschvertrag stellt vermutlich die kleinste bürgerliche Art der Gemeinschaft dar.

645 Ihre Mittel, mit denen menschliche Gemeinschaften friedlichen Wettbewerb von halbfreien Akteuren und eine systemische Binnenordnung schaffen oder erhalten, scheinen eine Trinität zu bilden.

(1) Die eine Lösung besteht im Versöhnungsverfahren. Jenes setzt die politische Idee von *aktiven* privaten Personen voraus und verlangt nach ebensolchen Vermittlern. Neutestamentarisch gewendet erscheinen die Menschen, die rein auf Versöhnung setzen, als Nachfolger des menschlichen Gottessohn Jesus.

(2) Mit jeder ausgehandelten Versöhnung einhergehen die hoheitliche Androhung und die gelegentliche Realisierung von *reaktiv* ansetzender kollektiver *Gewalt*. Strafe selbst zielt auf die *unterwerfende* Versöhnung durch ein Zwangsoffer. Als solche setzt die Strafe als Sanktion irgendein übermächtiges Gewaltmonopol voraus, sei es diejenige eines siegenden Kriegsherrn oder des absoluten Königs oder des demokratischen Landesherrn oder aber eines alttestamentarischen strafenden Gottvaters oder eines irgendwie verdienten oder aber zugeteilten Schicksals.

(3) Hinzu tritt der heilige Grundgedanke irgendeiner kollektiven vernünftigen Gerechtigkeit. Im Sinne eines heiligen oder systemischen Geistes will und soll sie alles soziale Handeln nach den Grundsätzen des Ausgleichs und der Zuteilung bestimmen. Der Verstoß dagegen, also das ungerechte Verhalten, wird entweder das faire Versöhnen oder das gerechte Strafen nach sich ziehen. Fehlt es an einem Gewaltmonopol, so droht zumindest die heilige Gerechtigkeit, etwa aus buddhistischer Sicht bei der Art der Widergeburt und aus christlicher Sicht erneut *dreiteilig* entweder als

göttlicher versöhnender *Gnadenakt* oder als zwangsweise *Höllenstrafe* oder als dialogisches letztes *Gerichtsverfahren*.

Im Idealfall sucht entweder jeder Akteur freiwillig nach einer inneren Gerechtigkeit und spielt, insbesondere vor oder nach jeder bewussten Gewalttat, alle juristischen Rollen auf einem fiktiven Forum durch. Bei Fehlverhalten zeigt er Demut und bietet ein Opfer an. Im westlichen Rechtsstaat wird der Delinquent andernfalls dazu gezwungen, diese Verfahren auf dieser Welt nachzuholen. In einer religiösen vorstaatlichen Welt, wie dem Mittelalter, erwartet auch den ungerechten Freien zumindest eine metaphysische Gerechtigkeit, die bereits in der Gegenwart seine religiöse Identität bedroht. 646

Aber die utopisch-idealen Vorstellungen von Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit setzt zugleich die sozialreale Alternative von *Unversöhnlichkeit*, etwa aus Stolz, voraus. Sie beinhaltet die Vorstellung von *Straflosigkeit*, etwa als Dunkelziffer der fehlenden Strafverfolgung mangels Anzeige, und sie kennt die *Ungechtigkeit*, etwa in Form des Raubes. Zu der Alternative gehören ferner Menschen, die in diesem machiavellistischen Denken und Handeln ihre zumeist entweder individuellegoistische oder gruppenegoistische Art der gewaltsamen Selbstverwirklichung erblicken. Der einzelne Mensch und seine Zivilisationen pendeln deshalb im Netzwerk der genannten breiten Mittelwelt.²⁸² Sie erstreckt sich im Spannungs- und Attraktionsfeld, das sich zwischen den altbekannten Polen des Himmlischen, des Guten und der Über-Ichs einerseits und andererseits des Teuflischen, des Bösen, und der tierischen Es-Triebes eröffnet.²⁸³ Dort sucht der einzelne Mensch und jedes menschliche Kollektiv nach der Stabilisierung einer schillernden *Ich-Einheit* verbunden mit einer oder meist mehrerer weichen kollektiven *Wir-Identität*. Mit einem 647

²⁸² Dazu: Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999, 11266 („Die Extreme scheinen einander gegenüber zu stehen, weil die Mitte keinen Namen hat“. Dazu auch (am Ende seiner an Heidegger ausgerichteten Zivilisationsphilosophie): Berger, Philosophie, 2006, 213.

²⁸³ Dazu aus der Sicht einer postmodernen soziologischen Sicht auf die Religionen: Beck, Gott, 2008, 78 („Vom Bösen in Reden heißt die Menschlichkeit des Andren in Frage zu stellen“ und zugleich „satanisch“ gedeutet: „Das Böse wird als Anwesenheit verstanden, als die Manifestation der Abwesenheit Gottes“.).

Wort aus dem Blickwinkel der Motivationspsychologie, der Mensch sucht als ein aktives und passives Wesen ständig aufs Neue nach der „Einheit in der Vielfalt der Motivationen“. Auf diese Weise schafft der aktive Mensch jedenfalls aus seiner *individuellen* Sicht, in dem er sich derart ständig selbst reorganisiert, sein eigens *Ich* und zugleich eine Mehrzahl von *Wir-Identitäten*.²⁸⁴

IV. Soziobiologisches Menschenmodell

648 Ein derartiger zivilreligiöser und deshalb auch kulturell-geschichtlicher Ansatz ruft nach einer naturwissenschaftlichen, vor allem nach einer evolutionsbiologischen Ableitung. Für eine solche Deduktion steht das einfache Menschenmodell zur Verfügung, das sich aus der besonders langen kindlichen Erziehungszeit des Menschen ergibt, etwa im Vergleich mit seinen nächsten Artverwandten.

649 (1) Danach lässt sich der Mensch hoch vereinfacht und *bipolar* betrachtet als gespaltenes *Kind-Elternwesen* begreifen. Er bedarf wichtiger primärer und sonstiger *höchst- persönlicher Bezugspersonen* und er muss auch selbst diese Rollen übernehmen.

Sein psychoanalytisches „Über-Ich“ ergibt sich aus dem biologischen Zwang zur Elternrolle, also dem *Eltern-Ich*. Auch erwachsene Menschen, die die kreativen und spielerischen Züge zu den Symbol-Künsten fortentwickelt haben, leben noch in dieser Doppelrolle. Deshalb erfinden sie und erst recht noch die Überlebenden der *Großeltern-Generation* geistige „Übereltern“. In Wirklichkeit ist der Mensch also auf eine Kette von realen und fikti-

²⁸⁴ Zum Dualismus von Gut und Böse siehe aus der Sicht einer selbstkritischen Religionssoziologie: Beck, Gott, 2008, 77 ff. (u.a. als Sein und Nicht-Sein, als Trennung von Gläubigen und Ungläubigen, als Hierarchien, die eine Über- und Unterordnung hervorbringen), sowie 78 („Die Unterscheidung von Wir und den Anderen verschmilzt mit der Unterscheidung von Gut und Böse.“). Insofern möchte man von derjenigen psychologischen Borderline-Problematik sprechen, die kindlich gesamte Personen, wie die liebe Mutter oder den zornigen Vater, als Gut und Böse ansehen und nicht schon wie Erwachsene versuchen, die einzelnen Taten von Mitmenschen als Gut oder Schlecht zu deuten.

ven *Übereltern* ausgerichtet. Dieses Eltern- Über-Ich ist in jedem Menschen angelegt und wird schon in der Kindheit, etwa durch das Erleben von Identifikationsfiguren, ausgeprägt. Dieses arteigene Über-Ich des Menschen enthält je nach Standpunkt *verwandtengenetische* Eigenschaften, *human-empathische* Züge oder es beruht auf *sozialethischer* oder *moralischer* Vernunft oder entspringt dem rein *utilitaristischen* Nutzen einer Rückversicherung. Handlungen, die darauf beruhen, erweisen sich aus der Sicht eines Nützlichkeitsmaßstabes als „Verzicht auf kurzfristige eigene Vorteile“, um den Preis der Teilhabe an einem „kollektiven und langfristigen Nutzen“.

(2) Etwas komplexer ist der Mensch dreiteilig als „Kind-Eltern-Geschwister-Wesen“ zu verstehen, der diese drei Rollen auch auf symbolisch gesamte Großgemeinschaften einschließlich verstorbener Ahnen oder fiktiver kultureller Übereltern hin erweitern kann. Diese Rollenvielfalt hat jeder einzelne Menschen für sich und für jede Gegenwart neu zu „vermeintlichen“. Widersprüchen miteinander zu versöhnen. Insofern betreibt er Kulturen, die von der Idee der freien Menschen geführt werden, eine Art von innerer Harmonisierung, und zwar im Rahmen der ständigen „Selbstkonstruktion“ seines Gesamt-Ichs. In vorherrschend kollektivistischen Gesellschaftskulturen ist der Einzelne analog gehalten, sich als Teil einem *externen* Gesamt-Wir einzupassen.²⁸⁵ 650

(3) Aber derselbe biologische Mensch ist offenbar grundsätzlich ebenso auch fähig, sich einerseits hoch egoistisch zu verhalten. 651 Gemeinschaften vermag er zu wechseln, Kinder, Eltern und Geschwister zu verlassen. Ferner ist er grundsätzlich fähig, andere Menschen zu töten oder sie zu Sklaven zu degradieren und damit aus der Sicht der angeborenen Menschenrechte zu dehumanisieren. Ebenso ist er in der Lage, sich auch dadurch gottähnlich zum Herrn über das Schicksal von anderen Menschen aufzuschwingen, dass er sogar Kinder und sonstige Nächste für einen höheren kollektiven Zweck opfert. Auch vermag er sich selbst in latente oder auch akute Lebensgefahr zu begeben. Mit diesen vielen

²⁸⁵ Dazu: Schachtschneider, *Res publica res populi*, 1994, 1 ff (mit dem Zitat von Friedrich Naumann: „Der Staat, das sind wir“). Die „Wir“-Person wird also für die Volksidee verwendet. Zum Überblick siehe auch: Pausenberger, *Eigentum*, 2008, 31 ff.

Formen von *Wahlmöglichkeit* ist der biologische Kern der menschlichen Freiheit zu begründen.

Um diese an sich jeweils natürlichen Verhalten zu steuern, sind entweder höhere Mächte, die wechselseitig begrenzten Freiheiten der Freien, Gleichen und Solidarischen auszurufen, sind zivile Streitverfahren mit Streithelfern vorzuhalten und ist zu versuchen, Frieden und Kooperation als ein höchstes Gut der „Freien, Gleichen und Nächsten“ zu verherrlichen. Psychologisch eingekleidet ist auf der rituell-kulturellen Ebene eine Art von zivil-religiöser *kollektiver Herdentrieb der Konformität* aufzubauen, der die Fälle von absichtlichen Tötungen von Mitmenschen durch Mitmenschen und gesamte interne Bürgerkriege am Ende wieder zu überwinden vermag. Aus der Sicht der Ethik und der Idee des im Willen freien und zudem würdigen Menschen, der daraus sein Recht zur demokratischen Selbstbeherrschung ableitet, hat der Mensch *sich selbst* dazu zu bringen, Opfer für den Frieden, für die Kooperation und die menschliche Solidarität im Notfällen zu erbringen und sie mit Verträgen zu befestigen.

- 652 (4) In der sozialen Realität wird der Mensch, mit dem einen individualistischen oder einem kollektivistischen Schwergewicht, sowohl nach einer *inneren Identität* suchen als auch sich eine *externe Identität*. Zudem wird er für sich persönlich diese beiden Hauptidentitäten miteinander in Ausgleich bringen müssen. *Veröhnung* insbesondere dieser beiden Identitätsformen, *Identitätsstrafe* bei Versagen und die Suche nach *vernünftigen Ausgleich* bilden insofern Kernaufgaben des menschlichen Seelenlebens. Dazu sind auch aus der Sicht der Hirnforschung in konkreten *Repräsentationen*²⁸⁶ nötig. Die Außenwelt *spiegelt* sich also im reduzierten Kleinen in der Innenwelt wider und die Innenwelt be-

²⁸⁶ Pasemann, Repräsentation, 1996, 42 ff., 82 f.; Repräsentation ist als mentales Phänomen nach *Pasemann* als etwas Flüchtiges zu sehen, „...in der Form dynamischer Muster der Hirnaktivität. Sie ist Ausdruck einer Kohärenz zwischen internen neurodynamischen Prozessen und der Dynamik der äußeren Umwelt...“. Mit dem fast *metaphysischen* Zusatz: „Als semantische Konfiguration ist eine innere Repräsentation nirgends gespeichert, sie wird erst durch und in der globalen Dynamik eines kognitiven Prozesses entfaltet“. Ebenso sorgen „Spiegelneuronen dafür“ dass Menschen das Verhalten *anderer Menschen* in ihrem Gehirn, analog zu einem entsprechenden eigenen Verhalten, fiktiv mit *allen Sinnen* miterleben können.

stimmt die Kommunikation und Interaktion in der Außenwelt. Zum Miterleben des Verhaltens und der Gefühle anderer Menschen ist der Mensch also grundsätzlich fähig.

(5) Die altbekannte *Empathie* begründet die humanen Grundfähigkeiten zu *Versöhnung* mit dem persönlichen Gegner, zur *Strafe* mit demselben Übel und zur Vorstellung einer allgemeinen *Gerechtigkeit*. Aber die Grundbedingungen für die Freiheit des Menschen entstehen durch die genetischen Reduktionen solcher Instinkte. Der Mensch vermag die Empathie mit dem Nächsten, insbesondere durch dessen Dehumanisierung und zugleich durch die eigene Entmenschlichung, zu überwinden und den Anderen bei Bedarf zu einer Jagdbeute herabstufen zu können. Ebenso kann er sich dem Herdentrieb unterwerfen, aber auch aus ihm ausbrechen und notfalls seine Lebensgemeinschaft wechseln. 653

V. Präambel-Religion

Die Präambeln der nationalen Verfassungen und der Internationalen Konvention lassen sich schließlich als eine Art von zivilem Glaubensbekenntnis deuten. 654

Dies gilt auch für die Präambel der Charta der Vereinten Nationen, die unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg entstanden ist. Sie beginnt mit dem folgenden Satzteil: 655

„Wir, die Völker der Vereinten Nationen – fest entschlossen, Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren, die zweimal zu unseren Lebzeiten unsagbares Leid über die Menschheit gebracht hat, unseren Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit, an die Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie von allen Nationen, ob groß oder klein, erneut zu bekräftigen,“

Der Hintergrund bildet die Erfahrung mit der „Geißel des Krieges“, die offenbar als eine Art von Schicksal begriffen wird. Ihm wird der „Glaube an die Grundrechte des Menschen“ entgegengesetzt. Diese ergeben sich aus der „Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit“. Zudem wird mittelbar das Prinzip der „Nationen“, also die Idee von Völkern verankert, die international aktiv und souverän tätig sind. Übertragen die Völker den Glauben an die Grundrechte auf ihre Menschen, so ergeben sich dar- 656

aus die Grundelemente von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit oder auch von Bürgern, deren Status Civilis die Trinität von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ bestimmt.

Index

- Agamben, Homo sacer, 1998
.....94
- AK-GG (Azzola).....22, 34
- AK-StGB.....126
- Albert, Traktat, 1980.....36
- Albert, Wissenschaft, 1982
.....36
- Alexander, Interessen, 1989,
129 ff.145, 193
- Alexy, Argumentation, 1991
.....36, 202
- Alexy, Nachwort, 1991, 399
ff.196
- Ambos, Emotionen, 2005, 9
ff.100
- Apel, Apriori, 198813
- Aristoteles, De anima
(Theiler), 1995.....47, 188
- Aristoteles, Nikomachische
Ethik (Dirlmeier), 1999
.....163, 187, 217, 245
- Aristoteles, Nikomachische
Ethik (Grumach), 1967.115
- Aristoteles, Politik (Gigon),
200326, 44
- Armanski, Unfriede, 2002,
467 ff.92, 125
- Arnauld, Annäherungen,
2006112
- Arrow, Choice, 1973.....75
- Arrow, Choice, 1984.....75
- Assmann, Gedächtnis, 2002
.....70
- Assmann, Monotheismus,
200697, 113
- Atkinson, introduction, 1964
.....114
- Atkinson/Feather, theory,
1966115
- Auchter, Gewalt, 2002, 595
ff.92
- Augustinus, De ordine
(Mühlenberg), 1972.....47
- Ball/Lilly, delinquency,
1971, 69 ff.136
- Baltruch, Wege, 2005, 158
ff.45
- Bandura, Aggression, 1973
.....136
- Bandura, mechanisms, 1983,
1 ff.122, 124
- Bandura, motivation, 1990,
69 ff.122
- Bandura, Self-regulation,
1989, 19 ff.122, 124
- Barth, Tod, 199299, 100
- Baruzzi, Freiheit, 1990...194,
197
- Baruzzi, Menschenbild, 1979
.....72
- Baurmann, Markt, 1996 ..133
- Beccaria, Verbrechen (Alff),
1966.....50
- Beck, Gott, 200824, 134,
245, 246
- Beckenbach, Stadt, 2002,
513 ff. .58, 92, 93, 150, 229
- Becker, Wahrheit, 1988 ..175
- Beckermann,
Determiniertheit, 2006, 289
ff.31, 162
- Beckermann, Identität, 2004,
390 ff.31
- Bell, Return, 1980, 324 ff.82,
94
- Benedek, Beitrag, 2005, 24
ff.67
- Benjamin, Kritik, 196592

- Benz, Gewalt, 2002, 573 ff.
.....166
- Benzler, Justiz, KJ 1988, 137
ff.130
- Berger, Philosophie, 2006
.....163, 245
- Berkowitz, formation, AP
45, 1990, 494 ff. ...119, 123
- Berkowitz/Monteith/Kruglan
ski/Blair, influence, 1990
.....119
- Bernstein, Class, 197113
- Bertalanffy, Menschen, 1970
.....206
- Bertele, Souveränität, 1998
.....33
- Bieri, Handwerk, 2001 ...162
- Bischof, Ordnung, 1988, 79
ff.145, 193
- BK-GG22
- Black, Gap, 1989, 99 ff. ...169
- Blößner, Dialogform, 1997
.....58
- Bongardt, Berg, 2006, 337 ff.
.....205
- Bongardt, Freiheit, 2006, 335
ff.83
- Bongardt, Kultur, 2007, 243
ff.9
- Bongardt, Mühe, 2005, 144
ff.38, 40
- Bongardt, Toleranz, 2003,
115 ff.38, 40
- Bornschiefer, Gesellschaft,
198815
- Bothe, Friedenssicherung,
1997, 581 ff.67
- Brugger, Kreuz, JuS 1996,
674 ff.163
- Brugger, Menschenbild,
1999, 74 ff.72
- Brunhöber, Recht, ARSP 94
(2008), 111 ff.94
- Brunner, Land, 196570
- Buchwald, Begriff, 1990..36,
187, 188, 195, 202
- Bunge, Method, 1973.....197
- Burkert, Homo, 199794
- Bydlinski, Rechtsgrundsätze,
1988.....36
- Byrd/Hruschka, Wille, 2006,
141 ff.110
- Canetti, Masse, 1980.....111
- Cassirer, Philosophie, 1994
.....205
- Cassirer, Versuch, 1990.....9
- Christian, Liebe, 2002, 491
ff.164
- Cicero, De legibus, 2001...45
- Cicero, disputationes
(Gigon), 199263
- Cloward/Ohlin, Delinquency,
1969.....135
- Cohen, Boys, 1965135
- Coing, Naturrecht, 1965....52
- Cortina, Diskursethik, ARSP
76 (1990), 37 ff.13
- Coser, Funktionen, 1979, 21
ff.126
- Cramer, F., Das Schöne,
1994, 259 ff.193
- Cramer, K., Aporien, 1991, 3
ff.170
- Creutzfeldt, Modelle, 1991,
89 ff.170
- Darwin, Origin, 1859146
- Dawkins, Einheiten, 1988,
53 ff.145, 193
- Dawkins, Gene, 1978.....219
- Derrida, Essays, 2006.....149
- Derrida, Gesetzeskraft, 1991
.....92
- Dewey, Entwicklung, 2003,
16 ff.189
- Dewey, Philosophie, 2003, 7
ff.9

- Di Fabio, Recht, 199849
- Dierkes/Hoffmann/Marz,
Leitbild, 199264
- Dinzelbacher, Heilige, 1990,
41 ff.46
- Doehring, Staatslehre, 2004
.....54
- Dreier, H., GG, 2004.....84
- Dreier, R., Bemerkungen,
1981, 333 f.....51
- Duncker, Probleme, 1994,
299 ff.198
- Dunning, Sport, 2003, 473 ff.
.....229
- Durkheim, Kriminalität,
1979, 3 ff.126
- Duster, Bedingungen, 1973,
76 ff.130
- Duttge/Löwe, Recht, 2006,
351 ff.169
- Ebeling, Subjektivität, 1976
.....69
- Eckes, Psychologie, 1991 198
- Eco, Kunstwerk, 196213
- Ehalt, Gewalt, 2006, 11 ff.
.....113
- Ehrlich, S., Protonorms,
ARSP 76 (1990), 83 ff.146,
194
- Eisenberg, Kriminologie,
2005126, 129, 130, 132,
136, 140
- Eisenhardt,
Rechtsgeschichte, 2008 ..70
- Elias, Genese, 2003, 230 ff.
.....229
- Elias, Prozess, 1978.....56
- Elias, Sport, 2003, 273 ff.229
- Elias/Morus, Staatskritik,
1985, 101 ff.214
- Enzmann, Faszination, 2004,
283 ff.49
- Epstein/Taylor, Instigation,
JP 35, 1967, 265 ff.120
- Fichte, Naturrecht, 1971, 1
ff.51
- Fisch, Wandel, 2004, 43 ff.
.....45
- Fischer, Geometrie, 2006, 59
ff.29
- Forgas, Interaktion, 1992 130
- Foucault, Ordnung, 1974 108
- Foucault, Überwachen, 1977
.....94
- Fraenkel, Doppelstaat, 1999,
33 ff.160
- Fraenkel, Reich, 1999, 509
ff.160
- Frank, Vernunft, 200347
- Freud, Totem, 1912/13....101
- Freud, Unbehagen, 1963 .125
- Fritsche, Entschuldigen,
2003136
- Fritsche, Predicting, 2005,
482 ff.136
- Funke, Religionsfreiheit,
200633
- Galtung, Theorie, 1980, 38
ff.112
- Geen, Aggression, 1983, 103
ff.122
- Geismann, Recht, 2006, 3 ff.
.....110
- Gerhard, Selbstbestimmung,
2004, 169 ff.46
- Gil/Wilke, Natur, 1994, 11
ff.189, 193
- Girard, Heilige, 198794
- Girtler, Kulturanthropologie,
1979123
- Grommes, Sühnebegriff,
200650, 100
- Gruter, Rechtsverhalten,
1993146

- Gruter/Masters, Altruism,
1996, 561 ff.172
- Gruter/Rehbinder, Biologie,
1983146
- Gulde, Tod, 2007.....29, 96
- Gutmann/Edlinger,
Mechanismen, 1994, 174
ff.198
- Gutmann/Edlinger,
Organismus, 1994, 109 ff.
.....193
- Häberle, Gott, 1987, 3 ff. .34,
84
- Häberle, Menschenbild, 1988
.....72
- Häberle, Menschenwürde,
HdStR II 2004, § 22 .23, 69
- Häberle, Wahrheitsprobleme,
2001, 15 ff.196
- Habermas, Diskursethik,
198336, 202
- Hamilton, Motivation, JPSP
29, 1964, 856 ff.113
- Hassemer, Schicksal, StV
1990, 328 ff.111
- Hattenhauer,
Rechtsgeschichte, 2004 .32,
46, 53
- Haverkamp, Schatten, 1994,
162 ff.92
- Hegel, Grundlinien
(Hoffmeister), 1995 .30, 50,
51, 56, 108
- Hegmanns/Scheffler,
Handbuch, 2008226
- Heisenberg, Physik, 1990 195
- Heisenberg, Sprache, 1960,
32 ff.195
- Hempel, Aspects, 196536,
202
- Henle, Language, 1958 ...198
- Hense, Staatsverträge, 2007,
115 ff.34
- Hesiodus, Erga, 1968148
- Heyd, Giving, 2006, 149 ff.
.....25
- Hilgendorf,
Argumentationen, 1991 175
- Hilgendorf, Naturalismus,
2003, 83 ff.....176
- Hirsch, A. v., Principle,
1996, 259 ff.203
- Hirsch, A. v.,
Rechtsgutsbegriff, 2003, 13
ff.203
- Hirsch, M., Opferung, 2002,
481 ff.97
- Hobbes, Leviathan, 1997 149
- Hoerster, D., Wirklichkeit,
ARSP 75 (1989), 145 ff. 51
- Hoerster, N., Problem, ARSP
55 (1969), 11 ff.169
- Hofmann, Perspektiven,
199572
- Hollerbach, Grundlagen,
HdStR VI 2001, § 138....84
- Holz, Anthropodizee, 1982
.....146
- Hudson, Question, 1989..169
- Hüning, Naturzustand, 2001,
85 ff.49
- Husserl, Meditationen, 1973
.....174
- Imbusch/Zoll, Überlegungen,
199421
- Jäger, Makrokriminalität,
1989136
- Jäger, Verbrechen, 1975, 435
ff.136
- Jain, Terror, 2003, 31 ff. .108
- Janis, crisis, 1986, 381 ff. .21
- Jarass/Pieroth, GG, 2006...61
- Jaspers, Einführung, 1953
.....150
- Jaspers, Wahrheit, 1991 ..190

- Kaiser, Widerspruch, 1999
.....108
- Kant, Garantie, 1984, 27 ff.
.....63
- Kant, Grundlegung, 1968..50
- Kant, Kritik, 196841, 169,
194, 197
- Kant, Metaphysik
(Weischedel), 1956.41, 108
- Kant, Metaphysik, 1968..110
- Kant, Religion, 1968 .90, 179
- Kasper, Lexikon99, 100
- Kasper, Menschenbild, 1996,
465 ff.72
- Kaufmann, A., Einführung,
2004150
- Kaufmann, A., Recht, 1991
.....87
- Kaufmann, A.,
Rechtsphilosophie, 1997
.....108
- Kaufmann, A., Theorie, 1985
.....87
- Kaufmann, A., Utilitarismus,
ARSP 1994, 476 ff.202,
203
- Kaufmann, M., Relation,
1997, 72 ff.108
- Keller, Amnesty, 1986130
- Kelman/Hamilton, Crimes,
1989132, 133
- Kersting, Philosophie, 1994
.....49
- Kette, Rechtspsychologie,
1987131
- Klagenfurt, Zivilisation, 1995
.....218
- Kleger, Ungehorsam, 1993
.....153, 223
- Kleger/Müller, Einleitung,
1986, 221 ff.136
- Kleger/Müller, Philosoph,
1986, 86 ff.220
- Klever-Deichert, Prävention,
2006.....64
- Kohlberg, Psychologie, 1997
.....140
- Kohler, Entschluss, 1990, 37
ff.222
- Kornwachs, Naturverstehen,
1994, 63 ff.193
- Koslowski, Kultur, 1988 ..69,
193
- Krause, Aspekte, 2002, 47 ff.
.....127
- Krawietz, Zwang, 1988, 315
ff.108
- Kreuter, Staatskriminalität,
1997129, 132
- Kucharek, Tränen, 2005, 15
ff.100
- Kues, De docta ignorantia,
1440202
- Kues, De pace fidei, 1989,
705 ff.39, 40
- Kuhlmann, Letztbegründung,
1985175
- Kull, Evolutionsbegriff,
1994, 141 ff.193
- Kummer, Gruppenführung,
1988, 173 ff.146, 193
- Kunig, Verfassungsrecht,
VVdStRL 61 (2002), 34 ff.
.....30
- Kunz, Strafe, 2004, 71 ff.126
- Künzli, Rigidität, 200168
- Kutschera,
Sprachphilosophie, 1975
.....198
- Ladeur, Staat, 2006 ..34, 102,
157, 169
- Lampe, Beiträge, ARSP
Beiheft 22 (1985)146
- Lampe, Menschenbild, ARSP
Beiheft 22 (1985), 9 ff..146,
194

- Lenk, Handlung, 1978, 279
ff.199
- Levine, leaving out, 1993..31
- Levine, Versuch, 199456
- Levy, Establishment, 1994 33
- Lillard, Ethnopsychologies,
Psychological Bulletin 123
(1998), 3 ff.....198
- Link, Staat, 2006, 257 ff. ..24
- Lorenz, Böse, 1971146
- Lübbe, Dezisionismus, 1978,
61 ff.....222
- Lübbe, Einheit, 1981146
- Luf, Menschenwürde, 1998,
307 ff.41
- Luhmann, Funktion, 1977.27
- Luhmann, Kultur, 1995, 31
ff.63
- Lumsden/Wilson, Fire, 1983
.....219
- Lumsden/Wilson, Genes,
1981219
- Maciejewski, Archiv, 2002
.....112
- Madl, Abrahamic, 2006, 103
ff.165
- Magee, Philosophy, 1986 199
- Maier, Doppelgesicht, 2004
.....95
- Maier/Zoglauer, Organismus-
Konzepte, 1994198
- Malanczuk, Repressalie,
ZaöRV 1985, 293 ff.67
- Maldeghem, Evolution, 1998
.....219
- Mangoldt/Klein/Starck, GG,
199922, 84, 85
- Martschukat, Töten, 2000 229
- Maruna/Copes, decades,
2005, 221 ff.135
- Masters, Natur, 1988, 251 ff.
.....146, 193
- Maturana/Valera,
Autopoesis, 198013
- Maturana/Valera, Erkennen,
198742, 226
- Maunz/Dürig, GG, 2003 ...22
- Mayer-Maly,
Rechtsphilosophie, 2001
.....148
- Maynard Smith/Szathmáry,
transitions, 1995194
- Mayntz, Soziologie, 1968 131
- Mayr, Revolution, 1989, 221
ff.146, 193
- Mead, Psychology, AJS 23
(1918), 577 ff.....126
- Meier, Herausforderung, 1989
.....145, 193
- Melanchthon, CR, 1834-
186047
- Melanchthon, MSA, 1951 ff.
.....47
- Mensch, Violence, 2008, 285
ff.174
- Merklein, Sühnegedanke,
2000, 59 ff.99, 100
- Merton, Theorie, 1995 ...126
- Milgram, Milgram-
Experiment, 1974 .129, 130
- Miller, Kultur, 1979, 339 ff.
.....135
- Montenbruck, Abwägung,
1989187
- Montenbruck, Anthropology,
2010131, 181, 183
- Montenbruck,
Strafrechtsphilosophie,
200915
- Montenbruck, Wie Du
mir..., 1995, 13 ff.....51
- Montenbruck, Wurzeln,
2004, 193 ff.97
- Moraw, Integration, Der
Staat 12 (1998), 7 ff.70

- Morus, Utopia, 1996, 7 ff.
.....214
- Müller, Religion, 1990, 285
ff.27, 28, 82, 94
- Münch, I./Kunig, GG, 2003
.....22, 34, 61, 84
- Münch, R., Dynamik, 1998
.....32, 69, 157
- Münkler, Terrorismus,
Internationale Politik, 56.
Jg., 2001, Nr. 12, 11 ff. 111
- Murray/Feshbach, baby, JP
46, 1978, 462 ff.119
- Neumann,
Argumentationslehre, 1986
.....36, 202
- Nickel, attribution, JPSP 42,
1974, 482 ff.120
- Nijenhuis, Calvin, TRE 7
(1981), 568 ff.....47
- Noguchi, Kampf, 2005 26, 45
- Ockenfels, Religion, 2004,
175 ff.62, 99
- Oechsler, Gerechtigkeit,
199726, 217
- Ooyen, Sicherheit, 2007..160
- Opp, Verhalten, 1974126
- Papier,
Bundesverfassungsgericht,
2004, 411 ff.30
- Pasemann, Repräsentation,
1996, 42 ff.248
- Pauleikhoff, Ideologie, 1986
.....130
- Pausenberger, Eigentum,
2008247
- Pawlik, Volk, 2006, 269 ff.
.....111
- Pawlowski, Schutz, 2000, 9
ff.81
- Piaget, Urteil, 1983140
- Piers/Singer, Shame, 1971
.....104
- Platon, Nomoi (Eigler), 1990
.....46
- Platon, Parmenides (Eigler),
1990, 195 ff.47
- Platon, Phaidon (Eigler),
1990, 1 ff.47
- Platon, Politeia (Eigler),
199058
- Popitz, Phänomene, 1986 130
- Popper, Erkenntnis, 1984.36,
202
- Popper, Logik, 1989.36, 196,
202
- Popper, Vermutungen, 1996
.....36, 202
- Pothast,
Rechtfertigungselement,
1998, 135 ff.41
- Pothast, Unzulänglichkeit,
198741
- Precht, Sprachphilosophie,
1999199
- Prigogine, Sein, 1988 194, 197
- Prigogine, Wurzeln, 1988, 19
ff.145, 193
- Pufendorf, jure naturae, 1998
.....73
- Quaritsch, Souveränität,
198654
- Quine, Standpunkt, 1979..197
- Randelzhofer,
Friedensbegriff, 1979, 13
ff.67
- Randelzhofer, Staatsgewalt,
HdStR II 2004, § 1754
- Rawls, Theorie, 1993 26, 202,
203
- Reiwald, Gesellschaft, 1973
.....130
- Ridley, Biologie, 199969
- Röhl, Rechtslehre, 2008...41,
175, 196

- Rohr, Grundlagen, 2001 ...42, 226
- Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff.64, 112
- Rorty, Pragmatismus, 2005, 76 ff.195
- Roth, Gehirn, 1996.....159
- Saage, Denken, 2006.....214
- Sachs, GG, 2007.....85
- Sachs, Verfassungsrecht, 200061
- Sack, Wege, 1988, 9 ff. ...126
- Sartre, Sein, 1974106
- Schachtschneider, Res publica res populi, 1994247
- Schaffner, Religion, 2006, 29 ff.99
- Schapp, Freiheit, 1994.....109
- Scheel, Religionsfreiheit, 200733
- Scheffler, Diskriminierung, 1996, 103 ff.126
- Scheffler/Weimer-Hablitzel, Weg, 2004, 481 ff.....126
- Schluchter, Analyse, 1979 48
- Schmitt, Hüter, 193130
- Schneider, H. C., Wirtschaftssanktionen, 199968
- Schneider, H.-J., Kriminologie, 2001102
- Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000 .113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 122, 123, 124
- Scholz, Grundgesetz, 1998, 11 ff.168
- Schröder, Verantwortlichkeit, 525 ff.67
- Schulz-Hageleit, Alltag, 1989130
- Schünemann, Menschenbild, 2002, 3 ff.73
- Schünemann, Strafrechtsdogmatik, 2001, 1 ff.....187
- Schurz, Überprüfung, ZEAP 32 (1985), 160 ff.132
- Schwacke/Schmidt, Staatsrecht, 199954
- Searle, Ought, 1989, 261 ff.169
- Seidler, Blick, 1995.....106
- Seidler, Scham, 2000, 624 ff.106
- Seidler, Scham, ZpMP 43 (1997), 119 ff.....105
- Senghaas, Frieden, 2004 ..58, 155
- Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff.58, 59, 155
- Shatan, Trauer, 1983, 220 ff.136
- Simmel, Soziologie, 1992 .64
- Simon, Sprachphilosophie, 1981198
- Singer, Verschaltungen, 2004, 30 ff.159
- Soeffner, Terror, 2003, 51 ff.97
- Sommer, Gewalt, 1998, 206 ff.21, 129
- Sponsel, Psychologie, 2010*129
- Staudigl, Praxis, 2008, 121 ff.149
- Stein, Staatsrecht, 2002.....61
- Stein/Buttlar, Völkerrecht, 200554
- Steinmetz, Calvin, 1991, 142 ff.47
- Stollberg-Rilinger, Kulturgeschichte, 2005, 9 ff.63

- Stölting, Wissenschaft, 1974
.....170
- Stroebe/Hewstone/Stephenson, Sozialpsychologie, 1997
.....132
- Stuckenberg, Vorstudien,
200713, 198
- Suppe, Grund- und
Menschenrechte, 2004....45
- Suter, Rechtsauflösung, 1983
.....130
- Swomley, Liberty, 1987....33
- Sykes/Matza, Techniken,
1979, 360 ff.135, 136
- Sykes/Matza, Techniques,
ASR 57, 664 ff.136
- Tammelo, Philosophie, 1982
.....202
- Tammelo, Ungerechtigkeit,
1980, 30 ff.202
- Tenbruck, Werk, KZfSS 27
(1975), 663 ff.....48
- Tettinger,
Gemeinschaftskommentar,
200685
- Thomae,
Motivationssysteme, 1983,
1 ff.114
- Thomas von Aquin, Summa
theologica, 1953202
- Thurmann, Deviance, 1984,
291 ff.135
- Tomuschat, Repressalien,
ZaöRV 1973, 179 ff.67
- Topitsch, Heil, 1990.....25
- Trapp, Utilitarismus, 1988
.....169
- Trusted, Inquiry, 1987.....198
- Tschentscher,
Konsensbegriff, Rth 2002,
43 ff.190, 196
- Uhle, Codex, 2007, 33 ff...34
- Uhle, Verfassungsstaat, 2004
.....168
- Waldmann,
Kategorisierung, 2002,
432 ff.198
- Walz, Begriff, 2005, 96 ff.63
- Walzer, Toleranz, 1998.....35
- Wasmuht,
Friedensforschung, 1992 21
- Weber, H.-M., Abschaffung,
1999129, 130
- Weber, M., Aufsätze, 198826
- Weber, M., Schriften, 1968
.....48
- Weber, M., Studien, 1985,
215 ff.69
- Weber, M., Wirtschaft, 1976
.....45
- Weinfurter, Welt, 2005, 1 ff.
.....100
- Weis, Subkultur, 1988, 243
ff.131
- Werle, Völkerstrafrecht, 2010,
129 ff.....67
- Wesel, Geschichte, 2006..73,
82
- Whorf, Language, 1956, 246
ff.198
- Whorf, Relation, 1956, 134
ff.198
- Whyte, Sozialstruktur, 1996
.....135
- Wiesner, Erfindung, 1998 69,
194
- Willaime, Zivilreligion,
1986, 147 ff.33
- Williams, Selection, 1992
.....147
- Wilson, Sociobiology, 1978
.....113, 146
- Winkel, Behavior, 1997, 65
ff.136

- Winnicott, Explorations,
198992
- Wittig, Welt, Rth 29 (1998),
73 ff.133
- Wurmser, Maske, 1993 ..102,
103, 104, 105
- Würtenberger, Auslegung,
2001, 223 ff.61, 169
- Wurth, Erarbeitung, 1989, 21
ff.21
- Zaczyk,
Gesellschaftsgefährlichkeit,
1990, 113 ff.51
- Ziemke, Selbstorganisation,
1991, 25 ff.....197
- Ziemke, Selbstorganisation,
25 ff.194
- Zimbardo/Ruch,
Psychologie, 1978131
- Zimmermann, Is-Ought,
1989, 83 ff.169
- Zippelius, Staatslehre, 2003
.....24, 54
- Zoglauer,
Modellübertragung, 1994,
12 ff.196

Literaturverzeichnis

Agamben, Homo sacer, 1998	Agamben, Giorgio, Homo sacer, Sovereign Power and Bare life (Trans. Daniel Heller-Roazen), 1998
AK-GG (Azzola)	Azzola, Axel (Hrsg.), Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Reihe Alternativkommentare, Bd. 1 und 2, 2. Aufl. 1989
AK-StGB	Wassermann, Rudolf (Hrsg.), Kommentar zur Strafprozeßordnung in drei Bänden, 1996
Albert, Traktat, 1980	Albert, Hans, Traktat über kritische Vernunft, 4. Aufl. 1980
Albert, Wissenschaft, 1982	Albert, Hans, Die Wissenschaft und Fehlbarkeit der Vernunft, 1982
Alexander, Interessen, 1989, 129 ff.	Alexander, Richard D., Über die Interessen der Menschen und die Evolution von Lebensabläufen, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 2. Aufl. 1989, 129 ff.
Alexy, Argumentation, 1991	Alexy, Robert, Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung (1983). Nachwort: Antwort auf einige Kritiker, 2. Aufl. 1991

Alexy, Nachwort, 1991, 399 ff.	Alexy, Robert, Nachwort (1991): Antwort auf einige Kritiker, in: ders. Theorie der juristischen Argumentation, 2. Aufl. 1991, 399 ff.
Ambos, Emotionen, 2005, 9 ff.	Ambos, Claus, Mit Ritualen Emotionen steuern, in: Ambos, Claus/Holz, Stephan/Schwedler, Gerald/Wenigfurter, Stefan (Hrsg.), Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute, 2005, 9 ff.
Apel, Apriori, 1988	Apel, Karl-Otto, Transformation der Philosophie, Bd. II, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, 1988
Aristoteles, De anima (Theiler), 1995	Aristoteles, De anima, in: Seidl, Horst (Hrsg.), Theiler, W. (Übrs.), 1995
Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999	Aristoteles, Nikomachische Ethik, Dirlmeier, Franz (Übrs.), 1999
Aristoteles, Nikomachische Ethik (Grumach), 1967	Aristoteles, Nikomachische Ethik, Werk in deutscher Übersetzung, Grumach, E. (Hrsg.) Band 6, 1967
Aristoteles, Politik (Gigon), 2003	Aristoteles, Politik, Gigon, Olof (Hrsg., Übrs.), 2003
Armanski, Unfriede, 2002, 467 ff.	Armanski, Gerhard, Der gemeine Unfriede der Kultur. Geschichte der Gewalt in Europa, in: Schlösser, Anna-Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisation. Erklärungsversuche und Deutungen, 2002, 467 ff.

Arnauld, Annäherungen, 2006	Arnauld, Andreas von, Perspektivische Annäherungen an eine <i>idée directrice</i> des Rechts, 2006
Arrow, Choice, 1973	Arrow, Kenneth Joseph, Social Choice and Individual Values, 2 nd ed. 1973
Arrow, Choice, 1984	Arrow, Kenneth Joseph, Social Choice and Justice. Collected Papers of Kenneth J. Arrow Vol. 1, 1984
Assmann, Gedächtnis, 2002	Assmann, Jan, Das Kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 4. Aufl. 2002
Assmann, Monotheismus, 2006	Assmann, Jan Monotheismus und die Sprache der Gewalt, 2006
Atkinson, introduction, 1964	Atkinson, J. W., An introduction to motivation, 1964
Atkinson/Feather, theory, 1966	Atkinson, J. W./Feather, N. T., A theory of achievement motivation, 1966
Auchter, Gewalt, 2002, 595 ff.	Auchter, Thomas, Gewalt als Zeichen der Hoffnung? Zur psychoanalytischen Theorie der jugendlichen Gewalt bei D.W. Winnicott, in: Schlösser, Anne-Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisation. Erklärungen und Deutungen, 2002, 595 ff.

Augustinus, De ordine (Mühlenberg), 1972	Augustinus, Aurelius, De ordine, in: Andresen, Carl (Hrsg.), Mühlenberg, Ekkehard (Übrs.), Augustinus, Philologische Frühdialoge, 1972, 217 ff.
Ball/Lilly, delinquency, 1971, 69 ff.	Ball, Richard A./Lilly, Robert, J., Juvenile delinquency in Rurban Country, in: Criminology, 1971, 69 ff.
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.
Bandura, Aggression, 1973	Bandura, Albert, Aggression. A social learning analysis, 1973
Bandura, mechanisms, 1983, 1 ff.	Bandura, Albert, Psychological mechanisms of aggression, in: Geen, Russel. G./Donnerstein, E. I. (eds.), Aggression. Theoretical and empirical reviews. Vol. 1: Theoretical and methodological issues, 1983, 1 ff.
Bandura, motivation, 1990, 69 ff.	Bandura, Albert, Self-regulation of motivation through anticipatory and self-reactive mechanisms, in: Dienstbier, R. A. (Hrsg.), Perspectives on motivation. Nebraska Symposium on Motivation 1990, 69 ff.

Bandura, Self-regulation, 1989, 19 ff.	Bandura, Albert, Self-regulation of motivation through internal standards and goal systems, in: Pervin, L. A. (Hrsg.), Goal concepts in personality and social psychology, 1989, 19 ff.
Barth, Tod, 1992	Barth, Gerhard, Der Tod Jesu im Verständnis des Neuen Testaments, 1992
Baruzzi, Freiheit, 1990	Baruzzi, Arno, Freiheit, Recht und Gemeinwohl. Grundfragen einer Rechtsphilosophie, 1990
Baruzzi, Menschenbild, 1979	Baruzzi, Arno, Europäisches „Menschenbild“ und das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, 1979
Baurmann, Markt, 1996	Baurmann, Michael, Der Markt der Tugend - Recht und Moral in der liberalen Gesellschaft, 1996
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: Gewalt und Zivilisation, Schlösser, Anna-Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisation. Erklärungsversuche und Deutungen, 2002, 513 ff.

Becker, Wahrheit, 1988	Becker, Wolfgang, Wahrheit und sprachliche Handlung. Untersuchungen zu sprachphilosophischen Wahrheitstheorien, 1988
Beckermann, Determiniertheit, 2006, 289 ff.	Beckermann, Ansgar, Neuronale Determiniertheit und Freiheit, in: Köchy, Kristian/Stederoth, Dirk (Hrsg.), Willensfreiheit als interdisziplinäres Problem, 2006, 289 ff
Beckermann, Identität, 2004, 390 ff.	Beckermann, Ansgar, Identität, Supervenienz und reduktive Erklärbarkeit – Worum geht es bei Eigenschaftsphysikalismus? in: Högrefe Wolfram, Bromar, Joachim, 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: Delbrück, Klaus Dicke/Stephan Hobe/Karl-Ulrich Meyn/Anne Peters/Eibe Riedel/Hans-Joachim Schütz/Christian Tietje (Hrsg.), Weltinnenrecht, Liber amicorum Jost, 2005, 24 ff.

Benjamin, Kritik, 1965	Benjamin, Walter, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Mit einem Nachwort von Herbert Marcuse, 1965
Benz, Gewalt, 2002, 573 ff.	Benz, Ute, Gewalt in der Pubertät als eine Konfliktlösung?, in: Schlösser, Anne-Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisation. Erklärungen und Deutungen, 2002, 573 ff.
Benzler, Justiz, KJ 1988, 137 ff.	Benzler, Susanne, Justiz und Anstaltsmord nach 1945, Kritische Justiz 1988, 137 ff.
Berger, Philosophie, 2006	Berger, Wilhelm, Philosophie der technologischen Zivilisation, 2006
Berkowitz, formation, AP 45, 1990, 494 ff.	Berkowitz, Leonhard, On the formation and regulation of anger and aggression. A cognitive-neoassociationistic analysis, American Psychologist 45, 1990, 494 ff.
Berkowitz/Monteith/Kruglanski/Blair, influence, 1990	Berkowitz, Leonhard/Monteith, M./Kruglanski, A./Blair, C., The influence of physical discomfort on experienced anger and anger-related ideas, judgements and memories, 1990
Bernstein, Class, 1971	Bernstein, Basil, Class, Codes and Control. Vol. I, Theoretical Studies towards a Sociology of Language, 1971
Bertalanffy, Menschen, 1970	Bertalanffy, Ludwig von, ...aber vom Menschen wissen wir nichts, 1970

Bertele, Souveränität, 1998	Bertele, Joachim, Souveränität und Verfahrensrecht: eine Untersuchung der aus dem Völkerrecht ableitbaren Grenzen staatlicher extraterritorialer Jurisdiktion im Verfahrensrecht, 1998
Bieri, Handwerk, 2001	Bieri, Peter, Das Handwerk der Freiheit, 2001
Bischof, Ordnung, 1988, 79 ff.	Bischof, Norbert, Ordnung und Organisation als heuristische Prinzipien des reduktiven Denkens, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 1988, 79 ff.
BK-GG	Dolzer, Rudolf (Hrsg.), Bonner Kommentar zum Grundgesetz, Losebl.-Ausg., Lfg. 1=1950
Black, Gap, 1989, 99 ff.	Black, Max, The Gap between Is and Should, in: Hudson, William Donald (Hrsg.), The Is/Ought Question, 1989, 99 ff.
Blößner, Dialogform, 1997	Blößner, Norbert, Dialogform und Argument: Studien zu Platons „Politeia“, 1997
Bongardt, Berg, 2006, 337 ff.	Bongardt, Michael, „Zum Berg des Herrn wollen wir pilgern“ (PS 122, 1). Theologische Anmerkungen zur Problematik heiliger Orte, in: Schnabel, Nikodemus C. OSB, Laetare Jerusalem, Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg, 2006, 337 ff.

Bongardt, Freiheit, 2006, 335 ff.	Bongardt, Michael, Verlorene Freiheit? Von Gottes Handeln und der Menschen Handeln in einer unüberschaubaren Welt, in: Böhnke, Michael/Bongardt, Michael/Essen, Georg/Werbick, Jürgen (Hrsg.), Freiheit Gottes und der Menschen. Festschrift für Thomas Pröpper, 2006, 335 ff.
Bongardt, Kultur, 2007, 243 ff.	Bongardt, Michael, Art. Kultur, in: Franz, A./Baum, W./Kreutzer, K. (Hrsg.), Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, 2007, 243 ff.
Bongardt, Mühe, 2005, 144 ff.	Bongardt, Michael, Unverzichtbare Mühe. Theologische Erwägungen zur Problematik interreligiösen Verstehens, in: Nitsche, Bernhard (Hrsg.), Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkar's Trinitätstheologie in der Diskussion, 2005, 144 ff.
Bongardt, Toleranz, 2003, 115 ff.	Bongardt, Michael, Selbstbewusste Toleranz. Perspektiven einer christlichen Religions- theorie 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.
Bornschiefer, Gesellschaft, 1988	Bornschiefer, Volker, Westliche Gesellschaft im Wandel, 1988

Bothe, Friedenssicherung, 1997, 581 ff.	Bothe, Michael, Friedenssicherung und Kriegsrecht, in: Graf Vitzthum, Wolfgang (Hrsg.), Völkerrecht, 1997, 581 ff.
Brugger, Kreuz, JuS 1996, 674 ff.	Brugger, Winfried, Das anthropologische Kreuz der Entscheidung, JuS 1996, 674 ff.
Brugger, Menschenbild, 1999, 74 ff.	Brugger, Winfried, Das Menschenbild der Menschen- rechte, in: ders. (Hrsg.), Liberalis- mus, Pluralismus, Kommunitaris- mus 1999, 74 ff.
Brunhöber, Recht, ARSP 94 (2008), 111 ff.	Brunhöber, Beatrice, Recht als Potenz. Agambens „Ho- mo sacer“ und eine (postmoderne) Rechtsgeltungstheorie des potenti- ellen Rechts, ARSP, 94 (2008), 111 ff.
Brunner, Land, 1965	Brunner, Otto, Land und Herrschaft, 5. Aufl. 1965
Buchwald, Begriff, 1990	Buchwald, Delf, Der Begriff der rationalen juristi- schen Begründung. Zur Theorie der juristischen Vernunft, 1990
Bunge, Method, 1973	Bunge, M., Method, Model and Matter, 1973
Burkert, Homo, 1997	Burkert, Walter, Homo necans. Interpretationen alt- griechischer Opferriten und My- then, 2. Aufl. 1997
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 Rechtlehre, in: Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan H. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 14, 2006, 141 ff.
Canetti, Masse, 1980	Canetti, Elias, Masse und Macht, 1980
Cassirer, Philosophie, 1994	Cassirer, Ernst, Philosophie der symbolischen Formen, 1. Teil: Die Sprache, Nachdruck der 2. Aufl. 1994
Cassirer, Versuch, 1990	Cassirer, Ernst, Versuch über den Menschen: Einführung in eine Philosophie der Kultur, 1990
Christian, Liebe, 2002, 491 ff.	Christian, Jens, Liebe und (Selbst-) Erkenntnis von Gut und Böse als „Ursünden des Menschen“. Der paranoid-schizoide Paradies-Mythos der patriarchalen Zivilisation, in: Schlösser, Anne-Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisation. Erklärungen und Deutungen, 2002, 491 ff.
Cicero, De legibus, 2001	Cicero, Marcus Tullius, De legibus, Über die Gesetze, Sammlung Tusculum, 2. Aufl. 2001
Cicero, disputationes (Gigon), 1992	Cicero, Marcus Tullius, Tusculanae disputationes, Gespräche in Tusculum, Gigon, Olof (Hrsg.), 1992

Cloward/Ohlin, Delinquency, 1969	Cloward, Richard A./Ohlin, Lloyd E., Delinquency and opportunity – a theory of delinquent gangs, 5. Aufl. 1969
Cohen, Boys, 1965	Cohen, Albert K., Delinquent Boys, New York 1965
Coing, Naturrecht, 1965	Coing, Helmut, Naturrecht als wissenschaftliches Problem, 1965
Cortina, Diskursethik, ARSP 76 (1990), 37 ff.	Cortina, Adela, Diskursethik und Menschenrechte, ARSP 76 (1990), 37 ff.
Coser, Funktionen, 1979, 21 ff.	Coser, Lewis, Einige Funktionen abweichenden Verhaltens und normativer Flexibilität, in: Sack, Fritz/König, René (Hrsg.), Kriminalsoziologie, 3. Aufl. 1979. 21 ff.
Cramer, F., Das Schöne, 1994, 259 ff.	Cramer, Friedrich, Das Schöne, das Schreckliche das Erhabene. Eine chaotische Betrachtung des lebendigen Formprinzips, in: Bien, Günther/Gil, Thomas/Wilke, Joachim (Hrsg.), „Natur“ im Umbruch. Zur Diskussion des Naturbegriffs in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheorie, 1994, 259 ff.
Cramer, K., Aporien, 1991, 3 ff.	Cramer, Konrad, Die Aporien der cartesianischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Körper und Geist, in: Cramer, Friedrich (Hrsg.), Erkennen als geistiger und molekularer Prozeß, 1991, 3 ff.

Creutzfeldt, Modelle, 1991, 89 ff.	Creutzfeldt, Otto, Modelle des Gehirns - Modelle des Geistes?, in: Cramer, Friedrich, Erkennen als geistiger und molekularer Prozeß, 1991, 89 ff.
Darwin, Origin, 1859	Darwin, Charles, The Origin of Species, 1859
Dawkins, Einheiten, 1988, 53 ff.	Dawkins, Richard, Auf welche Einheiten richtet sich die natürliche Selektion?, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 1988, 53 ff.
Dawkins, Gene, 1978	Dawkins, Richard, The Selfish Gene, 1978
Derrida, Essays, 2006	Derrida, Jacques, Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, 2006
Derrida, Gesetzeskraft, 1991	Derrida, Jacques, Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“, 1991
Dewey, Entwicklung, 2003, 16 ff.	Dewey, John, Die Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus (1925), in: Suhr, Martin (Übrs.), Dewey, John, Philosophie und Zivilisation, 2003, 16 ff.
Dewey, Philosophie, 2003, 7 ff.	Dewey, John, Philosophie und Zivilisation (1931), in: Suhr, Martin (Übrs.), Dewey, John, Philosophie und Zivilisation, 2003, 7 ff.
Di Fabio, Recht, 1998	Di Fabio, Udo, Das Recht offener Staaten. Grundlinien einer Staats- und Rechtstheorie, 1998

Dierkes/Hoffmann/Marz, Leitbild, 1992	Dierkes, Meinolf/Hoffmann, Ute/Marz, Lutz, Leitbild und Technik: Zur Entstehung und Steuerung technischer Innovation, 1992
Dinzelbacher, Heilige, 1990, 41 ff.	Dinzelbacher, Peter, Heilige oder Hexen? in: Simon, Dieter (Hrsg.), Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichungen im westlichen und östlichen Mittelalter, 1990, 41 ff.
Doehring, Staatslehre, 2004	Doehring, Karl, Allgemeine Staatslehre, 3. Aufl. 2004
Dreier, H., GG, 2004	Dreier, Horst, Grundgesetzkommentar, Band 1, Präambel, Artikel 1-19, 2004
Dreier, R., Bemerkungen, 1981, 333 f.	Dreier, Ralf, Bemerkungen zur Rechtsphilosophie Hegels, in: Recht – Moral – Ideologie, Studien zur Rechtstheorie, 1981, 333 f.
Duncker, Probleme, 1994, 299 ff.	Duncker, Hans-Rainer, Probleme der wissenschaftlichen Darstellung der komplexen Organisation von lebenden Systemen, in: Maier, Wolfgang/Zoglauer, Thomas (Hrsg.), Technomorphe Organismuskonzepte, 1994, 299 ff.

<p>Dunning, Sport, 2003, 473 ff.</p>	<p>Dunning, Eric, Sport als Männerdomäne. Anmerkungen zu den sozialen Quellen männlicher Identität und deren Transformation, in: Elias, Norbert/Dunning, Eric, Sport und Spannung im Prozeß der Zivilisation (Bremecke, Detlef/Hopf, Wilhelm/Nippert, Reinhardt Peter, Übers., Sport and Leisure in the Civilizing Process, 1986), 2003, 473 ff.</p>
<p>Durkheim, Kriminalität, 1979, 3 ff.</p>	<p>Durkheim, Émile, Kriminalität als normales Phänomen, in: Sack, Fritz/König, René (Hrsg.), Kriminalsoziologie, 3. Aufl. 1979, 3 ff.</p>
<p>Duster, Bedingungen, 1973, 76 ff.</p>	<p>Duster, Troy, Bedingungen für Massenmord ohne Schuldgefühl, in: Steinert, Heinz (Hrsg.), Symbolische Interaktion. Arbeiten zu einer reflexiven Soziologie, 1973, 76 ff.</p>
<p>Duttge/Löwe, Recht, 2006, 351 ff.</p>	<p>Duttge, Gunnar/Löwe, Michael, Das absolute im Recht. Epilegomena zur deontischen Legitimation abwägungsfreier Rechtsgehalte, in: Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan H. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 14, 2006, 351 ff.</p>
<p>Ebeling, Subjektivität, 1976</p>	<p>Ebeling, Hans (Hrsg.), Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Selbsterhaltung, 1976</p>

Eckes, Psychologie, 1991	Eckes, Thomas, Psychologie der Begriffe. Strukturen des Wissens und Prozesse der Kategorisierung, 1991
Eco, Kunstwerk, 1962	Eco, Umberto, Das offene Kunstwerk, 1962
Ehalt, Gewalt, 2006, 11 ff.	Ehalt, Hubert Christian, Gewalt in der Sprache und in der Tat und die kulturelle Aufgabe ihrer Zurückdrängung, in: Assmann, Jan (Hrsg.), Monotheismus und die Sprache der Gewalt, 2006, 11 ff.
Ehrlich, S., Protonorms, ARSP 76 (1990), 83 ff.	Ehrlich, Stanislaw, Protonorms. On the Biological Roots of Social Norms, ARSP 76 (1990) 83 ff.
Eisenberg, Kriminologie, 2005	Eisenberg, Ulrich, Kriminologie, 6. Aufl. 2005
Eisenhardt, Rechtsgeschichte, 2008	Eisenhardt, Ulrich, Deutsche Rechtsgeschichte, 5. Aufl. 2008
Elias, Genese, 2003, 230 ff.	Elias, Norbert, Die Genese des Sports als soziologisches Problem, in: Elias, Norbert/Dunning, Eric, Sport und Spannung im Prozeß der Zivilisation (Bremecke, Detlef/Hopf, Wilhelm/Nippert, Reinhardt Peter, Übers., Sport and Leisure in the Civilizing Process, 1986), 2003, 230 ff.
Elias, Prozess, 1978	Elias, Norbert, Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Band I, 5. Aufl. 1978

Elias, Sport, 2003, 273 ff.	Elias, Norbert, Sport und Gewalt, in: Elias, Norbert/Dunning, Eric, Sport und Spannung im Prozeß der Zivilisation (Bremecke, Detlef/Hopf, Wilhelm/Nippert, Reinhardt Peter (Übrs.), Sport and Leisure in the Civilizing Process, 1986), 2003, 273 ff.
Elias/Morus, Staatskritik, 1985, 101 ff.	Elias, Norbert/Morus, Thomas, Staatskritik. Überlegungen zur Bestimmung des Begriffs Utopie, in: Vosskamp, Wilhelm (Hrsg.), Utopieforschung: interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, 1985, Bd. II, 101 ff.
Enzmann, Faszination, 2004, 283 ff.	Enzmann, Birgit, Von der bleibenden Faszination der Vertragstheorie, in: Waas, Lothar R. (Hrsg.), Politik, Moral und Religion - Gegensätze und Ergänzungen, Festschrift zum 65. Geburtstag von Karl Graf Ballestrem, 2004, 283 ff.
Epstein/Taylor, Instigation, JP 35, 1967, 265 ff.	Epstein, S./Taylor, S. P., Instigation to aggression as a function of degree, of defeat and perceived aggressive intent of the opponent, Journal of Personality 35, 1967, 265 ff.
Fichte, Naturrecht, 1971, 1 ff.	Fichte, Johann Gottlieb, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1796, in: Fichte, Imanuel Hermann (Hrsg.), Fichtes Werke, Band III, Zur Rechts- und Sittenlehre I, 1971, 1 ff.

Fisch, Wandel, 2004, 43 ff.	Fisch, Stefan, Der Wandel des Gemeinwohlverständnisses in der Geschichte, in: von Arnim, Hans Peter/Sommermann, Karl-Peter (Hrsg.), Gemeinwohlgefährdung und Gemeinwohlsicherung. Vorträge und Diskussionsbeiträge auf der 71. Staatswissenschaftlichen Fortbildungstagung vom 12. bis 14. März 2003 an der Deutschen Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer, 2004, 43 ff.
Fischer, Geometrie, 2006, 59 ff.	Fischer, Georg, Fraktale Geometrie und Ekklesiologie – Möglichkeiten und Grenzen einer Analogie, in: Breitsching, Konrad/Rees, Wilhelm (Hrsg.), Recht-Bürge der Freiheit. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 80. Geburtstag, 2006, 59 ff.
Forgas, Interaktion, 1992	Forgas, Joseph P., Soziale Interaktion und Kommunikation, 1992
Foucault, Ordnung, 1974	Foucault, Michel, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, 1974
Foucault, Überwachen, 1977	Foucault, Michel, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses (Surveiller et punir, 1975), Seitter, Walter (Übrs.), 2. Aufl. 1977
Fraenkel, Doppelstaat, 1999, 33 ff.	Fraenkel, Ernst, Der Doppelstaat, in: Fraenkel, Ernst, Gesammelte Schriften Bd. 2, Nationalsozialismus und Widerstand, 1999, 33 ff.

Fraenkel, Reich, 1999, 509 ff.	Fraenkel, Ernst, Das Dritte Reich als Doppelstaat (1939), in: Fraenkel, Ernst, Gesammelte Schriften Bd. 2, Nationalsozialismus und Widerstand, 1999, 509 ff.
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
Freud, Unbehagen, 1963	Freud, Sigmund, Das Unbehagen in der Kultur, Gesammelte Werke, Bd. 14, 1963
Fritsche, Entschuldigen, 2003	Fritsche, Immo, Entschuldigen, Rechtfertigen und die Verletzung sozialer Normen, 2003
Fritsche, Predicting, 2005, 482 ff.	Fritsche, Immo, Predicting deviant behavior by neutralization: Myths and findings, in: Deviant Behaviour, 2005, 482 ff.
Funke, Religionsfreiheit, 2006	Funke, Thomas Gerrith, 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.

Geen, Aggression, 1983, 103 ff.	Geen, Russel. G., Aggression and television violence, in: Geen, R. G./Donnerstein, E. I. (Hrsg.), Aggression. Theretical and empirical reviews. Vol. 2: Issues in research, 1983, 103 ff.
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.
Gerhard, Selbstbestimmung, 2004, 169 ff.	Gerhard, Volker, Selbstbestimmung und Mitbestimmung. Zur Grundlegung einer Theorie der Politik , in: Waas, Lothar R. (Hrsg.), Politik, Moral und Religion -Gegensätze und Ergänzungen, Festschrift zum 65. Geburtstag von Karl Graf Ballestrem, 2004, 169 ff.
Gil/Wilke, Natur, 1994, 11 ff.	Gil, Thomas/Wilke, Joachim, „Natur“ im Umbruch: Zur Einführung, in: Bien, Günther/Gil, Thomas/Wilke, Joachim (Hrsg.), „Natur“ im Umbruch. Zur Diskussion des Naturbegriffs in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheorie, 1994, 11 ff.
Girard, Heilige, 1987	Girard, René, Das Heilige und die Gewalt (La Violence et la sacré, 1972), deutsch: 1987
Girtler, Kulturanthropologie, 1979	Girtler, Roland, Kulturanthropologie. Entwicklungslinien, Paradigmata, Methoden, 1979

Grommes, Sühnebegriff, 2006	Grommes, Sabine, Der Sühnebegriff in der Rechtsprechung, Eine ideologiekritische Betrachtung, 2006
Gruter, Rechtsverhalten, 1993	Gruter, Margaret, Rechtsverhalten. Biologische Grundlagen mit Beispielen aus dem Familien- und Umweltrecht (Law and the Mind. Biological Origins of Human Behaviour, 1991), 1993
Gruter/Masters, Altruismus, 1996, 561 ff.	Gruter, Margaret/Masters, Roger D., Balancing Altruism and Selfishness: Evolutionary Theory and the Foundation of Morality, in: Byrd, Sharon B./Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 4, 1996, 561 ff.
Gruter/Rehbinder, Biologie, 1983	Gruter, Margaret/Rehbinder, Manfred, Der Beitrag der Biologie zu Fragen von Recht und Ethik, in: Hirsch, Ernst E./Rehbinder, Manfred (Hrsg.), Schriftenreihe zur Rechtssoziologie und Rechtstatsachenforschung, Band 54, 1983
Gulde, Tod, 2007	Gulde, Stefanie Ulrike, Der Tod als Herrscher in Ugarit und Isreal, 2007
Gutmann/Edlinger, Mechanismen, 1994, 174 ff.	Gutmann, Wolfgang-Friedrich/Edlinger, Karl, Molekulare Mechanismen in kohärenten Konstruktionen, in: Maier, Wolfgang/Zoglauer, Thomas (Hrsg.), Technomorphe Organismuskonzepte, 1994, 174 ff.

Gutmann/Edlinger, Organismus, 1994, 109 ff.	Gutmann, Wolfgang-Friedrich/Edlinger, Karl, Organismus und Evolution: Naturwissenschaftliche Grundlagen des Prozeßverständnisses, in: Bien, Günther/Gil, Thomas/Wilke, Joachim (Hrsg.), „Natur“ im Umbruch. Zur Diskussion des Naturbegriffs in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheorie, 1994, 109 ff.
Häberle, 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, HdStR II 2004, § 22	Häberle, Peter, Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft, in: Isensee, Josef/Kirchhof, Paul (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Band II, 3. Aufl. 2004, § 22
Häberle, Wahrheitsprobleme, 2001, 15 ff.	Häberle, Peter, „Wahrheitsprobleme im Verfassungsstaat“ – eine Zwischenbilanz, in: Joachim Bohnert u.a., Verfassung- Philosophie- Kirche. Festschrift für Alexander Hollerbach zum 70. Geburtstag, 2001, 15 ff.
Habermas, Diskursethik, 1983	Habermas, Jürgen, Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: derselbe (Hrsg.), Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln 1983

Hamilton, Motivation, JPSP 29, 1964, 856 ff.	Hamilton, J. O., Motivation and risk-taking behaviour: A test of Atkinson's theory, Journal of Personality and Social Psychology 29, 1964, 856 ff.
Hassemer, Schicksal, StV 1990, 328 ff.	Hassemer, Winfried, Das Schicksal der Bürgerrechte im „effizienten“ Strafrecht, StV 1990, 328 ff.
Hattenhauer, Rechtsgeschichte, 2004	Hattenhauer, Hans, Europäische Rechtsgeschichte, 4. Aufl. 2004
Haverkamp, Schatten, 1994, 162 ff.	Haverkamp, Anselm, Ein unabwerfbarer Schatten. Gewalt und Trauer in Benjamins Kritik der Gewalt, in: ders. (Hrsg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin, 1994, 162 ff.
Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995	Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, in: Hoffmeister, Johannes (Hrsg.), 1995
Heghmanns/Scheffler, Handbuch, 2008	Heghmanns, Michael/Scheffler, Uwe, Handbuch zum Strafverfahren, 2008
Heisenberg, Physik, 1990	Heisenberg, Werner, Physik und Philosophie, 1990 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1959)

Heisenberg, Sprache, 1960, 32 ff.	Heisenberg, Werner, Sprache und Wirklichkeit in der modernen Physik, in: Bayerische Akademie der Schönen Künste (Hrsg.), Wort und Wirklichkeit, 1960, 32 ff.
Hempel, Aspects, 1965	Hempel, Carl G., Aspects of scientific explanation and other essays in the philosophy of science, 1965
Henle, Language, 1958	Henle, Paul (Hrsg.), Language, Thought and Culture, 1958
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.
Hesiodus, Erga, 1968	Hesiodus, Erga: von Arbeit, Wettstreit und Recht, Marg, Walter (Übrs.), 1968
Heyd, Giving, 2006, 149 ff.	Heyd, David, Supererogatory Giving: Can Derrida's Cicle be Broken, in: Byrd, B Sharon/Joerden Jan C. (Hrsg.) Philosophia Practica Universalis, Festschrift für Joachim Hruschka zum 70. Geburtstag, 2006, 149 ff.
Hilgendorf, Argumentationen, 1991	Hilgendorf, Eric, Argumentationen der Jurisprudenz. Zur Rezeption von analytischer Philosophie und kritischer Theorien der Grundlagenforschung der Jurisprudenz, 1991

Hilgendorf, Naturalismus, 2003, 83 ff.	Hilgendorf, Eric, Naturalismus im (Straf-)Recht – ein Beitrag zum Thema „Recht und Wissenschaft“, in: Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C., Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 11, 2003
Hirsch, A. v., Principle, 1996, 259 ff.	Hirsch, Andrew von Extending the Harm Principle. “Remote” Harms and Fair Imputation, in: Simester, A. P./Smith, A. T. H. (ed.), Harm and Culpability, 1996, 259 ff.
Hirsch, A. v., Rechtsgutsbegriff, 2003, 13 ff.	Hirsch, Andrew von, Der Rechtsgutsbegriff und das „Harm Principle“, in: Hefendehl, Roland/von Hirsch, Andrew/Wohler, Wolfgang (Hrsg.), Die Rechtsgutstheorie. Legitimationsbasis des Strafrechts oder dogmatisches Glasperlenspiel?, 2003, 13 ff.
Hirsch, M., Opferung, 2002, 481 ff.	Hirsch, Mathias, Die Opferung des Kindes als eine Grundlage unserer Kultur, in: Schlösser, Anna-Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisation. Erklärungsversuche und Deutungen, 2002, 481 ff.
Hobbes, Leviathan, 1997	Hobbes, Thomas, 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., Problem, ARSP 55 (1969), 11 ff.	Hoerster, Norbert, Zum Problem der Ableitung eines Sollens aus einem Sein in der analytischen Moralphilosophie, ARSP 55 (1969), 11 ff.
Hofmann, Perspektiven, 1995	Hofmann, Hasso von, Verfassungsrechtliche Perspektiven, 1995
Hollerbach, Grundlagen, HdStR VI 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
Hudson, Question, 1989	Hudson, William Donald (Hrsg.), The Is/Ought Question, 1989
Hüning, Naturzustand, 2001, 85 ff.	Hüning, Dieter, Naturzustand, natürliche Strafge- walt und Staat bei John Locke, in: Peters, Martin/Schröder, Peter (Hrsg.), Souveränitätskonzeptio- nen. Beiträge zur Analyse politi- scher Ordnungsvorstellungen im 17. Bis zum 20. Jahrhundert, 2001, 85 ff.
Husserl, Meditationen, 1973	Husserl, Edmund, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, 2. Aufl. 1973
Imbusch/Zoll, Überlegungen, 1994	Imbusch, Peter/Zoll, R., Überlegungen zu einem Curricu- lum Friedens- und Konfliktfor- schung, 1994

Jäger, Makrokriminalität, 1989	Jäger, Herbert, Makrokriminalität. Studien zur Kriminologie kollektiver Gewalt, 1989
Jäger, Verbrechen, 1975, 435 ff.	Jäger, Herbert, „Verbrechen unter totalitärer Herrschaft“, in: Sieverts, Rudolf/Schneider, Hans Joachim (Hrsg.), Elster, Alexander/Lingemann, Heinrich (Begr.), Handwörterbuch der Kriminologie, 3. Band (R - Z), 2. Aufl. 1975, 453 ff.
Jain, Terror, 2003, 31 ff.	Jain, Anil. K., „Terror“ oder die Normalität des Schreckens, in: Hitzler, Ronald/Reichertz, Jo (Hrsg.), Irritierte Ordnung, Die gesellschaftliche Verarbeitung von Terror, 2003, 31 ff.
Janis, crisis, 1986, 381 ff.	Janis, Irving L., International crisis management in the nuclear age, in: White, Ralph K. (Ed.), Psychology and the prevention of nuclear war, 1986, 381 ff.
Jarass/Pieroth, GG, 2006	Jarass, Hans D./Pieroth, Bodo, Grundgesetz, 8. Aufl. 2006
Jaspers, Einführung, 1953	Jaspers, Karl, Einführung in die Philosophie, 1953
Jaspers, Wahrheit, 1991	Jaspers, Karl, Von der Wahrheit, 4. Aufl. 1991
Kaiser, Widerspruch, 1999	Kaiser, Hanno, Widerspruch und harte Behandlung. Zur Rechtfertigung von Strafe, 1999

Kant, Garantie, 1984, 27 ff.	Kant, Immanuel, 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, 1968	Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kants Werke. Akademie-Ausgabe, Band IV, 1968
Kant, Kritik, 1968	Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft (1781), in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kants Werke. Akademie-Ausgabe, Band IV, 1968
Kant, Metaphysik (Weischedel), 1956	Kant, Immanuel, Die Metaphysik der Sitten, in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.), Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden, Band IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, 1956
Kant, Metaphysik, 1968	Kant, Immanuel, Die Metaphysik der Sitten, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kants Werke. Akademie-Ausgabe, Band VI, 1968
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

Kasper, Lexikon	Kasper, Walter (Hrsg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1-11
Kasper, Menschenbild, 1996, 465 ff.	Kasper, Walter, Christliches Menschenbild und die Zukunft Europas, in: Stammen, Theo (Hrsg.), Politik – Bildung – Religion, Hans Meier zum 65. Ge- burtstag, 1996, 465 ff.
Kaufmann, A., Einfüh- rung, 2004	Kaufmann, Arthur (Hrsg.), Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, 7. Auflage 2004
Kaufmann, A., Recht, 1991	Kaufmann, Arthur, Recht und Gnade in der Literatur, 1991
Kaufmann, A., Rechts- philosophie, 1997	Kaufmann, Arthur, Rechtsphilosophie, 2. Aufl. 1997
Kaufmann, A., Theorie, 1985	Kaufmann, Arthur, Theorie der Gerechtigkeit. Prob- lemgeschichtliche Betrachtungen, 1985
Kaufmann, A., Utilita- rismus, ARSP 1994, 476 ff.	Kaufmann, Arthur, Die Lehre vom negativen Utilita- rismus, ARSP 1994, 476 ff.
Kaufmann, M., Relation, 1997, 72 ff.	Kaufmann, Matthias, The Relation between Right and Coercion: Analytic or Synthetic? in: Byrd., B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.) Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 5, 1997, 72 ff.

Keller, Amnesty, 1986	Keller, Gustav, Amnesty international: Die Psychologie der Folter. Die Psyche der Folterer. Die Psycho-Folter. Die Psyche des Gefolterten, 1981, 1986
Kelman/Hamilton, Crimes, 1989	Kelman, Herbert C./Hamilton, V. Lee, Crimes of Obedience. Toward a Social Psychology of Authority and Responsibility, 1989
Kersting, Philosophie, 1994	Kersting, Wolfgang, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages, 1994
Kette, Rechtspsychologie, 1987	Kette, Gerhard, Rechtspsychologie, 1987
Klagenfurt, Zivilisation, 1995	Klagenfurt, Kurt, Technologische Zivilisation und transklassische Logik. Eine Einführung in die Technikphilosophie Gotthard Günthers, 1995
Kleger, Ungehorsam, 1993	Kleger, Heinz, Der neue Ungehorsam. Widerstände und politische Verpflichtung in einer lernfähigen Demokratie, 1993
Kleger/Müller, Einleitung, 1986, 221 ff.	Kleger, Heino/Müller Alois, Einleitung: Bürgerliche Religion, Religion des Bürgers, politische Religion, Zivilreligion, Staatsreligion, Kulturreligion in: Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hrsg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, 1986, 221 ff.
Kleger/Müller, Philosoph, 1986, 86 ff.	Kleger, Heinz/Müller Alois, Der politische Philosoph in der Rolle der Ziviltheologen, in: Religion und Vernunft. Studia philosophica, Band 45, 1986, 86 ff.

Klever-Deichert, Prävention, 2006	Klever-Deichert, Gabriele, Prävention im Spannungsfeld zwischen Rational-Choice-Theorie und Lebenslagenkonzeption unter Berücksichtigung des Präventions-Gesetz-Entwurfs, 2006
Kohlberg, Psychologie, 1997	Kohlberg, Lawrence, Die Psychologie der Moralentwicklung, 2. Aufl. 1997
Kohler, Entschluss, 1990, 37 ff.	Kohler, Georg, Entschluss und Dezision. Zu einem (oder zwei Grundbegriffen) der praktischen und politischen Philosophie, in: Kohler, Georg/ Kleger, Heinz (Hrsg.), Diskurs und Dezision, Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion, 1990, 37 ff.
Kornwachs, Naturverstehen, 1994, 63 ff.	Kornwachs, Klaus, Naturverstehen und Systemverstehen, in: Bien, Günther/Gil, Thomas/Wilke, Joachim (Hrsg.), „Natur“ im Umbruch. Zur Diskussion des Naturbegriffs in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheorie, 1994, 63 ff.
Koslowski, Kultur, 1988	Koslowski, Peter, Die postmoderne Kultur, gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung, 2. Aufl. 1988

Krause, Aspekte, 2002, 47 ff.	Krause, Rainer, Affektpsychologischen Aspekte menschlicher Destruktivität, in: Schlösser, Anne-Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisation, Erklärungen und Deutungen, 2002, 47 ff.
Kreuter, Staatskriminalität, 1997	Kreuter, Jens, Staatskriminalität und die Grenzen des Strafrechts. Reaktionen auf Verbrechen aus Gehorsam aus rechtsethischer Sicht, 1997
Kucharek, Tränen, 2005, 15 ff.	Kucharek, Andrea, Wohltuende Tränen: Zur Funktion des Weinens in der altägyptischen Totenklage, in: in: Ambos, Claus/Holz, Stephan/Schwedler, Gerald/Wenigfurter, Stefan (Hrsg.), Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute, 2005, 15 ff.
Kues, De docta ignorantia, 1440	Kues, Nikolaus von, De docta ignorantia, 1440
Kues, De pace fidei, 1989, 705 ff.	Kues, Nikolaus von, De pace fidei, in: Gabriel, L. von (Hrsg.)/Dupré, D.u.W. (Übrs.), Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften, 3. Band, 1989, 705 ff.
Kuhlmann, Letztbegründung, 1985	Kuhlmann, Wolfgang, Reflexive Letztbegründung. Untersuchung zur Tranzendalpragmatik, 1985.

<p>Kull, Evolutionsbegriff, 1994, 141 ff.</p>	<p>Kull, Ulrich, Wie übertragbar ist der Evolutionsbegriff? Möglichkeiten und Grenzen der Analogiebildung, in: Bien, Günther/Gil, Thomas/Wilke, Joachim (Hrsg.), „Natur“ im Umbruch. Zur Diskussion des Naturbegriffs in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheorie, 1994, 141 ff.</p>
<p>Kummer, Gruppenführung, 1988, 173 ff.</p>	<p>Kummer, Hans, Gruppenführung bei Tieren und Menschen in evolutionärer Sicht, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 1988, 173 ff.</p>
<p>Kunig, Verfassungsrecht, VVDStRL 61 (2002), 34 ff.</p>	<p>Kunig, Philip, Verfassungsrecht und einfaches Recht - Verfassungsbeschwerde und Fachgerichtsbarkeit, VVDStRL 61, 2002, 34</p>
<p>Kunz, Strafe, 2004, 71 ff.</p>	<p>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.</p>

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 (zugl. Diss., Bern, 1999)
Kutschera, Sprachphilosophie, 1975	Kutschera, Franz von, Sprachphilosophie, 1975
Ladeur, Staat, 2006	Ladeur, Karl-Heinz, Der Staat gegen die Gesellschaft. Zur Verteidigung der Rationalität der „Privatgesellschaft“, 2006
Lampe, Beiträge, ARSP Beiheft 22 (1985)	Lampe, Ernst Joachim (Hrsg.), Beiträge zur Rechtsanthropologie, ARSP Beiheft 22 (1985)
Lampe, Menschenbild, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff.	Lampe, Ernst Joachim, Das Menschenbild im Recht – Abbild oder Vorbild?, in: Lampe, Ernst Joachim (Hrsg.), Beiträge zur Rechtsanthropologie, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff.
Lenk, Handlung, 1978, 279 ff.	Lenk, Hans, Handlung als Interpretationskonstrukt. Entwurf einer konstituenten- und beschreibungstheoretischen Handlungsphilosophie, in: ders. (Hrsg.), Handlungstheorien- interdisziplinär II: Handlungserklärungen und philosophische Handlungsinterpretationen, Erster Halbband, 1978, 279 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
Lillard, Ethnopsychologies, Psychological Bulletin 123 (1998), 3 ff.	Lillard, Angeline S., Ethnopsychologies: Cultural Variations in Theories of Mind, Psychological Bulletin 123 (1998), 3 ff.
Link, Staat, 2006, 257 ff.	Link, Christoph, Staat und Kirche in einer sich wandelnden Gesellschaft, in: Byrd, B Sharon/Joerden Jan C. (Hrsg.) Philosophia Practica Universalis, Festschrift für Joachim Hruschka zum 70. Geburtstag, 2006, 257 ff.
Lorenz, Böse, 1971	Lorenz, Konrad, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, 29. Aufl. 1971
Lübbe, Dezisionismus, 1978, 61 ff.	Lübbe, Hermann, Dezisionismus – eine kompromittierte politische Theorie; in: Lübbe, Hermann (Hrsg.), Praxis der Philosophie, Praktische Philosophie, Geschichtstheorie, 1978, 61 ff.
Lübbe, Einheit, 1981	Lübbe, Hermann, Die Einheit von Naturgeschichte und Kulturgeschichte. Bemerkungen zum Geschichtsbegriff, 1981

Luf, Menschenwürde, 1998, 307 ff.	Luf, Gerhard, Menschenwürde als Rechtsbegriff. Überlegungen zum Kant-Verständnis in der neuen deutschen Grundrechtstheorie, in: Zaczyk, Rainer/Köhler, Michael/Kahlo, Michael (Hrsg.), Festschrift für E. A. Wolff zum 70. Geburtstag am 1. 10. 1998, 1998, 307 ff.
Luhmann, Funktion, 1977	Luhmann, Niklas, Funktion der Religion, 1977
Luhmann, Kultur, 1995, 31 ff.	Luhmann, Niklas, Kultur als historischer Begriff, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Luhmann, Niklas (Hrsg.), Band 4, 1995, 31 ff.
Lumsden/Wilson, Fire, 1983	Lumsden, Charles J./Wilson, Edward O., The Promethean Fire, 1983
Lumsden/Wilson, Genes, 1981	Lumsden, Charles J./Wilson, Edward O., Genes, Mind and Culture, 1981
Maciejewski, Archiv, 2002	Maciejewski, Franz, Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis. Freud, Beschneidung und Monotheismus (Zugl. Diss., Frankfurt (Main), 2002
Madl, Abrahamic, 2006, 103 ff.	Madl, Pierre, Abrahamic vs. Asian Values: The We(a)stern Society, in: Giordano, Christian/Patry, Jean-Luc (Hrsg.), Theorie und Praxis – Brüche und Brücken, 2006, 103 ff.
Magee, Philosophy, 1986	Magee, Bryan, Modern British Philosophy, Oxford 1986

Maier, Doppelgesicht, 2004	Maier, Hans, Das Doppelgesicht des Religiösen, Religion-Gewalt-Politik, 2004
Maier/Zoglauer, Organismus-Konzepte, 1994	Maier, Wolfgang/Zoglauer, Thomas (Hrsg.), Technomorphe Organismus- Konzepte. Modellübertragungen zwischen Biologie und Technik, 1994
Malanczuk, Repressalie, ZaöRV 1985, 293 ff.	Malanczuk, Peter, Zur Repressalie im Entwurf der Internationalen Law Commission zur Staatenverantwortlichkeit, Za- öRV 1985, 293 ff.
Maldeghem, Evolution, 1998	Maldeghem, Carl Philip Graf von, Die Evolution des Gleichheitssatzes. Das Prinzip der Gleichbehandlung im Lichte der modernen Evolutions- biologie, 1998 (zugleich Diss. iur. Passau 1997)
Mangoldt/Klein/Starck, GG, 1999	Mangoldt, Hermann v. (Begr.)/Klein, Friedrich/Starck, Christian, Das Bonner Grundgesetz, Band I (Präambel, Art. 1 bis 5 GG), 4. Auflage 1999
Martschukat, Töten, 2000	Martschukat, Jürgen, Inszeniertes Töten. Eine Geschich- te der Todesstrafe vom 17. bis zum 19. Jahrhundert, 2000
Maruna/Copes, decades, 2005, 221 ff.	Maruna, Shadd/Copes, Heith, What have we learned in five dec- ades of neutralization?, in: Crime and Justice, 2005, 221 ff.

Masters, Natur, 1988, 251 ff.	Masters, Roger D., Evolutionenbiologie, menschliche Natur und politische Philosophie, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionenbiologie, 1988, 251 ff.
Maturana/Valera, Autopoesis, 1980	Maturana, Humberto R./Valera, Francisco, Autopoesis and Cognition – The Realization of the Living, 1980
Maturana/Valera, Erkennen, 1987	Maturana, Humberto R./Valera, Francisco, Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens, 1. Aufl. 1987
Maunz/Dürig, GG, 2003	Maunz, Theodor/Dürig, Günter/Herzog, Roman/Scholz, Rupert/Lerche, Peter/Papier, Hans-Jürgen/Randelzhofer, Albrecht/Schmidt-Aßmann, Eberhard (Hrsg.), Grundgesetz: Kommentar, 42. Aufl. 2003
Mayer-Maly, Rechtsphilosophie, 2001	Mayer-Maly, Theo, Rechtsphilosophie, 2001
Maynard Smith/Szathmáry, transitions, 1995	Maynard Smith, John/Szathmáry, E., The major transitions in evolution, 1995
Mayntz, Soziologie, 1968	Mayntz, Renate, Soziologie der Organisation, 3. Aufl. 1968

Mayr, Revolution, 1989, 221 ff.	Mayr, Ernst, Die darwinistische Revolution und die Widerstände gegen die Selektionstheorie, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 2. Aufl. 1989, 221 ff.
Mead, Psychology, AJS 23 (1918), 577 ff.	Mead, George H., The Psychology of Punitive Justice, American Journal of Sociology (AJS) 23 (1918), 577 ff.
Meier, Herausforderung, 1989	Meier, Heinrich, Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 2. Aufl. 1989
Melanchthon, CR, 1834-1860	Melanchthon, Philipp, Corpus Reformatorum. Melanchthons opera omnia, in: Bretschneider, Carl Gottlieb (Hrsg.), 28. vol., 1834-1860
Melanchthon, MSA, 1951 ff.	Melanchthon, Philipp, Melanchthons Werke in Auswahl, in: Stupperich, Robert (Hrsg.), 1951 ff.
Mensch, Violence, 2008, 285 ff.	Mensch, James, Political Violence. The Conflation of Sovereignty and Freedom, in: Hagedorn, Ludger/Staudigl, Michael (Hrsg.), Über Zivilisation und Differenz, Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas, 2008, 285 ff.
Merklein, Sühnegedanke, 2000, 59 ff.	Merklein, Helmut, Der Sühnegedanke in der Jesustradition und bei Paulus: in Gerhards, Albert/Richter Klemens (Hrsg.), Das Opfer – Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, 2000, 59 ff.

Merton, Theorie, 1995	Merton, Robert K., Soziologische Theorie und soziale Struktur, (1968) deutsch, 1995
Milgram, Milgram-Experiment, 1974	Milgram, Stanley, Das Milgram-Experiment, 1974
Miller, Kultur, 1979, 339 ff.	Miller, Walter B., Die Kultur der Unterschicht – Ein Entstehungsmilieu für Bandendelinquenz, in: Sack, Fritz/König, René (Hrsg.), Kriminalsoziologie, 3. Aufl. 1979, 339 ff.
Montenbruck, Abwägung, 1989	Montenbruck, Axel, Abwägung und Umwertung. Zur Bemessung der Strafe für eine und für mehrere Taten, 1989
Montenbruck, Anthropology, 2010	Montenbruck, Axel, Western Anthropology: Democracy and Dehumanization, 2010, online veröffentlicht auf dem Dokumentenserver der FU Berlin, http://edocs.fu-berlin.de/
Montenbruck, Strafrechtsphilosophie, 2009	Montenbruck, Axel, Strafrechtsphilosophie. Vergeltung, Strafzeit, Sündenbock, Menschenrechtsstrafe (1995-2009), online veröffentlicht auf dem Dokumentenserver der FU Berlin, http://edocs.fu-berlin.de/
Montenbruck, Wie Du mir..., 1995, 13 ff.	Montenbruck, Axel, „Wie Du mir, so ich Dir“ – als Begründung für die Strafe?, Festvortrag des Dekans zum Fachbereichstag des Fachbereichs Rechtswissenschaft der Freien Universität Berlin, Sommersemester 1995, Festschrift, 13 ff.

Montenbruck, Wurzeln, 2004, 193 ff.	Montenbruck, Axel Religiöse Wurzeln des säkularen Strafens und Zivilisation der Aggression, In: Heinrich, Bernd/Hilgendorf, Eric/Mitsch, Wolfgang/Sternberg-Lieben, Detlev (Hrsg.), Festschrift für Ulrich Weber zum 70. Geburtstag, 2004, 193 ff.
Moraw, Integration, Der Staat 12 (1998), 7 ff.	Moraw, Peter, Zur staatlich-organisatorischen Integration des Reiches im Mittelalter in: Der Staat, Beiheft, 12, 1998, 7 ff.
Morus, Utopia, 1996, 7 ff.	Morus, Thomas, Utopia, in: Heinisch, Klaus J. (Hrsg.), Der utopische Staat. Übersetzt und mit einem Essay „Zum Verständnis der Werke“, Bibliographie und Kommentar, 1996, 7 ff.
Müller, Religion, 1990, 285 ff.	Müller, Alois, Religion, Kultur und Ethik unter Säkularisierungsbedingungen, in: Kohler, Georg/Kleger Heinz (Hrsg.), Diskurs und Dezsision, Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübke in der Diskussion, 1990, 285 ff.
Münch, I./Kunig, GG, 2003	Münch, Ingo v./Kunig, Philip (Hrsg.), Grundgesetz-Kommentar, Band 1 (Präambel bis Art. 20), 4. Aufl. 1992, 5. Aufl. 2003

Münch, R., Dynamik, 1998	Münch, Richard, Globale Dynamik, Lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft, 1998
Münkler, Terrorismus, Internationale Politik, 56. Jg., 2001, Nr. 12, 11 ff.	Münkler, Herfried, Terrorismus als Kommunikationsstrategie. Die Botschaft des 11 September, Internationale Politik, 2001, 56. Jg. Heft 12, 11 ff.
Murray/Feshbach, baby, JP 46, 1978, 462 ff.	Murray, J./Feshbach, S., Let's not throw the baby out with the bathwater: The catharsis hypothesis revisited, Journal of Personality 46, 1978, 462 ff.
Neumann, Argumentationslehre, 1986	Neumann, Ulfrid, Juristische Argumentationslehre; Erträge der Forschung, Band 224, 1986
Nickel, attribution, JPSP 42, 1974, 482 ff.	Nickel, T. W., The attribution of intention as a critical factor in the relation between frustration and aggression, Journal of Personality and Social Psychology 42, 1974, 482 ff.
Nijenhuis, Calvin, TRE 7 (1981), 568 ff.	Nijenhuis, Willem Calvin, in: Müller, Gerhard (Hrsg.) Theologische Realenzyklopädie, 7 (1981), 568 ff.
Noguchi, Kampf, 2005	Noguchi, Masahiro, Kampf und Kultur, Max Webers Theorie der Politik aus der Sicht seiner Kultursoziologie, 2005

Ockenfels, Religion, 2004, 175 ff.	Ockenfels, Wolfgang, Religion und Gewalt, in: Rauscher, Anton (Hrsg.), Die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft. Erfahrungen und Probleme in Deutschland und die USA, 2004, 175 ff.
Oechsler, Gerechtigkeit, 1997	Oechsler, Jürgen, Gerechtigkeit im modernen Austauschvertrag, 1997
Ooyen, Sicherheit, 2007	Ooyen, Robert Chr. van, Öffentliche Sicherheit und Freiheit, Politikwissenschaftliche Studien zu Staat, Polizei und wehrhafter Demokratie, 2007
Opp, Verhalten, 1974	Opp, Karl-Dieter, Abweichendes Verhalten und Gesellschaftsstruktur, 1974
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.
Pasemann, Repräsentation, 1996, 42 ff.	Pasemann, Frank, Repräsentation ohne Repräsentation. Überlegungen zu einer Neurodynamik modularer kognitiver Systeme, in: Rusch et al., 1996, 42 ff.
Pauleikhoff, Ideologie, 1986	Pauleikhoff, Bernhard, Ideologie und Mord, Euthanasie bei „lebensunwerten Menschen“, 1986

Pausenberger, Eigentum, 2008	Pausenberger, Marcus A., Eigentum und Steuern in der Republik. Ein Beitrag zum steuerverfassungsrechtlichen Halbteilungsgrundsatz, 2008
Pawlik, Volk, 2006, 269 ff.	Pawlik, Michael, Kants Volk von Teufeln und sein Staat, in: Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan H. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 14, 2006, 269 ff.
Pawlowski, Schutz, 2000, 9 ff.	Pawlowski, Hans-Martin, Schutz des Lebens. Zum Verhältnis von Recht und Moral, in: Seelmann, Kurt (Hrsg.), Aktuelle Fragen der Rechtsphilosophie, 2000, 9 ff.
Piaget, Urteil, 1983	Piaget, Jean, Das moralische Urteil beim Kinde (Le jugement moral chez l'enfant), 1929, deutsch 1973; 2. Aufl. 1983
Piers/Singer, Shame, 1971	Piers, Gerhart/Singer, Milton B., Shame and guilt: a psychoanalytic and a cultural study, 1971
Platon, Nomoi (Eigler), 1990	Platon, Nomoi, in: Eigler, Gunther (Hrsg.), Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Sonderausgabe 1990, Band 8/1 (Buch I-VI) und Band 8/2 (Buch VII-XII)
Platon, Parmenides (Eigler), 1990, 195 ff.	Platon, Parmenides, in: Eigler, Gunther (Hrsg.), Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Sonderausgabe 1990, Band 5, 195 ff.

Platon, Phaidon (Eigler), 1990, 1 ff.	Platon, Phaidon, in: Eigler, Gunther (Hrsg.), Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Sonderausgabe 1990, Band 3, 1 ff.
Platon, Politeia (Eigler), 1990	Platon, Politeia, in: Eigler, Gunther (Hrsg.), Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Sonderausgabe 1990, Band 4
Popitz, Phänomene, 1986	Popitz, Heinrich, Phänomene der Macht. Autorität - Herrschaft - Gewalt - Technik, 1986
Popper, Erkenntnis, 1984	Popper, Karl Raimund, Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf (Objective Knowledge. An Evolutionary Approach, 1972, deutsch), 4. Aufl. 1984,
Popper, Logik, 1989	Popper, Karl Raimund, Logik der Forschung, 6. Aufl. 1976, (jetzt: 9. Aufl. 1989)
Popper, Vermutungen, 1996	Popper, Karl Raimund, 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 (Tb.)
Precht, Sprachphilosophie, 1999	Precht, Peter, Sprachphilosophie, 1999
Prigogine, Sein, 1988	Prigogine, Ilya, Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften, 1988
Prigogine, Wurzeln, 1988, 19 ff.	Prigogine, Ilya, Die physikalisch-chemischen Wurzeln des Lebens, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 1988, 19 ff.
Pufendorf, jure naturae, 1998	Pufendorf, Samuel, De jure naturae et gentium, Böhling, Frank (Hrsg.), 1998, Bd. 4.1 (Buch I bis IV) und Bd. 4.2 (Buch V bis VIII)
Quaritsch, Souveränität, 1986	Quaritsch, Helmut, Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland von 13. Jh. bis 1806, 1986
Quine, Standpunkt, 1979	Quine, Willard van Orman, Von einem logischen Standpunkt, 1979
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, HdStR II 2004, § 17	Randelzhofer, Albrecht, Staatsgewalt und Souveränität, in: Isensee, Josef/Kirchhof, Paul (Hrsg.), Handbuch des Staats- rechts, Band II, 3. Aufl. 2004, § 17
Rawls, Theorie, 1993	Rawls, John, Eine Theorie der Gerechtigkeit (A Theory of Justice, deutsch), 7. Aufl. 1993
Reiwald, Gesellschaft, 1973	Reiwald, Paul, Die Gesellschaft und ihre Verbre- cher, neu herausgegeben und mit Beiträgen von Jäger, Herbert und Moser, Tilmann, 1973 (Erstveröf- fentlichung 1948)
Ridley, Biologie, 1999	Ridley, Matt, Die Biologie der Tugend, Warum es sich lohnt, gut zu sein, 1999
Röhl, Rechtslehre, 2008	Röhl, Klaus Friedrich, Allgemeine Rechtslehre. Ein Lehr- buch, 3. Aufl. 2008
Rohr, Grundlagen, 2001	Von Rohr, Alexandre, Evolutionenbiologische Grundlagen des Rechts, 2001
Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff.	Röhrich, Wilfried, Im Umgang mit der Macht: Das Prinzip der Repräsentation, Brink, Stefan/Wolff, Heinrich Amadeus (Hrsg.), Gemeinwohl und Verant- wortung, Festschrift für Hans Her- bert von Arnim zum 65. Ge- burtstag, 2004, 639 ff.

Rorty, Pragmatismus, 2005, 76 ff.	Rorty, Richard, Pragmatismus, Davidson und der Wahrheitsbegriff, in: Donald Davidson und Richard Rorty. Wozu gibt es Wahrheit? Eine Debatte, herausgegeben und mit einem Nachwort von Mike Sandbothe, 2005, 76 ff.
Roth, Gehirn, 1996	Roth, Gerhard, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, 4. Aufl. 1996, 5. Aufl. 1996
Saage, Denken, 2006	Saage, Richard, Utopisches Denken im historischen Prozess. Materialien zur Utopieforschung, 2006
Sachs, GG, 2007	Sachs, Michael, Grundgesetz Kommentar, 4. Aufl. 2007
Sachs, Verfassungsrecht, 2000	Sachs, Michael, Verfassungsrecht II, Grundrechte, 2000
Sack, Wege, 1988, 9 ff.	Sack, Fritz, Wege und Umwege der deutschen Kriminologie in und aus dem Strafrecht, in: Janssen, Helmut/Kaulitzky, Reiner/Michalowski, Raymond (Hrsg.), Radikale Kriminologie. Themen und theoretische Positionen der amerikanischen Radical Criminology, 1988, 9 ff.
Sartre, Sein, 1974	Sartre, Jean-Paul, Das Sein und das Nichts, 1974

Schachtschneider, Res publica res populi, 1994	Schachtschneider, Karl Albrecht, Res publica res populi, Grundlegung einer Allgemeinen Republiklehre. Ein Beitrag zur Freiheits-, Rechts- und Staatslehre, 1994
Schaffner, Religion, 2006, 29 ff.	Schaffner, Martin, Religion und Gewalt. Historiographische Verknüpfungen, in: Greyerz, Kaspar von /Siebenhüner, Kim (Hrsg.), Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale Deutungen (1500 – 1800), 2006, 29 ff.
Schapp, Freiheit, 1994	Schapp, Jan, Freiheit, Moral und Recht. Grundzüge einer Philosophie des Rechts, 1994
Scheel, Religionsfreiheit, 2007	Scheel, Holger, Die Religionsfreiheit im Blickwinkel des Völkerrechts, des islamischen und ägyptischen Rechts, 2007
Scheffler, Diskriminierung, 1996, 103 ff.	Scheffler, Uwe, Diskriminierung von sozialen Randgruppen durch das kriminalsoziologische Konzept abweichenden Verhaltens? Probleme und Alternativen, in: Joerden, Jan C. (Hrsg.), Diskriminierung - Antidiskriminierung, 1996, 103 ff.
Scheffler/Weimer-Hablitzel, Weg, 2004, 481 ff.	Scheffler, Uwe/Weimer-Hablitzel, Marion, Der Weg ist das Ziel. Der mertonische Ritualismus und seine Bedeutung für die Kriminalwissenschaften, in: Byrd, Sharon B./Hurschka, Joachim /Joerden, Jan C. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of law and Ethics, Band 12 (2004), 481 ff.

Schluchter, Analyse, 1979	Schluchter, Wolfgang, Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte, 1979
Schmitt, Hüter, 1931	Schmitt, Carl, Der Hüter der Verfassung, 1931
Schneider, H. C., Wirtschaftssanktionen, 1999	Schneider, Henning C., Wirtschaftssanktionen. Die VN, EG und Bundesrepublik Deutschland als konkurrierender Normgeber beim Erlaß paralleler Wirtschaftssanktionen, 1999
Schneider, H.-J., Kriminologie, 2001	Schneider, Hans-Joachim, Kriminologie für das 21. Jahrhundert, 2001.
Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000	Schneider, Klaus/Schmalt, Hans-Dieter, Motivation, 3. Aufl. 2000
Scholz, Grundgesetz, 1998, 11 ff.	Scholz, Rupert, Das Bonner Grundgesetz und seine identitätsstiftende Wirkung in Deutschland, in: Die Akzeptanz des Rechtsstaates, Konrad Adenauer Stiftung (Hrsg.), 1998, 11 ff.
Schröder, Verantwortlichkeit, 525 ff.	Schröder, Meinhard, Verantwortlichkeit, Völkerstrafrecht, Streitbeilegung und Sanktionen in: Graf Vitzthum, Wolfgang (Hrsg.) Völkerrecht, 1997, 525 ff.
Schulz-Hageleit, Alltag, 1989	Schulz-Hageleit, Peter, Alltag-Macht-Folter, 1989

Schünemann, Strafrechtsdogmatik, 2001, 1 ff.	Schünemann, Bernd, Strafrechtsdogmatik als Wissenschaft, in: Schünemann, Bernd/Achenbach, Hans/Bottke, Wilfried/Haffke, Bernhard/Rudolphi, Hans-Joachim (Hrsg.), Festschrift für Claus Roxin zum 70. Geburtstag am 15. Mai 2001, 2001, 1 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 Paul/Philipps, Lothar (Hrsg.) Das Menschenbild im weltweiten Wandel der Grundrechte, 2002, 3 ff.
Schurz, Überprüfung, ZEAP 32 (1985), 160 ff.	Schurz, Grete, Experimentelle Überprüfung des Zusammenhangs zwischen Persönlichkeitsmerkmalen und der Bereitschaft zu destruktivem Gehorsam gegenüber Autoritäten, Zeitschrift für Experimentelle und Angewandte Psychologie 32 (1985), 160 ff.
Schwacke/Schmidt, Staatsrecht, 1999	Schwacke, Peter/Schmidt, Guido, Staatsrecht, 4. Aufl. 1999
Searle, Ought, 1989, 261 ff.	Searle, John R., How to Derive Ought from Is, in: Hudson, William Donald (Hrsg.): The Is/Ought Question, 1989, 261 ff.
Seidler, Blick, 1995	Seidler, Günter H., Der Blick des Anderen. Eine Analyse der Scham, 1995

Seidler, Scham, 2000, 624 ff.	Seidler, Günter H., Scham, in: Mertens, Wolfgang/Waldvogel, Bruno (Hrsg.), Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe, 2000, 624 ff.
Seidler, Scham, ZpMP 43 (1997), 119 ff.	Seilder, Günter H., Scham und Schuld. Zum alteritätstheoretischen Verständnis selbstreflexiver Affekte, Zeitschrift für psychosomatische Medizin und Psychoanalyse 43 (1997), 119 ff.
Senghaas, Frieden, 2004	Senghaas, Dieter, Zum irdischen Frieden, 2004
Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff.	Senghaas, Dieter, Über die Kultur des Friedens, in: Delbrück, Jost/Dicke, Klaus/Hobe, Stephan/Meyn, Karl-Ulrich/Peters, Anne/Riedel, Eibe/Schütz, Hans-Joachim/Tietje, Christian (Hrsg.), Weltinnenrecht, Liber amicorum, 2005, 666 ff.
Shatan, Trauer, 1983, 220 ff.	Shatan, Ch. F., Militarisierte Trauer und Rachezeremoniell, in: Passett Peter/Modena, Emilio (Hrsg.), Krieg und Frieden aus psychoanalytischer Sicht, 1983, 220 ff.
Simmel, Soziologie, 1992	Simmel, Georg, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Gesamtausgabe Band 11, Rammstedt, Otthein (Hrsg.), 1992
Simon, Sprachphilosophie, 1981	Simon, Josef, Sprachphilosophie, 1981

Singer, Verschaltungen, 2004, 30 ff.	Singer, Wolf, Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen, in: Geyer, Christian (Hrsg.), Hirnforschung und Freiheit, 2004, 30 ff.
Soeffner, Terror, 2003, 51 ff.	Soeffner, Hans- Georg, Terror als Form faszinierender Gewalt, in: Hitzler, Ronald/Reichertz, Jo (Hrsg.), Irritierte Ordnung, Die gesellschaftliche Verarbeitung von Terror, 2003, 51 ff.
Sommer, Gewalt, 1998, 206 ff.	Sommer, Gert, Internationale Gewalt: Friedens- und Konfliktforschung, in: Bierhoff, Hans Werner/Wagner, Ulrich (Hrsg.), Aggression und Gewalt. Phänomene, Ursachen und Interventionen, 1998, 206 ff.
Sponsel, Psychologie, 2010	Sponsel, Rudolf, Allgemeine und integrative Psychologie der Strafe: Wozu taugen Strafen, was setzt ihre Wirksamkeit voraus, wie funktionieren sie?, in: Rathsmann-Sponsel, Irmgard/Sponsel, Rudolf (Hrsg.), Internet Publikation für Allgemeine und Integrative Psychotherapie, 2010
Staudigl, Praxis, 2008, 121 ff.	Staudigl, Michael, Praxis der Nicht-Indifferenz. Zum Verhältnis von Ethik und Politik nach Lévinas, in: Hagedorn, Ludger/Staudigl, Michael (Hrsg.), Über Zivilisation und Differenz, Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas, 2008, 121 ff.
Stein, Staatsrecht, 2002	Stein, Ekkehart, Staatsrecht, 18. Aufl. 2002

Stein/Buttlar, Völkerrecht, 2005	Stein, Torsten/Buttlar, Christian von, Völkerrecht, 11. Aufl. 2005
Steinmetz, Calvin, 1991, 142 ff.	Steinmetz, David C., Calvin and the Natural Knowledge of God, in: Obermann, Heiko A./James, Franck A. (red.), Via Augustini. Augustine in the Late Middle Ages, Renaissance and Reformation, 1991, 142 ff.
Stollberg-Rilinger, Kulturgeschichte, 2005, 9 ff.	Stollberg-Rilinger, Barbara, Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?, in: Stollberg-Rilinger (Hrsg.), Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 35, 2005, 9 ff.
Stölting, Wissenschaft, 1974	Stölting, Erhard, Wissenschaft als Produktivkraft, 1974
Stroebe/Hewstone/Stephenson, Sozialpsychologie, 1997	Stroebe, Wolfgang/Hewstone, Miles/Stephenson, Geoffrey M., Sozialpsychologie. Eine Einführung, 3. Aufl. 1997
Stuckenberg, Vorstudien, 2007	Stuckenberg, Carl-Friedrich, Vorstudien zu Vorsatz und Irrtum im Völkerstrafrecht. Versuch einer Elementarlehre für eine übernationale Vorsatzdogmatik, 2007
Suppe, Grund- und Menschenrechte, 2004	Suppe, Rüdiger, Die Grund- und Menschenrechte in der deutschen Staatlehre des 19. Jahrhunderts, 2004
Suter, Rechtsauflösung, 1983	Suter, Daniel, Die Rechtsauflösung durch Angst und Schrecken. Zur Dynamik des Terrors im totalitären System, 1983

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: Kriminalsoziologie, Sack, Fritz/König, Rene (Hrsg.), 3. Aufl. 1979, 360 ff.
Sykes/Matza, Techniques, ASR 57, 664 ff.	Sykes, Gresham M./Matza David, Techniques of Neutralisation: A theory of delinquency, in: American Sociological Review 1957, 664 ff.
Tammelo, Philosophie, 1982	Tammelo, Ilmar, Zur Philosophie der Gerechtigkeit; Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie, Band 1, 1982
Tammelo, Ungerechtigkeit, 1980, 30 ff.	Tammelo, Ilmar, Ungerechtigkeit als Grenzsituation, in: 61. Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 1980, 30 ff.
Tenbruck, Werk, KZfSS 27 (1975), 663 ff.	Tenbruck, Friedrich H., Das Werk Max Webers, in: KZfSS, 27, 1975, 663 ff.
Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006	Tettinger, Peter J., Kölner Gemeinschaftskommentar zur Europäischen Grundrechte-Charta, 2006
Thomae, Motivationssysteme, 1983, 1 ff.	Thomae, Hans, Spezielle Motivationssysteme, in: Thomae, Hans (Hrsg.), Enzyklopädie der Psychologie, Serie IV, Bd. 2, 1983, 1 ff.

Thomas von Aquin, Summa theologica, 1953	Thomas von Aquin, Summa theologica, in: Katholischer Akademikerverband (Hrsg.), Recht und Gerechtigkeit, 1953
Thurmann, Deviance, 1984, 291 ff.	Thurmann, Quints, C., Deviance and the neutralization of moral commitment – An imperial analysis, in: Deviant Behavior, 1984, 291 ff.
Tomuschat, Repressalien, ZaöRV 1973, 179 ff.	Tomuschat, Christian, Repressalien und Retorsion, zu einigen Aspekten in ihrer innerstaatlichen Durchsetzung, ZaöRV 1973, 179 ff.
Topitsch, Heil, 1990	Topitsch, Ernst, Heil und Zeit, 1990
Trapp, Utilitarismus, 1988	Trapp, Rainer W., „Nicht-klassischer“ Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit; Philosophische Abhandlungen, 55, 1988
Trusted, Inquiry, 1987	Trusted, Jennifer, Inquiry and Understanding: An Introduction to Explanation in the Physical and Human Sciences, 1987
Tschentscher, Konsensbegriff, Rth 2002, 43 ff.	Tschentscher, Axel, Der Konsensbegriff in Vertrags- und Diskurstheorien, in: Rechtstheorie 2002, 43 ff.

Uhle, Codex, 2007, 33 ff.	Uhle, Arnd, Codex und Konkordat. Die Lehre der katholischen Kirche über das Verhältnis von Staat und Kirche im Spiegel des neueren Vertragsstaatskirchenrechts, in: Mückl, Stefan (Hrsg.), Das Recht der Staatskirchenverträge. Colloquium aus Anlaß des 75. Geburtstags von Alexander Hollerbach, 2007, 33 ff.
Uhle, Verfassungsstaat, 2004	Uhle, Arnd, Freiheitlicher Verfassungsstaat und kulturelle Identität, 2004
Waldmann, Kategorisierung, 2002, 432 ff.	Waldmann, Michael R., Kategorisierung und Wissenserwerb, in: Müsseler, Jochen/Prinz, Wolfgang (Hrsg.), Allgemeine Psychologie, 2002, 432 ff.
Walz, Begriff, 2005, 96 ff.	Walz, Rainer, Der Begriff der Kultur in der Systemtheorie, in: Stollberg-Rilinger, Barbara (Hrsg.), Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 35, 2005, 96 ff.
Walzer, Toleranz, 1998	Walzer, Michael, Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz, 1998
Wasmuht, Friedensforschung, 1992	Wasmuht, Ulrike C., Friedensforschung als Konfliktforschung, 1992
Weber, H.-M., Abschaffung, 1999	Weber, Hartmut-Michael, Die Abschaffung der lebenslangen Freiheitsstrafe. Für eine Durchsetzung des Verfassungsanspruchs, 1999

Weber, M., Aufsätze, 1988	Weber, Max, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 7. Aufl. 1988
Weber, M., Schriften, 1968	Weber, Max, Gesammelte politische Schriften (herausgegeben von Johannes Winckelmann), 3. Aufl. 1968
Weber, M., 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, M., Wirtschaft, 1976	Weber, Max, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, 5. revidierte Aufl., Erläuterungsband von Winckelmann, Johannes, 1976
Weinfurter, Welt, 2005, 1 ff.	Weinfurter, Stefan, Die Welt der Rituale: Eine Einleitung, in: Ambos, Claus/Holz, Stephan/Schwedler, Gerald/Weinfurter, Stefan (Hrsg.), Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute, 2005, 1 ff.
Weis, Subkultur, 1988, 243 ff.	Weis, Kurt, Subkultur der Strafanstalt, in: Blau, Günter/Schwind, Hans-Dieter (Hrsg.), Strafvollzug in der Praxis. Eine Einführung in die Probleme und Realitäten des Strafvollzuges und der Entlassungshilfe, 1976, 243 ff.; 2. Aufl. 1988

Wesel, Geschichte, 2006	Wesel, Uwe, Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zur Gegenwart, 3. Aufl. 2006
Whorf, Language, 1956, 246 ff.	Whorf, Benjamin Lee, Language, Thought, and Reality, in: Carroll, John B. (Hrsg.), Language, Thought and Reality, Selected Writings of Benjamin Lee Whorf, Cambridge MA 1956, 246 ff.
Whorf, Relation, 1956, 134 ff.	Whorf, Benjamin Lee, Relation of Habitual Thought and Behavior to Language, in: Carroll, John B. (Hrsg.), Language, Thought and Reality, Selected Writings of Benjamin Lee Whorf, Cambridge MA 1956, 134 ff.
Whyte, Sozialstruktur, 1996	Whyte, William F., Die Street Corner Society – die Sozialstruktur eines Italienviertels, Berlin 1996
Wiesner, Erfindung, 1998	Wiesner, Wolfgang, Die Erfindung der Individualität oder Die zwei Gesichter der Evolution, 1998
Willaime, Zivilreligion, 1986, 147 ff.	Willaime, Jean-Paul, Zivilreligion nach französischem Muster, in: Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hrsg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, 1986, 147 ff.
Williams, Selection, 1992	Williams, George C., Natural Selection, 1992
Wilson, Sociobiology, 1978	Wilson, Edward O., Sociobiology: The new synthesis, 1975, 6. Aufl. 1978

Winkel, Behavior, 1997, 65 ff.	Winkel, Frans, W., Criminal Behavior and the Pre-Victimization Process, in: Advances in Psychology and Law, de Gruyter, Walter (Hrsg.), Berlin, 1997, 65 ff.
Winnicott, Explorations, 1989	Winnicott, Donald W., Psychoanalytic Explorations, 1989
Wittig, Welt, Rth 29 (1998), 73 ff.	Wittig, Petra, Eine „Neue ökonomische Welt“. Rettet der dispositionelle Nutzenmaximierer den ökonomischen Ansatz?, Rechtslehre 29 (1998), Heft 1, 73 ff.
Wurmser, Maske, 1993	Wurmser, Léon, Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schameffekten und Schamkonflikten, 2. Aufl. 1993
Würtenberger, Auslegung, 2001, 223 ff.	Würtenberger, Thomas, Auslegung von Verfassungsrecht – realistisch betrachtet, in: Verfassung – Philosophie – Kirche, Festschrift für Alexander Hollerbach zum 70. Geburtstag, Bohnert, Joachim/Gramm, Christof/Kindhäuser, Urs/Rinken, Alfred/Robbers, Gerhard (Hrsg.), 2001, 223 ff.
Wurth, Erarbeitung, 1989, 21 ff.	Wurth, Bernhard, 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.
Ziemke, Selbstorganisation, 1991, 25 ff.	Ziemke, Axel, Selbstorganisation und transklassische Logik, in: Niedersen, Uwe/Pohlmann, Ludwig (Hrsg.), Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften, Band 2, Der Mensch in Ordnung und Chaos, 1991, 25 ff.
Zimbardo/Ruch, Psychologie, 1978	Zimbardo, Philip George/Ruch, Floyd Leon, Lehrbuch der Psychologie, 1978
Zimmermann, Is-Ought, 1989, 83 ff.	Zimmermann, M., The Is-Ought: An unnecessarily dualism, in: Hudson, William Donald (Hrsg.), The Is/Ought Question, 1989, 83 ff.
Zippelius, Staatslehre, 2003	Zippelius, Reinhold, Allgemeine Staatslehre, 14. Aufl. 2003
Zoglauer, Modellübertragung, 1994, 12 ff.	Zoglauer, Thomas, Modellübertragung als Mittel interdisziplinärer Forschung, in: Maier, Wolfgang/Zoglauer, Thomas (Hrsg.), Technomorphe Organismus-Konzepte. Modellübertragungen zwischen Biologie und Technik, 1994, 12 ff.