

2

Werte in der Gesellschaft – Werte der Gesellschaft

Hans-Georg Soeffner

2.1 Werte im Spannungsfeld zwischen Freiheit und Gesellschaftsvertrag¹

| | | |
|---|--|----|
| 1 | Polytheismus – Monotheismus – »Polytheismus der Werte« | 76 |
| 2 | Die Rechtskultur pluraler Gesellschaften | 81 |
| 3 | Recht als Kulturbegriff und die Idee der Gerechtigkeit | 86 |
| 4 | Fazit | 90 |
| | | |
| | Das Wichtigste in Kürze | 92 |
| | Literatur | 93 |

¹ Das Kapitel stützt sich auf Überlegungen, die der Autor auch an anderer Stelle formuliert hat (Soeffner, 2012; 2013; 2014).

1 Polytheismus – Monotheismus – »Polytheismus der Werte«²

In den letzten Jahren stand bei vielen Diskussionen im Roman Herzog Institut folgende Frage im Vordergrund: »Wann hat eine Gesellschaft die größte Chance, die überwiegende Mehrheit ihrer Mitglieder auf ein gemeinsames Wertesystem zu verpflichten?« Meine Antwort lautet: Sie *hatte* diese Chance, als ein Wertesystem – sei es eine Weltanschauung oder eine Religion – und das politische System einer Gesellschaft innerhalb fester territorialer Grenzen eine Einheit bildeten und sich wechselseitig legitimierten.

Das war beispielsweise im »christlichen Mittelalter« und im Osmanischen Reich so: Konkurrierende Religionen und die mit ihnen verbundenen politischen Systeme waren in beiden Fällen territorial, politisch, weltanschaulich und institutionell ausgegrenzt. Zwar fanden sich auch innerhalb der jeweiligen relativ geschlossenen Gesellschaften Häretiker, aber diese bildeten überschaubare Minderheiten, deren gesellschaftsstabilisierende Kraft darin bestand, die kollektiv anerkannten Normen durch eine spezifische Normabweichung und die darauf reagierende Ächtung sichtbar zu machen: Häretiker fungierten als Vergewisserungsagenten gegenüber der Mehrheitsnorm. Ein solcher Gesellschaftstypus ist heute nicht mehr möglich, und es ist fraglich, ob er heute überlebensfähig wäre.

Plural strukturierte Gesellschaften – wie schon die der griechischen und römischen Antike – stützen sich dagegen bei der Integration ihrer Mitglieder auf das politische System, die Funktionsfähigkeit der politischen Herrschaft und den Glauben der Gesellschaftsmitglieder an die Geltung der Legitimität der jeweiligen politischen Herrschaft. Solange die Mitglieder solcher Gesellschaften sowohl den Göttern als auch der politischen Herrschaft arbeitsteilig und geltungsspezifisch jeweils das zukommen lassen, was verlangt wird, findet die Gesellschaft als Ganze ihre Balance: Man gibt den Göttern (oder dem Gott), was ihnen (ihm) zusteht, und dem Caesar, was Caesars ist. Sobald eine der

² Vgl. Weber (1973a, 271 ff.), der dieses Begriffspaar prägte.

beiden Seiten – das politische System oder die Religion – ihren Geltungsanspruch verabsolutiert, gerät die Balance in Gefahr und dies umso mehr, je mehr innerhalb der religiösen Sphäre die einzelnen Götter und deren Gefolgschaft ihre jeweiligen Wahrheiten absolut setzen.

Was für den Mittelmeerraum in der Antike galt, lässt sich verstärkt und funktional erheblich ausdifferenzierter in den meisten Gesellschaften der Gegenwart beobachten: Fast alle gegenwärtigen Gesellschaften sind plural strukturiert. Auch die »Weltgesellschaft«, schon bei Ferdinand Tönnies ein sozialwissenschaftliches Konstrukt, ist durch religiösen, weltanschaulichen, nationalen, »ethnischen«³, politischen und ökonomischen Pluralismus gekennzeichnet.⁴ Allerdings fällt der Grad der Pluralisierung sehr unterschiedlich aus. Einige asiatische Gesellschaften wie in Indonesien und Malaysia zeichnen sich durch ihre vergleichsweise hohe religiöse Homogenität bei gleichzeitiger »ethnischer« Heterogenität aus. Bei anderen – wie in Japan – ist das Gegenteil der Fall. Mitteleuropa, die USA und der – im Hinblick auf Zuwanderung – Extremfall Singapur basieren im Prinzip auf dem gleichen ökonomischen System, weisen aber in fast allen anderen Bereichen eine hohe Heterogenität auf. Und während einerseits Migrationsbewegungen, das heißt Zuwanderung und Abwanderung, in fast allen Weltregionen die Heterogenität steigern, führen andererseits zunehmende wirtschaftliche Verflechtungen zu einer ebenfalls wachsenden überstaatlichen, ökonomischen Gleichschaltung. Auch die Medien- und Informationssysteme basieren einerseits weltweit auf den gleichen technischen Standards und vergleichbaren Formaten, andererseits bewahren, betonen oder verstärken sie nationale, »ethnische« oder religiöse Unterschiede.

In allen diesen Gesellschaften aber ist, wenn auch wiederum in unterschiedlichem Maße, zu beobachten, dass sich Weltanschauungen, Religionen, Wertvorstellungen, nationale oder »ethnische« Herkunft nicht nur innerhalb eines Gemeinwesens, sondern auch in einem Individuum verschränken⁵ können und dessen Interaktionen prägen – so etwa, wenn ein katholischer, bayerischer Förster zum Zen-Buddhismus konvertiert und als Meditationslehrer in den USA Novizen ausbildet. Damit steht er in der pikant variierten Nachfolge eines bis heute prominenten, zum Christentum konvertierten Juden (Saulus/Paulus),

³ Die Bezeichnung »ethnisch« ist insofern nicht neutral, als es sich bei ihr entweder um eine Selbst- oder um eine Fremdzuschreibung handelt, die ein Ethnos als unhinterfragbare Substanz voraussetzt. Daher wird sie hier und im Folgenden in Anführungsstriche gesetzt.

⁴ Zum Begriff und zu den Erscheinungsformen der Weltgesellschaft vgl. Stichweh (2000).

⁵ Den Ausdruck »Verschränkung« übernehme ich von Müller (2010), der ihn seinerseits der Quantenphysik Erwin Schrödingers entliehen hat. Er verwendet diesen Ausdruck jedoch eher im Zusammenhang mit den Begriffen Korrespondenzverhalten, Korrelation und Komplementarität. Bezugspunkte sind bei ihm, anders als bei mir, Wechselwirkungen innerhalb relativ geschlossener »archaischer Kulturen«.

der als römischer Staatsbürger zum missionarischen Wander-Charismatiker wurde und Gemeinden sowohl in Kleinasien als auch in Rom gründete: Schon die plural strukturierte Mosaikgesellschaft des Römischen Reiches war durch solche Verschränkungen mitgeprägt.

Die Christianisierung und das Heilige Römische Reich Deutscher Nation bereiten dieser religiösen Heterogenität – zumindest in Europa – ein Ende, bis zu Beginn des 15. Jahrhunderts mit der Eroberung von Ceuta (1415) und der Öffnung der Straße von Gibraltar ein Wettlauf europäischer Entdeckungsreisender einsetzt. Europa und seine Länder – Ausgangs-, Rückkehr-, Heimatort und zunächst nicht problematisiertes Zentrum der Expeditionen, Feld- und Raubzüge, der Kolonisierung und Mission – entdecken, wie zuvor Marco Polo Ende des 13. Jahrhunderts, andere Zentren und gründen dabei – ohne es zu wollen – neue, die sich später unabhängig machen werden. So dezentriert Europa langsam und unabsichtlich, aber unaufhaltsam sich selbst und seine Sichtweise.

Alle Gesellschaftsformen, insbesondere aber plurale Gesellschaften, bilden ein Feld von »Wechselwirkungen« (Georg Simmel), das vom Zwang zur Reziprozität der Perspektiven beherrscht wird. Nebenbei: Auch der forcierte Versuch der Reziprozitätsverweigerung ist Ausdruck dieses Zwangs. Allerdings verführte die zentrische Perspektive der europäischen Nationalstaaten, der Blick von innen nach außen – die Beobachtung der Außenlage durch die Binnenlage – dazu, dass die in den Nationalstaaten für die Selbstbeobachtung entwickelten Begriffe, einschließlich des Religions- und Gesellschaftsbegriffs, auf die jeweils in den Blick genommene Außenlage übertragen wurden.

Im Zuge der Globalisierungsprozesse lösen sich jedoch die unterschiedlichen zentrischen Perspektiven zunehmend auf. Je pluraler Gesellschaften verfasst sind, desto mehr sehen sich deren Mitglieder zum Perspektiven- und Wertevergleich gezwungen: Werte werden immer dann explizit thematisiert und diskutiert, wenn unterschiedliche Normen und Wertesysteme bereits miteinander konkurrieren. Ein frühes, exemplarisches Zeugnis für die Haltung, die sich aus dieser konfliktären Konstellation ergibt, findet sich bereits bei Herodot, wenn er schreibt: »Mir ist es ganz klar, dass [der persische Herrscher] Kambyses wahnsinnig war.« Denn dieser hatte die Götterbilder anderer Völker verhöhnt und verbrennen lassen. Wer »fremde Gottheiten und Gebräuche« verhöhnt, so Herodot weiter, muss wahnsinnig sein. »Denn wenn man an alle Völker der Erde die Aufforderung ergehen ließe, sich unter all den verschiedenen Sitten die vorzüglichsten auszuwählen, so würde jedes, nachdem es alle geprüft, die seinigen allen anderen vorziehen. So sehr ist jedes Volk überzeugt, dass seine Lebensformen die besten sind. Wie kann daher ein Mensch mit gesunden Sinnen über solche Dinge spotten?« (Herodot, 1955, 198).

Die Pointe dieser Textpassage besteht darin, dass Herodot zunächst die überall beobachtbare Ethnozentrität – die Grundunterscheidung zwischen einem »Wir« und »den Anderen« – herausstellt, um sich dann in der abschließenden Frage die Kraft der ebenso grundlegenden Unterstellungen der Reziprozität der Perspektiven und der prinzipiellen Sinnhaftigkeit des Handelns anderer nutzbar zu machen: Wahnsinnig ist – so Herodot –, wer sich gegen diesen uns schon im Alltag aufgezungenen Perspektiven- und Wertevergleich stellt.

Mit dem Auftreten des (jüdischen, christlichen und dem darauf folgenden islamischen) Monotheismus verändert sich die bis dahin polytheistisch verfasste Antike entscheidend – zunächst nur strukturell, dann aber zunehmend kollektiv lebenspraktisch. So wird das römische Pantheon, ein Tempel, in dem alle Götter verehrt werden können, dem Monotheismus beides: Gräueltum und Frevel. Denn der Monotheismus verweigert sich schroff und kategorisch jedem Zusammenleben der Götter – auf welchem Olymp oder in welchem Tempel auch immer. Aus der Konkurrenz der Götter wird ein – in letzter Konsequenz tödlicher – Kampf um Alleinvertretungsansprüche und die jeweils beanspruchte absolute Wahrheit. Der alleinige Gott fordert von seinen Anhängern uneingeschränkte Zugehörigkeit und Hingabe. Er erlaubt weder wechselnde Bündnisse noch Mehrfachloyalitäten. Die Bindung an eine Religion erhält eine neue Qualität: die der existenziellen Entscheidung und – tendenziell – der religiös verlangten und legitimierten Reziprozitätsverweigerung.

Allerdings bleibt der geschichtliche Weg der Menschheit hin zu globalen, pluralen Vergesellschaftungsformen zwangsläufig auch für die Monotheismen nicht folgenlos. Sie verlieren zunehmend ihre jeweiligen Territorien, treffen in *einer* Gesellschaft aufeinander und positionieren die Individuen in ihrem Verhältnis zu ihrer jeweiligen Gemeinschaft neu: Gemeinschaftszugehörigkeit ist nicht mehr selbstverständlich. Die bis dahin gewohnte Übernahme einer Tradition ist nicht mehr selbstverständlich, sondern muss nun begründet werden. In solchen Situationen praktischen Wertevergleichs und daran anschließender Wertentscheidungen erfahren wir, dass der *Wertewandel*, das Resultat des Wertevergleichs und der Wertkonkurrenzen, ein konstitutiver Bestandteil der Menschheitsgeschichte ist. Die unwahrscheinlichste und durch ihren Zwangscharakter unerträglichste Gesellschaft wäre jene, in der alle Gesellschaftsmitglieder sich an ein absolutes Wertesystem halten (müssen) und selbst die Unterscheidung und der Vergleich zwischen einem erfahrenen »Sein« und einem geforderten »Sollen« – der Grundkonflikt, der jeder Wertedebatte vorausgeht – nicht mehr artikuliert werden kann.

Den Gegenpol bilden plurale Gesellschaften. In ihnen profitieren alle Gesellschaftsmitglieder vom relativ friedlichen Nebeneinander der unterschiedlichen Religionen und Wertesysteme. Aber diese Form der weltanschaulichen

Koexistenz verdankt sich dort, wo sie – gegenwärtig – verhältnismäßig problemlos gelebt werden kann, der institutionellen Absicherung durch ein politisches System, das in Europa, einem relativ kleinen Teil der Welt, aus einer spezifischen historischen Entwicklung hervorgegangen ist: Das Zusammenspiel von griechischer und römischer Antike, jüdisch-christlichen Glaubens- und Denktraditionen, die in Europa mit dem Investiturstreit beginnende Trennung von Kirche und Staat, die Erfahrung blutiger Religionskriege und das mit der Aufklärung einsetzende »Projekt der Moderne« führen in einem langen Entwicklungsprozess dazu, dass Staat und Gesellschaft nicht mehr als Stiftung eines göttlichen Willens, sondern als Ergebnis von Gesellschaftsverträgen begriffen werden.

In diesen Verträgen geht es um die Sicherung der labilen Balance zwischen staatlichem Machtanspruch und bürgerlicher Freiheit, zwischen Mehrheitswillen und Minderheitenschutz und nicht zuletzt um die Absicherung des Individuums, das zugleich als schwächstes Glied der Gesellschaft gesehen und dennoch als verantwortlicher, das Gemeinwesen fundierender Bürger nicht nur geschützt, sondern auch gestärkt werden soll. Folgerichtig sorgen die modernen Verfassungen dafür, dass Entscheidungs-, Wahl-, Meinungs-, Religions- und Glaubensfreiheit zugleich miteinander verbunden und garantiert werden. Nicht nur die friedliche Koexistenz der Religionen wird durch diese Verbindung ermöglicht, sondern eben auch der »Zwang zur Häresie« (Peter L. Berger), die temporäre Polyhäresie, die sich zwangsläufig daraus ergebende, immer mögliche Konversion, aber auch sogenannte Belief Blends: Religionshybride. In ihnen komponieren Einzelne oder Gemeinschaften (Gemeinden) Zutaten aus Religionen und Weltanschauungen sowie daran anknüpfenden Symbol- und Ritualrepertoires zu neuen Collagen sozialer, den Alltag überhörender Ausdrucksformen.

Die modernen nationalstaatlichen Verfassungen schufen für das Zusammenleben der Weltanschauungen und Religionen einen rechtlichen Rahmen, indem sie Absolutheitsansprüche ausklammerten und die Entscheidung für oder gegen (eine) Weltanschauung oder Religion an die Individuen delegierten. Die – noch rudimentären – Institutionen einer Weltgesellschaft versuchen als eine Art Völkerbund, wenn schon nicht ein Zusammenleben, dann doch zumindest ein relativ konfliktfreies Nebeneinanderleben der Kulturen und Religionen zu fördern. Dabei ist es bisher nicht gelungen, den mit den »Allgemeinen Menschenrechten« verbundenen Wertekanon mit dem System der vermeintlich absoluten Wahrheiten, Rechte und Pflichten der Weltreligionen zu vermitteln.

Hier bietet die Verbindung von freiheitlich demokratischem Verfassungsstaat und pluraler Gesellschaft einen Ausweg an. Dieser setzt allerdings das voraus,

worauf Vertreter »absoluter Wahrheiten« nicht verzichten wollen: den Verzicht auf den Anspruch einer Religion oder Weltanschauung, alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens und der individuellen Lebensführung unter ihr Primat zu stellen. Zwangsläufig entstehen gerade dort, wo Weltanschauungen und Religionen innerhalb einer Gesellschaft miteinander konkurrieren, große Konfliktpotenziale. Andererseits bietet gerade das Nebeneinander einander ausschließender und bekämpfender absoluter Wahrheiten die Chance nicht nur zum Vergleich und Perspektivenwechsel, sondern auch zu dem Versuch, auf dem Markt der Religionen und Weltanschauungen, wenn schon nicht zu einem Modell »religiös-sozialer Marktwirtschaft«, so doch zu einer rechtlich und institutionell gestützten Balance der Ansprüche und Anspruchsdomänen zu kommen. Der Kampf um diese Balance prägt alle pluralen Gesellschaften.

Eine besondere Brisanz erhält diese Entwicklung, weil sich eine Hoffnung nicht erfüllt hat: die Hoffnung, dass eine Pluralisierung der Weltanschauungen und der mit ihnen verbundenen Lebensformen zu einem friedlichen Zusammenleben führen müsste und plural verfasste Gesellschaften per se sozialen Frieden mit sich brächten. Denn mit sozialer Vielfalt ist nicht nur ein Gewinn an Optionen für die eigene Lebensführung, sondern mit dem »Polytheismus der Werte« (Weber, 1973a, 271 ff.) auch ein Verlust an Selbstverständlichkeiten und Sicherheit verbunden: Das Spiel mit Optionen und die Sehnsucht nach Sicherheit – Pluralisierung der Lebensentwürfe einerseits und Fundamentalismus andererseits – sind die strukturell angelegten Extreme plural strukturierter Gesellschaften. Den fragilen Pluralismus durch rechtlich und institutionell abgesicherte Stützen lebensfähig zu machen, ist der Dauerauftrag plural strukturierter Gesellschaften. Anders ausgedrückt: Für plural strukturierte Gesellschaften stellt sich das Problem der Stiftung und Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Ordnung in besonderer Schärfe.

2 Die Rechtskultur pluraler Gesellschaften

Menschliche Kultur, gesellschaftliche Ordnung und Recht stützen einander gegenseitig. Aber Kultur ist mehr als nur Ordnungsstiftung. Am pointiertesten hat dies Max Weber zum Ausdruck gebracht. »Kultur ist ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens« (Weber, 1973b, 180). Diese Aussage charakterisiert eine Moderne, in der die Kultur sich aus der Theologie herausgelöst und von der Religion emanzipiert hat. Wenn aber Sinnstiftung nicht mehr aus einer Transzendenz abgeleitet werden kann, Kultur zur Diesseitsreligion wird und gesellschaftliche Ordnung innerweltlich abgestützt werden muss, erhalten das Recht und die Rechtsprechung durch ihre pure Existenz ihren eigenen Wert.

Dass das Recht damit zu einer zentralen, ordnungsstiftenden Ausdrucksform von Kultur wird, verweist aber auch – dies ist deutlich zu erkennen – auf eine negative Anthropologie. Nicht erst Thomas Hobbes und Immanuel Kant haben Staat, Gesellschaftsvertrag und Rechtsordnung so gesehen, wie Fritz Mauthner es in folgender Formel ausdrückte: »Der Rechtsstaat ist der modus vivendi des argen Menschen. Die Menschen sind nicht gut« (Mauthner, 1980, 305). Diese Formel entspricht ziemlich genau der Auffassung Kants vom Menschen. Denn für Kant sind Menschen – vgl. seine Anthropologie – nicht per se gut, sondern auch eitel, faul, boshaft, egoistisch und manches andere mehr. Genau deshalb, so beobachtet Mark Twain, könne man bei uns allen, wenn wir uns nicht kontrollieren, den »naturbedingten Ausdruck der Niederträchtigkeit ablesen«.

Die Weltreligionen teilen diese negative Anthropologie. Recht und Gesetz sind Zwangsinstrumente: ein Erziehungsprogramm gegen den argen Menschen und seinen »Sündenfall« (Bibel, Genesis). Gleich zu Beginn, in der »Die Eröffnende« genannten Sure 1, wird auch im Koran klargestellt, dass Gott nicht nur der »Erbarmer, der Barmherzige, der Herr der Weltenbewohner« ist, sondern auch »der Herrscher des Gerichtstages«. Das Gleiche gilt für den Gott der Zehn Gebote: Die göttliche Ordnung wird durch göttliche Herrschaft hergestellt. Ihre weltliche Stellvertretung aber übernimmt das von Gott gestiftete Gesetz, das seinerseits in der Rechtsprechung und – das ist entscheidend – »gewaltförmig«, wiederum Max Weber, durchgesetzt werden muss. Symbolisch führt uns die biblische Geschichte von der Entstehung der Gesetzestafeln vor Augen, dass Gesetz und Gesetzesbruch für Menschen, selbst für den göttlichen Boten und Vertreter des Gesetzes, grundsätzlich zusammengehören, denn Moses zerbricht im Zorn über sein Volk die Urschrift, die Urtafeln des göttlichen Gesetzes, und muss anschließend die neuen Tafeln selbst herstellen. Kurz: Der erste menschliche Vertreter des göttlichen Gesetzes ist zugleich und dramatisch wörtlich der erste Gesetzesbrecher, kein Wunder bei einem zum Jähzorn neigenden Mann, den die Ägypter als Totschläger suchen.

Die Geschichte dessen, was wir den modernen Verfassungs- und Rechtsstaat nennen, teilt zwar noch mit ihrem religiösen Ursprung die negative Anthropologie und auch die – nun gezügelte – Gewaltförmigkeit des Rechts und die Paarung von Verantwortung und Strafe, aber daneben beschreibt sie einen ganz anderen Weg: den Weg von der göttlichen, heiligen Rechtsordnung zum säkularen und nur noch innerweltlich geheiligten Rechtssystem. Kultur und Recht im Plural, also Kulturen und Rechtssysteme, sind die soziohistorischen Antworten konkreter Völker und Vergesellschaftungsformen auf die jeweiligen Problemlagen, Orientierungs- und Ordnungsbedürfnisse. Ebenso steht es mit der in der modernen Gesellschaft sich vollziehenden Ausdifferenzierung einzelner Sphären und Systeme mit jeweils eigenen Bereichslogiken wie etwa in

Politik, Wirtschaft, Recht, Wissenschaft oder in der kirchlich organisierten Religion. Ablesbar ist diese Ausdifferenzierung der einzelnen Sphären und ihrer Handlungslogiken unter anderem an den sichtbaren symbolischen Ausdrucksformen, die sie sich geben.

Zugleich sind die zunehmend plural strukturierten Nationalstaaten und Staatenbünde – also auch unsere Gesellschaft – charakterisiert durch den Reimport alter und den Import neuer religiöser und kultureller Konfliktlinien. Konflikte zwischen Kulturen und Religionen, Kampfzonen also, die früher territorial externalisiert werden konnten – noch in Samuel Huntingtons »Clash of Civilizations« findet sich diese Vorstellung –, wählen sich heute ihre Austragungsorte innerhalb einer Gesellschaft. Das gilt auch für die Auseinandersetzung zwischen säkularem und religiös fundiertem Recht.

In welche Richtung sich solche Auseinandersetzungen schlimmstenfalls entwickeln können, macht der Regisseur Jim Jarmusch mit der Metapher des Schmelztiegels deutlich, wenn er – lange vor dem jüngsten US-amerikanischen Wahlkampf – in einem seiner Filme einen der Akteure sagen lässt: »Amerika ist ein großer Schmelztiegel. Wenn man den zum Kochen bringt, kommt der gesamte Abschaum nach oben.« Bei einer Überhitzung kultureller und religiöser Konflikte in pluralen Gesellschaften trifft Jarmuschs Prognose möglicherweise generell zu. In einer solchen Situation geht es für uns darum zu prüfen, ob es mithilfe einer allgemeinen Idee der Gerechtigkeit gelingen könnte, der Konkurrenz der Kulturen, Religionen und Rechtsordnungen etwas entgegenzusetzen, das die jeweiligen Gegner, wenn es sie schon nicht versöhnt, so doch befähigt, nebeneinander zu leben und doch zu kooperieren. Um eine solche Prüfung soll es im Folgenden gehen.

Eine offensichtliche und scheinbar unüberbrückbare Kluft öffnet sich dort, wo säkulares, ausdifferenziertes, institutionell abgesichertes Recht auf die in vielen islamischen Kulturen angestrebte Einheit von politischem System, Religion und Recht trifft: auf den Verbund von »Heiligen Büchern« – repräsentiert im Koran, den Hadithen und der Scharia –, die als Rechtsgrundlage gelten. Die meisten transnationalen Lösungsversuche gegenüber diesem Grundkonflikt sind okzidental geprägt. Sie speisen sich aus dem Erbe der europäischen Aufklärung, die (vgl. Abschnitt 1) ihrerseits – auch – als historisch erzwungene Antwort auf Jahrhunderte währende religiöse Krisen und Kriege verstanden werden muss. Es ist der Versuch einer universalen Antwort, deren behauptete Universalität zwar zur Diskussion steht, deren Universalisierungsbemühung jedoch dem Verharren in Partikularismen, sei es in Form eines konturlosen Relativismus – eines beliebigen »Polytheismus der Werte« – oder in Gestalt allein selig machender, einander ausschließender Wahrheiten, zweifellos vorzuziehen ist.

Während aber einerseits die noch immer nicht von allen Staaten anerkannten »Allgemeinen Menschenrechte«, so historisch bedingt und widersprüchlich deren Formulierung auch ist, letztlich überzeitliche Geltung beanspruchen, sind andererseits die historische Bedingtheit der jeweiligen nationalen Gesetzgebungen sowie die unentwegten Änderungen und Erweiterungen der nationalen Gesetze unübersehbar. Darüber hinaus werden – wie innerhalb der Europäischen Union oder durch weltgesellschaftliche Organisationen (wie UNO, UNESCO, WHO, Weltbank, Internationaler Gerichtshof) – die nationalen Gesetzgebungen immer wieder unterlaufen oder überformt durch eine neue APO, eine neue, mächtige Form »außerparlamentarischer Ordnung«: durch Ad-hoc-Zusammenschlüsse von Interessen- und/oder Gesinnungsgemeinschaften, die ihr je eigenes Recht beanspruchen.

Plural strukturierte Nationalstaaten haben aber nicht nur mit diesen Widersprüchen zu kämpfen, sondern auch mit dem Versagen einer Lösungsformel, die Niklas Luhmann vor vielen Jahren vorgeschlagen hat: »Konsens durch Verfahren« – wenn »materialer«, inhaltlicher Konsens zunächst nicht möglich ist. Diese Formel bewährt sich nicht mehr in Gesellschaften, Organisationen und Parlamenten, in denen, wie zunehmend zu beobachten ist, auch über die Gültigkeit der Verfahren gestritten wird. Nebenbei: Es kann sogar sein, dass Konsens über ein gemeinsames Thema oder Problem besteht, der Interessenkonflikt dadurch aber keineswegs gelöst wird. Friedrich der Große fasste eine solche Situation mit dem schönen Bonmot zusammen: »Maria Theresia und ich – wir wollen genau dasselbe: Schlesien.«

Sowohl am Streit über Verfahren als auch am Bonmot Friedrichs des Großen zeigt sich, dass auch eine weitere Hoffnung nicht ohne weiteres trägt: die Hoffnung auf die Wirksamkeit des Dialogs an sich, nicht einmal die Hoffnung auf die kontrafaktische Wirksamkeit dieses Instruments. Schon die Ausdrücke dialogos oder – bezogen auf mehrere Diskursteilnehmer – polylogos verweisen auf eine Gesprächsstruktur, in der unterschiedliche Logiken und Sprechweisen aufeinanderstoßen, die möglicherweise nicht zueinanderfinden. Weder der Dialog noch der Polylog sind auf einen endgültigen Abschluss festgelegt – schon gar nicht, lässt sich vermuten, auf einen glücklichen.

An kaum einem anderen gesellschaftlichen Ort werden die Heterogenität und Widersprüchlichkeit, die Normenverstöße und die gesellschaftlichen Ränder so sichtbar wie in den Gerichten: Nahezu alle Ungeheuerlichkeiten und Variationen des Sozialen finden sowohl ihre Bühnen in den Gerichtsräumen als auch ihre Zuordnungen zu den Ordnungen des Rechts. Es ist immer ein Recht, das sich seinerseits der fundamentalen Bedrohung aller Gesellschaften durch Anomie (Gesetzlosigkeit) als realer oder befürchteter Unordnung verdankt: Die Paradoxie jeder Gesellschaftsordnung und der in ihr existierenden Wert-

vorstellungen besteht gerade darin, dass die in ihr geltenden Werthierarchien an den *Verstößen* gegen geltende Normen überhaupt erst konkret erkennbar werden. Normenverstöße und die darauf reagierenden Sanktionen sind die Indikatoren für die Gültigkeit einer Wertordnung.

Eine der konkreten Antworten auf die Frage, wie gesellschaftliche Ordnung etabliert werden könne, ist die Herstellung einer Rechtsordnung. Diese wiederum muss sich, wenn sie durchgesetzt werden soll, auf ein gesellschaftlich institutionalisiertes Gewaltmonopol stützen, also auf mittelbare, fragmentierte Gewalt. Es gilt daher beides: »Hinter den Gerichten [steht] das Gewaltmonopol« und »fragmentierte Gewalt existiert auf Dauer nur als verrechtlichte und unter dem Schutz des Gewaltmonopols« (Reemtsma, 2008, 60). Für plurale Gesellschaften scheint sich die Bedrohung gesellschaftlicher Ordnung noch potenziert zu haben. Andererseits aber bietet sich diesen Gesellschaften die Chance, Unterschiede als das zu begreifen, was Veränderung möglich macht: als etwas, das geschlossene in offene Gesellschaften und Kulturunterschiede in eine »Kultur des Unterschieds« (Richard Sennett) transformieren kann.

Damit eine solche Transformation gelingt, bedarf es jedoch eines Vertrauens der Bürger in eine – zumindest institutionell abgesicherte – Stabilität der Gesellschaft, also auch, wenn nicht vor allem, in die Stabilität des staatlichen Gewaltmonopols (Reemtsma, 2008, 60). Wie aber soll ein solches Vertrauen hergestellt werden? Gerade plural orientierte Gesellschaften und Staaten scheinen darauf zu hoffen, dass die von ihnen vorgetragene zirkuläre Argumentation entweder nicht durchschaut oder trotz ihrer Zirkularität für tragfähig gehalten wird: Der Staat erwartet von seinen Bürgern, dass sie sich ihm gegenüber loyal verhalten und setzt seinerseits voraus, dass durch diese Loyalität die faktische Wirksamkeit eines Gewaltmonopols abgesichert wird. Es wäre illusorisch zu glauben, dass sich eine solche Vertrauensbildung von allein ergibt. Ohne ein gesellschaftliches Erziehungsprogramm, das jedes Gesellschaftsmitglied schon frühzeitig einschließt, ist sie nicht zu erreichen. Denn eines ist sicher: »Standards der Vertrauenssicherung kommen nicht auf dem Wege eines Erlasses zustande« (Reemtsma, 2004, 22).

An der Unterstellung eines – durch den Gesellschaftsvertrag fundierten – wechselseitigen Loyalitätsverhältnisses zwischen den Bürgern und ihrem Staat wird eine weitere Zirkularität in der Absicherung des staatlichen Gewaltmonopols erkennbar: Als fragmentarische Gewalt kann das Gewaltmonopol das Recht der Bürger »*faktisch*« nur in Grenzen garantieren; dass diese Gewalt dennoch als eine *umfassende* wahrgenommen wird, liegt daran, dass sie ergänzt wird durch die wechselseitige [...] Unterstellung der alltäglichen Gewaltabstinenz. Ohne diese Unterstellung funktionierte das Gewaltmonopol nicht, ohne das Gewaltmonopol zerfiele diese Unterstellung« (Reemtsma,

2004, 26, Hervorhebungen im Original). Und ohne ein gesellschaftliches Erziehungsprogramm, ergänzt durch stete Übung, ließen sich diese Unterstellungen weder etablieren noch aufrechterhalten. So viel zur Beschreibung der »geistigen Situation unserer Zeit« (Karl Jaspers) und der mit ihr konfrontierten pluralen Gesellschaften.

3 Recht als Kulturbegriff und die Idee der Gerechtigkeit

Im alltäglichen Leben wird die Problematik eines Gesellschaftsvertrags, der auf einem wechselseitigen Loyalitätsverhältnis zwischen den Bürgern und dem Staat beruht, am besten erkennbar an dem immer wieder erfahrbaren Gegensatz zwischen »Recht und Gesetz« einerseits und dem menschlichen Gerechtigkeitsgefühl. Das in diesem Gegensatz enthaltene Problem formuliert Fritz Mauthner aus beinahe lebensweltlicher Perspektive folgendermaßen: »Wir finden *in* uns ein undefinierbares Rechtsgefühl, und wir finden *draußen* gut definierte Gesetze« (Mauthner, 1980, 308, Hervorhebungen im Original). Mit eben dieser Problematik setzt sich Gustav Radbruch in seiner Rechtsphilosophie von 1914 (Radbruch, 1973) auseinander, in der er die sogenannte Radbruch-Formel entwickelt, die bis heute – hoffentlich – in jedem Jurastudium thematisiert wird. Ich gehe im Folgenden kurz auf Radbruchs Argumentation ein, auch wenn zeitgenössische juristische Experten sie vielleicht für überholt oder allzu idealistisch halten. Mir scheinen Radbruchs Überlegungen, wenn man sie mit jenen Ernst-Wolfgang Böckenfördes zu einem Grundproblem des freiheitlich säkularisierten Staates verbindet, nach wie vor nicht nur zeitgemäß, sondern auch in einem besonderen Sinne modern zu sein.

Radbruch beginnt seine Argumentation so, als sei die Rechtswissenschaft immer schon auch eine Kulturwissenschaft: »Der Begriff des Rechts ist ein Kulturbegriff«, und man glaubt Max Weber zu hören, wenn Radbruch fortfährt: »d. h. ein Begriff von einer wertbezogenen Wirklichkeit, einer Wirklichkeit, die den Sinn hat, einem Werte zu dienen« (Radbruch, 1973, 119). Es folgt eine erste Version der Radbruch-Formel: »Recht ist die Wirklichkeit, die den Sinn hat, dem Rechtswerte, der Rechtsidee, zu dienen. Der Rechtsbegriff ist also ausgerichtet an der Rechtsidee. Die Idee des Rechts kann nun keine andere sein als die Gerechtigkeit« (Radbruch, 1973, 119). Dass der Kantianer Radbruch auch Platon gut kennt und in die eigenen Dienste zu nehmen versteht, wird deutlich, wenn es im Anschluss heißt: »Wir sind [...] berechtigt, bei der Gerechtigkeit als einem letzten Ausgangspunkt Halt zu machen, denn das Gerechte ist wie das Gute, das Wahre, das Schöne ein absoluter, d. h. aus keinem anderen Werte ableitbarer Wert« (Radbruch, 1973, 120). Dabei stellt sich »das Ideal des sittlich Guten [...] in einem Ideal-

menschen, das Ideal der Gerechtigkeit in einer idealen Gesellschaftsordnung dar« (Radbruch, 1973, 121).

Für diese rechtsphilosophisch gewendete »Metaphysik der Sitten« und eine in ihr verankerte ideale Gesellschaftsordnung, die sich der Idee der allgemeinen Menschenrechte verpflichtet fühlt, gilt (in meiner Interpretation) als – deutlich erkennbare – Grenze der Zulässigkeit von Einzelinteressen der Grundsatz: Menschenrechte müssen gegenüber Menschenrechtsverletzungen, wie auch immer diese gerechtfertigt werden, intolerant sein – auch dann, wenn man deren Motive nachvollziehen kann. So hat sich in der Nachfolge der Aufklärung die Moderne einerseits auf den Grundsatz verpflichtet, jede – auch die staatliche – Gewalt zu beschränken und zu kontrollieren, die nicht dazu eingesetzt wird, Gewaltpotenziale zu minimieren (Reemtsma, 2008, 47). Darin drückt sich seit Hobbes ein typisches Selbstverständnis moderner (westlicher) Gesellschaften aus, in denen die Bürger, um sich vor den Egoisten der anderen und der gewaltförmigen Durchsetzung von Einzelinteressen zu schützen, das Gewaltmonopol dem Staat übertragen haben.⁶

Radbruch dagegen verlagert seine Überlegungen vor konkret ausformulierte, bereits gültige und umgesetzte Gesellschaftsverträge: Das »Ideal der Gerechtigkeit in einer idealen Gesellschaftsordnung« (vgl. oben) ist für ihn, den platonischen Kantianer, zugleich bloße Idee der Vernunft und praktisch wirksame Maxime. Vertrags- und Gerechtigkeitsideal werden also zusammengezogen und nicht nur als Bedingung der Möglichkeit von Gesellschaftsverträgen, sondern auch als Richtschnur für die Umsetzung des staatlichen Gewaltmonopols gesehen. Wer Radbruchs Argumentation nur oberflächlich liest, könnte den Eindruck gewinnen, das Vertrauen auf die Wirkung der Rechtsidee und der Gerechtigkeit sei etwas Ähnliches wie der naive Glaube an die Kraft dessen, was Mauthner das »Rechtsgefühl« nennt. Dieser Eindruck ist falsch, auch wenn Radbruch betont, dass »Rechtsidee« und »Gerechtigkeit« nicht juristischer, sondern, im Verhältnis zur Rechtswissenschaft, »apriorischer Natur« (Radbruch, 1973, 125) seien. Immer auch steht die als universalistisch gedachte und entworfenene Rechtsidee im Konflikt mit historisch, kulturell und religiös verankerten Rechtsquellen, die von ihr kontrolliert werden sollen. Deren faktisch wirksame, normative Ansprüche prägen jedoch jedes ausformulierte Recht, und dieses, so Radbruch, tendiere immer dazu, sich selbst zu legitimieren. Es gebe, und dies ist eine für den transnationalen Rechtsvergleich bis heute gültige Einsicht, »kein Recht«, das nicht auf die Frage nach dem Ursprung seines normativen Charakters eine Antwort »schuldig bliebe«. Und es gebe auch kein Recht, das »nicht zu einer Antwort fähig wäre« (Radbruch, 1973, 125).

⁶ Vgl. hierzu Artikel 2 Grundgesetz.

Gegen den faktischen Relativismus miteinander konkurrierender Normen und Wertvorstellungen sowie einen unreflektierten Wertewandel hebt Radbruch die ebenso faktisch wirksame, kulturübergreifende Idee der »Gleichheit vor dem Gesetz« heraus. Diese Idee wird für ihn aber nicht im platonischen Ideenhimmel verortet, sondern sie verdankt sich, wie bei Kant, wiederum einer negativen Anthropologie: der Einsicht in die faktische Ungleichheit der Menschen. Gleichheit sei, so Radbruch, »immer nur Abstraktion von gegebener Ungleichheit unter einem bestimmten Gesichtspunkte« (Radbruch, 1973, 122), und zwar dem des für alle gültigen Rechts.

Sichtbarer als andere sind plurale Gesellschaften gekennzeichnet durch die Allgegenwart und Betonung von Ungleichheiten und Differenzen, seien diese sozialstruktureller, religiöser, ethnischer oder kultureller Art. Gerade in pluralen Gesellschaften ist die unter dem Gesichtspunkte des für alle gültigen Rechts zu leistende Abstraktion von gegebener Ungleichheit unverzichtbar. Allerdings darf die Abstraktion nicht so ausfallen, dass der Einzelfall und seine Besonderheit in ihr unkenntlich werden und versinken. Dieser Gefahr begegnet Radbruch, indem er für die von ihm entworfene Justiz in einer nicht nur idealen, sondern auch konkret realisierbaren Gesellschaftsordnung die Maxime der »Billigkeit« formuliert: Während die Gerechtigkeit den Einzelfall unter dem Gesichtspunkt der allgemeinen Norm ansehe, habe die Billigkeit in der konkreten Rechtsprechung im Einzelfall dessen »eigenes Gesetz« zu suchen, allerdings so, dass sich dieses schließlich gleichfalls »zu einem allgemeinen Gesetz erheben lassen müsse!« (Radbruch, 1973, 123).

Dabei klingt in der Aussage, die Billigkeit sei die Gerechtigkeit des Einzelfalls, Kants kategorischer Imperativ unüberhörbar durch: Moderne Rechtsprechung darf nicht zur Subsumtionsmaschinerie werden. Sie muss so verfahren, dass der Einzelfall an der Rechtsidee teilhat und diese erkennen kann. An dieser Maxime hat sich jede Gesetzgebung auszurichten. Wobei der Gesetzgeber die eigene historische und kulturelle Bedingtheit dann am besten erkennt und berücksichtigt, wenn er sie durch die allgemeine Rechtsidee, die Idee der Gerechtigkeit, kontrolliert: Wie bei Kant im Hinblick auf den Gesellschaftsvertrag, so gilt bei Radbruch, dass auch die Gerechtigkeit keineswegs als ein *Faktum* vorauszusetzen nötig sei, sondern auch sie sei »eine bloße Idee der Vernunft«, die aber ihre unbezweifelte praktische Realität habe, nämlich die, jeden Gesetzgeber zu binden, dass er seine Gesetze so gebe, als ob sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes entsprungen seien. Dabei müsse jedes Gesellschaftsmitglied, sofern es Bürger sein wolle, so angesehen werden, als ob es einem solchen vereinigten Willen mit zugestimmt habe. Denn das sei der Probestein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes (Kant, 1971, §§ 44 ff.).

Ein Staat und sein Rechtssystem sind also nicht schon gerechtfertigt, *weil* sie auf einem Gesellschaftsvertrag basieren, sondern nur dann, *wenn* sie sich so deuten lassen, als sei der Gesellschaftsvertrag auf Basis der Gerechtigkeitsidee geschlossen worden: Vor allem ein plural strukturiertes Staatswesen kann von seinen Bürgern nur dann Loyalität erwarten, wenn es so angesehen wird, als sei es im Interesse eines jeden seiner Mitglieder entstanden und deswegen zu erhalten. Diese – hier für plurale Gesellschaften entworfene – Kompilation aus kantischer Vertragstheorie und Kultursoziologie ergänze ich zum Abschluss mit einem Hinweis auf den so oft vergessenen Hintergrund der provozierenden Feststellung Ernst-Wolfgang Böckenfördes, der säkulare Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne, ohne seine Freiheitlichkeit infrage zu stellen (Böckenförde, 1967). Er setzt, wie Niccolò Machiavelli, bei dem man dies wegen seines – bei Gesinnungsethikern – schlechten Rufs nicht erwarten würde, auf folgende Maxime: »Wer einem Staatswesen eine Verfassung zu geben hat, tut immer klug daran, Vorsorge für den Schutz der Freiheit zu treffen. Dies ist eine der notwendigsten Einrichtungen: Von dieser hängt es ab, ob die bürgerliche Freiheit von längerer oder kürzerer Dauer ist« (Machiavelli, 2007, 30).

Böckenförde sieht sowohl den Vorzug als auch das Dilemma von freiheitlichen, säkularen, demokratischen Verfassungen darin, dass sie einerseits das schwächste Element der Gesellschaft, das Individuum, schützen, indem sie es in seiner Freiheit zu stärken versuchen. Andererseits soll dabei aber jeder Einzelne die Wahlfreiheit, die man ihm zugleich gibt und auferlegt, dazu nutzen, sich gegenüber dem Staat und den Gesetzen, die ihn schützen, loyal zu verhalten. Eben diese Zirkularität (vgl. Abschnitt 2) und die aus ihr entspringenden Paradoxien bilden zwar den Ausgangs-, nicht aber den Endpunkt der Überlegungen Böckenfördes.

Gerade am Beispiel des Rechts auf Religionsfreiheit verdeutlicht er, wie eine augenfällige Paradoxie in eine Position überführt werden kann, aus der heraus der Bürger zugleich Gesinnungsfreiheit und Rechtssicherheit genießen kann. Anders als die vernebelnde Melange aus politischen Debatten und Talkshowparlamentarismus stellt Böckenförde fest, »das Maß der Verwirklichung der Religionsfreiheit bezeichne das Maß der Weltlichkeit des Staates« (Machiavelli, 2007, 57). Hier geht es um die Freiheit des Individuums, sich für eine eigene – hier religiöse – Werthaltung zu entscheiden. Der freiheitliche Staat dagegen, so schon damals (Ende der 1960er Jahre) Böckenförde gegen Helmut Schelsky, könne und solle vom Bürger als Bedingung für den Bürgerstatus *kein* Wertbekenntnis verlangen – wie es die offene oder verdeckte Rede von der sogenannten Leitkultur nahelegt. Wohl aber habe der Bürger die Gesetze des Staates zu akzeptieren und zu befolgen (Böckenförde, 1978, 24 ff.). Kurz: Vom Staatsbürger wird Gesetzes-, nicht Gesinnungstreue ver-

langt. Böckenförde stellt hier bewusst die Einsicht in Heterogenität und Pluralismus moderner Gesellschaften gegen die Zumutung einer Gemeinsamkeit in der Gesinnung.

4 Fazit

Plural strukturierte, moderne Verfassungsstaaten stellen den einzelnen Menschen, dessen »Würde unantastbar« (Artikel 1 Grundgesetz) ist, in das Zentrum des Gesellschaftsvertrags zwischen den Bürgern und ihrem Staat. Diese zentrale Stellung des Individuums und ihre rechtliche Absicherung verweisen auf grundlegende Zwänge, die moderne Gesellschaften ihren Bürgern auferlegen. Einer der wesentlichen Zwänge für das Individuum besteht in dem Paradox, dass es frei sein und für die eigenen Entscheidungen Verantwortung übernehmen *muss*, die es nicht delegieren kann. In diesem sozialen und politischen Zwang zur Freiheit zeigt sich die praktische Dimension einer bekannten philosophischen These Jean-Paul Sartres: »Ich bin dazu verurteilt, frei zu sein. Das bedeutet, dass wir für unsere Freiheit keine anderen Grenzen als sie selbst finden können oder, wenn man lieber will, dass wir nicht die Freiheit haben, aufzuhören, frei zu sein« (Sartre, 1980, 560).

Der Wunsch, diesem Zwang zur Freiheit und der damit verbundenen Last zu entfliehen, findet seinen Ausdruck in der Sehnsucht nach umfassender Gemeinschaft: Die Attraktion fundamentalistischer oder völkischer Gemeinschaften besteht eben darin, dass die Einzelnen ihre individuellen Entscheidungen und die damit verbundene Verantwortung einem Kollektiv und dessen Repräsentanten zuschieben können, die – wenn man schon nicht selbst im Chor sprechen kann – stellvertretend das Wort übernehmen. In vielen Fällen benötigen solche Zusammenschlüsse nicht einmal einen ausformulierten Kanon von gemeinsamen Überzeugungen oder Dogmen. Es reicht, wenn das eigene Kollektiv sich als Gegensatz zu anderen Kollektiven oder generell zu Anderen, Fremden definiert: Zugehörigkeit ergibt sich aus Abgrenzung, die eigene Inklusion aus der Exklusion Anderer.

Diesseits solcher wechselseitiger Exklusionsmechanismen finden sich in allen plural strukturierten Gesellschaften jene Vergemeinschaftungsformen, ohne die Individuen nicht überlebensfähig wären: Familien, Freunde und »Wahlverwandtschaften«, aber auch temporäre Koalitionen wie Interessen- und Kompromissgemeinschaften oder Vereine. Sie bilden das bewegliche, soziale Feld, innerhalb dessen sich die jeweiligen Zusammenschlüsse auf der Basis wechselseitiger Anerkennung und Verantwortung organisieren: in der Zuerkennung des Rechts jedes Einzelnen »auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige

Ordnung oder das Sittengesetz verstößt« (Artikel 2 Absatz 1 Grundgesetz).
Kurz: Demokratisch verfasste, plural strukturierte Gesellschaften bieten die beste Chance, eine gelebte Freiheits- und Rechtskultur miteinander zu verbinden.

Das Wichtigste in Kürze

- Anders als durch eine einheitliche Religion oder Ideologie in sich geschlossene Gemeinschaften sind offene, plural strukturierte, demokratische Gesellschaften mit einem »Polytheismus der Werte« konfrontiert.
- Moderne Demokratien antworten auf diese Situation mit einer Rechtskultur, die in der jeweiligen Verfassung ihren Ausdruck findet.
- Im Zentrum der Verfassungsidee stehen Würde, Freiheit und Schutz des Individuums, das seinerseits aufgefordert ist, sich des eigenen Verstandes »ohne Leitung eines anderen zu bedienen« (Kant) und für die eigenen Entscheidungen Verantwortung zu übernehmen.
- Dadurch, dass demokratische Rechtsstaaten ihren Bürgern einen großen Freiheitsspielraum eröffnen, fordern sie ihnen zugleich sowohl immer wieder neue Entscheidungen als auch Mitverantwortung ab: Die Verpflichtung zur Freiheit kann zur Angst vor der Freiheit und zur Flucht in geschlossene Gemeinschaften und Fundamentalismus führen.
- Indem der demokratische Rechtsstaat seinen Bürgern Religions-, Meinungs-, Versammlungs- und Pressefreiheit gewährt, sofern sie sich gesetzestreu verhalten, bringt er unterschiedliche Gemeinschaften und deren einander widerstrebende Weltanschauungen und Interessen in eine Balance. Der Wert einer demokratischen Rechtskultur zeigt sich im Bemühen um diese Balance.

Literatur

- Böckenförde**, Ernst-Wolfgang, 1967, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang (Hrsg.), Der Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt am Main, S. 92–114
- Böckenförde**, Ernst-Wolfgang, 1978, Der Staat als sittlicher Staat, Berlin
- Herodot**, 1955, Historien. Deutsche Gesamtausgabe, Stuttgart
- Kant**, Immanuel, 1971, Die Metaphysik der Sitten, in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.), Werke in zehn Bänden, Bd. 7, Darmstadt
- Machiavelli**, Niccolò, 2007, Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung, Stuttgart
- Mauthner**, Fritz, 1980, Wörterbuch der Philosophie. Recht, Bd. 2, Zürich
- Müller**, Klaus E., 2010, Die Siedlungsgemeinschaft. Grundriß der essentialistischen Ethnologie, Göttingen
- Radbruch**, Gustav, 1973, Rechtsphilosophie, Stuttgart
- Reemtsma**, Jan P., 2004, Krull in der Eisenbahn, in: Reichertz, Jo et al., Hermeneutik der Kulturen – Kulturen der Hermeneutik. Zum 65. Geburtstag von Hans-Georg Soeffner, Konstanz, S. 17–26
- Reemtsma**, Jan P., 2008, Die Natur der Gewalt als Problem der Soziologie, in: Rehberg, Karl S. (Hrsg.), Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006, Teil 1, Frankfurt am Main, S. 42–64
- Sartre**, Jean-Paul, 1980 [1945], Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg

Soeffner, Hans-Georg, 2012, Recht – Kultur – Gesellschaftsvertrag, in: Bielefeld, Ulrich et al. (Hrsg.), Gesellschaft – Gewalt – Vertrauen. Jan Philipp Reemtsma zum 60. Geburtstag, Hamburg, S. 230–244

Soeffner, Hans-Georg, 2013, Religion und Kultur des Individuums. 12 Thesen, in: Berger, Peter A. / Hock, Klaus / Klie, Thomas (Hrsg.), Religionshybride. Religion in posttraditionalem Kontexten, Heidelberg, S. 285–304

Soeffner, Hans-Georg, 2014, Fragiler Pluralismus, in: Soeffner, Hans-Georg / Boldt, Thea D. (Hrsg.), Fragiler Pluralismus, Wiesbaden, S. 207–224

Stichweh, Rudolf, 2000, Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen, Frankfurt am Main

Weber, Max, 1973a, Der Sinn der »Wertfreiheit« in den Sozialwissenschaften, in: Weber, Max (Hrsg.), Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen, Stuttgart, S. 263–310

Weber, Max, 1973b, Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Winkelmann, Johannes (Hrsg.), Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, S. 146–214