

„Sinn und Zweck“: Zur Philosophie einer rhetorischen Figur der Jurisprudenz*

Rolf Gröschner

A.	„Sinn und Zweck“ in der juristischen Alltagsarbeit	1	II. Staatsphilosophische Grundunterscheidungen	15
	I. „Zweck“ und „Ziel“ in der Sprache der Gesetze	2	C. „Sinn“ und „Zweck“ in einer freiheitlichen Philosophie des Lebens	21
	II. „Sinn und Zweck“ in den Reden der Gesetzesinterpreten	4	I. Zwecklosigkeit der Freiheit als philosophische Provokation	21
B.	„Sinn“ und „Zweck“ in der Rechts- und Staatsphilosophie	7	II. Zweckhafte „poiesis“ und zwecklose „praxis“	22
	I. Rechtsphilosophische Grundunterscheidungen	8		

Das Repertoire der Rechtsrhetorik ist reich an Redeweisen, die auch ohne philosophische Reflexion gut zu gebrauchen sind. Bei der Rede vom „Sinn und Zweck“ einer Norm erscheint eine solche Reflexion dagegen einiger Anstrengung wert. Der Beitrag reflektiert die Bedeutung dieser – rhetorisch als Hendiadyoin zu qualifizierenden – Figur in der juristischen Alltagsarbeit, in der Rechts- und Staatsphilosophie und in einer freiheitlichen Lebensphilosophie. Er konfrontiert das instrumentale Zweck-Mittel-Schema der herkömmlichen Methodenlehre mit einem interpersonalen Denken in Lebens- und Rechtsverhältnissen, das die traditionell teleologische Theorie des Rechts und des Staates um eine dialogische Philosophie der Gerechtigkeit und der Freiheit ergänzt.

A. „Sinn und Zweck“ in der juristischen Alltagsarbeit

Die Jurisprudenz ist eine rhetorische Disziplin.¹ Einen Rechtsstreit vermag nur zu entscheiden, wer die Sprache der Gesetze versteht und die Redeweisen der Rechts-

* Text eines Vortrags, der am 23. Oktober 2015 als Abschiedsvorlesung an der Friedrich-Schiller-Universität in Jena gehalten wurde. Dort hatte der Autor bis zu seiner Pensionierung am 31. März 2013 einen Lehrstuhl für Öffentliches Recht und Rechtsphilosophie inne. Die Wahl des Themas erlaubte es, Grundgedanken einer Philosophie der Gerechtigkeit und der Republik vorzutragen, die 22 Jahre rechts- und staatswissenschaftlicher Forschung und Lehre an der Alma Mater Jenensis geprägt haben. Unter Berücksichtigung des buchstäblich einmaligen Ereignisses einer Abschiedsvorlesung erschien es mir wissenschaftsethisch legitim, den üblichen Anmerkungsapparat – wo möglich – durch den Hinweis auf eine eigene Publikation zu ersetzen. Wer weitere Nachweise sucht, findet sie dort.

1 In ihrer philosophischen Tradition aristotelisch, entspricht diese Ausgangsthese auch dem aktuellen Stand rechtswissenschaftlicher Rhetorikforschung. Dazu das Sonderheft Rechtsrhetorik der Zeitschrift Rechtstheorie: K. von Schlieffen (Hrsg.), Das Enthymem, 2011. Die Pointe des Tagungsbandes ist eine methodologisch strikte Differenzierung zwischen (formaler) Logik und (materialer) Rhetorik: Enthymeme sind als rhetorische Muster durch Argumentationen aufgrund anerkannter Meinungen charakterisiert, Syllogismen im „modus barbara“ dagegen als logische Schlüsse durch Deduktionen aus wahren Prämissen. Eingehende Kritik am „Justizsyllogismus“ als einer auf das 19. Jahrhundert zurückgehenden Logifizierung der Rechtswissenschaft, die den rhetorischen Charakter der Jurisprudenz verfehlt, bei R. Gröschner, Subsumtion – Technik oder Theorie?, Baden-Baden 2014, S. 31 ff.

praxis beherrscht. Wissenschaftlich diszipliniert werden diese Redeweisen durch die Rechtsdogmatik. Sie bringt die Begriffe, Prinzipien und Institute des positiven Rechts in den lehrbaren Ordnungszusammenhang eines Systems.² Die Basis des rechtsdogmatischen Systems bilden die Grundlagendisziplinen, unter ihnen die Rechtsphilosophie. Ihr war mein besonderes Forschungsinteresse während der Dienstzeit am Lehrstuhl in Jena gewidmet. Das Interesse an den philosophischen Grundlagen des Öffentlichen Rechts bestimmte vor 21 Jahren das Thema der Antrittsvorlesung und prägt heute den Titel der Abschiedsvorlesung. Verglichen mit dem damaligen Titel „Vom Wert und Preis eines Leichnams“³ könnte man allenfalls sagen, das Thema sei lebendiger geworden.

Zum Repertoire der Rechtsrhetorik gehören viele Formeln, die man als gestandener Rechtspraktiker gebrauchen kann, ohne nach tieferen philosophischen Bedeutungsschichten zu fragen. Bei der Formel vom „Sinn und Zweck“ einer Norm erscheint eine solche Fragestellung dagegen einer gewissen gedanklichen Anstrengung wert. Davon möchte ich Sie in der kommenden Stunde überzeugen. Das Thema gibt Gelegenheit, die Leitgedanken einer Philosophie vorzutragen, zu der ich mich in Vorlesungen, Seminaren und Prüfungen an der Friedrich-Schiller-Universität immer bekannt habe.⁴ Wie die Vortragsgliederung zeigt, beginne ich mit „Sinn und Zweck“ im Sprachgebrauch juristischer Alltagsarbeit, beschäftige mich dann mit dem rechts- und staatsphilosophischen Gehalt der Formel und ende in einer freiheitlichen Philosophie des Lebens mit der provokanten These „Freiheit ist zwecklos“.

I. „Zweck“ und „Ziel“ in der Sprache der Gesetze

In seinem bekannten Buch „Der Zweck im Recht“ hat Rudolf von Jhering den Zweck als den „Schöpfer des gesamten Rechts“ bezeichnet und mit nachhaltiger Wirkung behauptet, daß es „keinen Rechtssatz gibt, der nicht einem Zweck, d. i. einem praktischen Motiv seinen Ursprung verdankt“.⁵ Moderne Rechtstexte überlassen die Bestimmung jenes Zwecks nicht der Auslegung durch die Textinterpreten, sondern formulieren ihn selbst, etwa den Schutz vor „schädlichen Umwelteinwirkungen“ in § 1 des Bundesimmissionsschutzgesetzes⁶ oder die „Stabilisierung des Finanzmark-

² R. Gröschner, Rechtsdogmatik, in: E. Hilgendorf/J. Joerden, Handbuch Rechtsphilosophie, Stuttgart 2016, i.E.

³ Publiziert unter dem Titel „Menschenwürde und Sepulkralkultur in der grundgesetzlichen Ordnung“: R. Gröschner, Stuttgart u.a. 1995.

⁴ Die in Fn. 1 erwähnte – hier aber nicht näher zu erläuternde – Kritik am Modell des Justizsyllogismus ist die methodologische Konsequenz einer dezidiert sokratischen Philosophie des Dialogs: R. Gröschner, Dialogik des Rechts, Tübingen 2013, S. 117 ff., 280 ff., 336 ff. Ideengeschichtlich dokumentiert diese Konsequenz, daß Aristoteles mit seiner Rhetorik des Enthymems Sokratiker geblieben ist: R. Gröschner, Jurisprudenz und Enthymem – eine leidenschaftliche Liaison, Rechtstheorie 2011, S. 515 ff.

⁵ R. von Jhering, Der Zweck im Recht, Bd. 1, 4. Aufl. Leipzig 1904, S. V.

⁶ BlmSchG in der Fassung der Bekanntmachung vom 17. Mai 2013, BGBl. I, S. 1274.

tes“ in § 2 des Finanzmarktstabilisierungsfondsgesetzes.⁷ In Art. 3 des Vertrags zur Einrichtung des Europäischen Stabilitätsmechanismus (ESM) wird als dessen „Zweck“ die Mobilisierung von Finanzmitteln zur Bereitstellung von Stabilitätshilfen für ESM-Mitglieder genannt.⁸

Seit der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 18. März 2014 wissen wir, unter welcher Bedingung dieser Zweck mit der haushaltspolitischen Gesamtverantwortung des Bundestages vereinbar ist: Die parlamentarisch legitimierten Haushaltsgesetze haben „durchgehend sicherzustellen“, daß die Bundesrepublik Deutschland „Kapitalabrufen“ nach dem ESM „fristgerecht und vollständig nachkommen kann“.⁹ Das Gericht – dessen Berichterstatter im ESM-Verfahren dankenswerterweise die anschließende Diskussion moderieren wird – hat den Vertragszweck demnach so konkretisiert, daß er mit dem Demokratieprinzip des Grundgesetzes vereinbar ist. Es wird zu zeigen und mit Peter M. Huber zu diskutieren sein, worin die methodologische Pointe einer solchen verfassungskonformen Konkretisierung besteht.

Art. 3 Abs. 1 des Vertrags über die Europäische Union lautet: „Ziel der Union ist es, den Frieden, ihre Werte und das Wohlergehen ihrer Völker zu fördern“.¹⁰ Hätte dieses „Ziel“ der EU nicht auch ihr „Zweck“ genannt werden können? Ein erstes Indiz für die mögliche Bedeutungsgleichheit von „Zweck“ und „Ziel“ ergibt sich aus der Etymologie: Der „Zweck“ war ursprünglich – wie im Wort „Reißzwecke“ noch nachvollziehbar – der Nagel, mit dem die Zielscheibe beim Armbrust- oder Büch-senschießen befestigt wurde,¹¹ idealerweise exakt in ihrem Zentrum. Wer das Ziel im Zentrum traf, hatte damit zugleich den Nagel auf den Kopf getroffen. Diese Wortherkunft gibt einen Hinweis auf die Relationen, die gemeint sind, wenn von „Zwecken“ die Rede ist: Zweck-Mittel-Verhältnisse, in denen der Grad der Zweckerfüllung von nichts anderem abhängt als vom richtigen Einsatz der zur Verfügung stehenden Mittel. Das Kennzeichen solch instrumenteller Verhältnisse ist philosophisch gesprochen ihre teleologische Struktur.¹²

⁷ FMStG vom 17. Oktober 2008, BGBl. I, S. 1982 mit Finanzmarktstabilisierungsfondsgesetz (FMSt-FG) in Art 1, dessen § 2 den erwähnten „Zweck des Fonds“ enthält.

⁸ BGBl. II 2012, S. 981.

⁹ BVerfGE 135, 317 (Leitsatz 2).

¹⁰ EUV in der Fassung des Vertrags von Lissabon vom 13. Dezember 2007, ABl. Nr. C 306, S. 1.

¹¹ J. Grimm/W. Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. XVI, Leipzig 1954, Sp. 955 f.

¹² Überblick über das weite Feld „teleologischen“ Philosophierens im Historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, 1998, Sp. 970 ff. Kritik an einem „unwiderstehlichen Zuge zur Teleologie“ als dem „treibende[n]Motiv“ der traditionellen Metaphysik bei N. Hartmann, Teleologisches Denken, Berlin 1966 (Zitat aus dem Vorwort). In der hier vorzutragenden Kritik der Teleologie geht es darum, das instrumentale Denken in Zweck-Mittel-Verhältnissen durch ein interpersonales Denken in Lebens- und Rechtsverhältnissen zu ergänzen – nota bene: nicht zu ersetzen.

II. „Sinn und Zweck“ in den Reden der Gesetzesinterpreten

Der aus dem Griechischen entlehnte Terminus „teleologisch“ bekräftigt die wortgeschichtlich indizierte Gleichsetzung von „Ziel“ und „Zweck“, weil „telos“ beides bedeutet und gleichermaßen mit „Ziel“ wie mit „Zweck“ übersetzt werden kann.¹³ Für eine synonome Wortverwendung spricht auch die gängige Redeweise vom „Erreichen“ eines Zwecks. Denn durch Verwendung des Verbums „erreichen“ benutzt der Redner das Sprachbild eines Ziels, und zwar auch dann, wenn ihm das Bild der Zielerreichung bei seiner Rede von der Zweckerreichung nicht vor Augen steht. In einem solchen Falle erweist die Metaphorik der Rede sich stärker als das Sprachempfinden des Redners.

Der metaphorische Charakter einer „Zweckerreichung“ scheint mir vor allem deshalb unbestreitbar, weil mit „Zweck“ allein – also ohne Rückgriff auf „Ziel“ – begrifflich niemals Bewegung in eine bestimmte Richtung verbunden ist, sondern immer Einsatz bestimmter Mittel. Im Rahmen des Verhältnismäßigkeitsgrundsatzes, der das gesamte Sicherheits- oder Ordnungsrecht von Grund auf teleologisch strukturiert, sind das die Mittel, die zum Zweck der Gefahrenabwehr geeignet, erforderlich und angemessen sind.¹⁴ Diesen Zweck zu „verwirklichen“, besagt rhetorisch, ihn mit einer Idee gleichzusetzen, ihn zu „erfüllen“, mit einer Aufgabe zu identifizieren.¹⁵ Weil die Abwehr von Gefahren Aufgabe der Ordnungsbehörden ist, spricht hier alles gegen ein idealistisches „verwirklichen“ und für ein realistisches „erfüllen“. Wer „erreichen“ sagt oder schreibt, nutzt dabei – um es zu bekräftigen: unter Umständen ungewollt – die metaphorische Möglichkeit, den „Zweck“ mit der bildlichen Vorstellung eines Ziels zu verbinden.

Die „angezweckte“ Zielscheibe der Armbrust- und Büchsenschützen hat sich demnach als etymologische Quelle von erstaunlicher Ergiebigkeit erwiesen. Sie bestimmt den „Zweck“ bis heute als fest fixiertes – buchstäblich festgenageltes – Ziel, auf das man sich aber keineswegs selbst zubewegt wie auf Ziele, die man im eigentlichen Sinne einer Ortsveränderung „erreichen“ will. Auch bei beweglichen Zielen wie beim Tontaubenschießen oder auf Hasentreibjagden kommt es nicht auf eine zielstrebige Vorwärtsbewegung der Schützen an, sondern auf den gekonnten Gebrauch ihrer Gewehre. Da letzteres nur im Rahmen teleologischer Zweck-Mittel-Verhältnisse zu

¹³ C. Horn/C. Rapp, Wörterbuch der antiken Philosophie, 2. Aufl. München 2008, S. 427 sub verbo „telos“: „Endpunkt, Abschluss, Ziel, Zweck; lat. finis“.

¹⁴ Statt aller: W.-R. Schenke, Polizei- und Ordnungsrecht, 7. Aufl. Heidelberg u. a. 2011, S. 214 ff.

¹⁵ Vorbildlicher Sprachgebrauch in Art. 30 GG: „Erfüllung der staatlichen Aufgaben“ einerseits, „Ausübung der staatlichen Befugnisse“ andererseits. Zur Unterscheidung zwischen „Aufgaben“ als staatlichen Pflichten und „Befugnissen“ als staatlichen Rechten in einer Dogmatik allgemeiner und besonderer Rechtsverhältnisse R. Gröschner, Das Überwachungsrechtsverhältnis, Tübingen 1992, S. 266 ff.; Leitsätze S. 339 f.

erfassen ist, verdient die Rede von der „Zweckerreichung“ in solchen Verhältnissen keine philosophische Unterstützung.¹⁶

Der nächste Gliederungspunkt – „Rhetorische Figur eines Hendiadyoin“ – würde in einer Anfängervorlesung die Frage provozieren: „Ist das klausurrelevant?“ Ich widerstehe der Versuchung, angesichts dieser peinlichen Frage in Kulturpessimismus zu verfallen und mit hochschulpolitischem Hohn und Spott zu reagieren. Ersetzen wir „Hohn und Spott“ als erstes Beispiel eines Hendiadyoin durch die Titelfigur des Vortrags, werden die hier versammelten Volljuristinnen und Volljuristen zunächst zweierlei bestätigen: Erstens kommt die Rede vom „Sinn und Zweck“ einer Norm im juristischen Alltag auffallend häufig vor; zweitens wird sie üblicherweise mit „ist“ fortgesetzt und nicht mit „sind“, obwohl die grammatische Regel für ein Prädikat nach zwei Subjekten den Plural verlangt. Das gilt aber eben nur im Regelfall, dem das Hendiadyoin als prominenter Ausnahmefall gegenübersteht.

Mit der griechischen Bedeutung von „Hendiadyoin“, „eins durch zwei“, erklärt die rhetorische Funktion der Figur sich fast von allein: Sie dient der Herstellung einer selbständigen semantischen Einheit durch zwei einander verstärkende Wörter wie in „Art und Weise“, „Hab und Gut“ oder in der juristischen Paarformel „Treu und Glauben“.¹⁷ Diese eigene Bedeutungseinheit ist es, die sensiblen Rednern verbietet, das Prädikat nach einem Hendiadyoin in die Mehrzahl zu setzen: Art und Weise einer juristischen Argumentation „ist“ (nicht „sind“) überzeugend, Hab und Gut „wurde“ (nicht „wurden“) im Kriege vernichtet, während Tür und Tor eines gastfreundlichen Hauses nicht nur in der Einzahl geöffnet sein kann. Für meinen Geschmack wird die Gastfreundschaft rhetorisch sogar verstärkt, wenn Tür und Tor nicht nur offen „steht“, sondern offen „stehen“. Ein Hendiadyoin kann also nicht schlicht schematisch angewandt werden; es handelt sich vielmehr um eine rhetorische Figur, mit der man wie beim Schach zu spielen gelernt haben muß, um das jeweilige Sprachspiel im Sinne der „Philosophischen Untersuchungen“ Ludwig Wittgensteins zu beherrschen.¹⁸

Die Sprachspiele des internationalen Rechts sind durch das Englische dominiert. Bei der Übersetzung ins Deutsche gibt es gelegentlich rhetorische Transformationspro-

16 Dient als wortgeschichtlich wohlgegründete Metapher für „Zweck“ die Zielscheibe, kann das etymologisch nichtssagende „Ziel“ bildlich durch die Ziellinie beschrieben werden. Nur bei letzterer geht es darum, sie möglichst als erster – und vielleicht in einem spektakulären Finish – zu „erreichen“; das finale „Erreichen“ einer Zielscheibe wäre dagegen nichts als ein blamabler Bildbruch.

17 H. Bußmann (Hrsg.), Lexikon der Sprachwissenschaft, 4. Aufl. Stuttgart 2008, S. 258: „intensivierende Koppelung zweier verwandter Begriffe, oft formelhaft“. Ausführlich P. von Möllendorff, „Hendiadyoin“, in: G. Ueding (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 3, Darmstadt 1996, S. 1344 ff.

18 L. Wittgenstein, Schriften, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1960, S. 293 und S. 299 – 331. Gute Einführung in die Hauptbegriffe der „Philosophischen Untersuchungen“ (Sprachspiel, Lebensform, Familienähnlichkeit) bei J. Schulte, Wittgenstein. Eine Einführung, Stuttgart 1989, S. 130 ff.

bleme. Wenn ein völkerrechtlicher Vertrag nach Art. 31 Abs. 1 der Wiener Vertragsrechtskonvention „im Lichte seines Ziels und Zweckes“ auszulegen ist,¹⁹ wäre im Rückblick auf den eingangs erwähnten ESM-Vertrag zu fragen, ob „Ziel“ des Vertrags juristisch überhaupt etwas anderes sein kann als dessen ausdrücklich vereinbarter „Zweck“. Nach der englischen Version der Vienna Convention hat die Auslegung eines Vertrags „in the light of its object and purpose“ zu erfolgen.²⁰ Und in der wortwörtlichen Übersetzung „Gegenstand und Zweck“ geriete das deutsche Sprachspiel nicht in Verdacht, „Ziel und Zweck“ tautologisch zu verwenden.

Eine Tautologie ist eng verwandt mit einem Hendiadyoin und von ihm nicht immer leicht zu unterscheiden.²¹ Sprachwissenschaftlich gilt eine Paarformel dann als tautologisch, wenn ihre beiden Bestandteile das Gleiche bedeuten, keine eigene Bedeutungseinheit hervorbringen und deshalb auch unabhängig voneinander gebraucht werden können. In literarischen Texten bleibt es poetisch begabten Autoren unbekommen, Gleiches mit einem zweiten Wort zu wiederholen – wie im Wortpaar „angst und bange“ –, in prosaischen Rechtstexten wie der Wiener Vertragsrechtskonvention gefällt dies sprachästhetisch aber niemals oder mit einem Hauch pseudopoetischer Ironie „nie und nimmer“. Auch bei „Zittern und Zagen“ sollte man nicht vorschnell über die rhetorische Qualität der verwendeten Figur urteilen, sondern auf den nächsten Zug im Sprachspiel warten: Ein Prädikat im Plural spräche für eine Tautologie, eine Satzaussage im Singular für ein Hendiadyoin – Zittern und Zagen ziempf keinem mutigen Manne.²²

Im Psalm vom guten Hirten heißt es: „Dein Stecken und Stab trösten mich“. Diesseits jeder theologischen Interpretation steht rhetorisch fest: Der Plural ist berechtigt, weil die beiden Substantiv zu biblischen Zeiten zwei verschiedene Gegenstände mit unterschiedlichen Funktionen bezeichneten: Der kurze, keulenartige „Stecken“ diente der Abwehr von Angriffen auf die Schafe, der lange, am oberen Ende gebogene „Stab“ der Führung schwächerer Tiere, und wohl auch schon wie heute als Stütze beim wachsamen Blick auf die Herde.²³ Der bekannte Bibelvers enthält also weder eine Tautologie noch ein Hendiadyoin, sondern eine alliterierende Aufzählung zweier

19 Wiener Übereinkommen über das Recht der Verträge vom 23. Mai 1969, BGBl. 1985 II, S. 927.

20 Vienna Convention on the Law of Treaties, United Nations – Treaty Series, Vol. 1155 No. 18232.

21 Dazu in lexikalischer Kürze und Kompaktheit die Stichwörter „Hendiadyoin“, „Tautologie“ und „Pleonasmus“ bei Bußmann, Sprachwissenschaft (Fn. 17), S. 258, 715 und 534.

22 „Zittern und zagen“ ist biblisch (Apostelgeschichte 9,6); „ziempf“ wurde spontan alliterierend mit der weiteren Alliteration des „mutigen Mannes“ verbunden. Allerdings kann nicht ausgeschlossen werden, den Satz aus der Erinnerung zitiert zu haben – vielleicht an eine Erziehungsmaxime der Nachkriegszeit. Nach G. Büchmann, Geflügelte Worte, Zürich o.J. zählte sie als solche jedenfalls nicht zu den geflügelten Worten.

23 E. Zenger, Psalmen. Auslegungen in zwei Bänden, Bd. 1 Freiburg u.a. 2011 übersetzt „deine Keule und dein Stab, die geben mir Mut“ (Psalm 23, S. 219) und führt zu den „Werkzeugen“ des Hirten aus: „mit der umhängenden Keule wehrt er die wilden Tiere ab [...], und mit dem langen Stab führt und stützt er gefährdete oder schwache Tiere bei schwierigen Stellen des Weges“ (S. 224).

er hirntypischer Gebrauchsgegenstände. Ihre trostspendenden Implikationen in jüdisch-christlicher Tradition²⁴ können hier nicht zum Thema gemacht, wohl aber als rhetorisch vermittelter Anreiz genommen werden, sich nun ernsthaft mit dem philosophischen Unterschied zwischen „Sinn“ und „Zweck“ zu befassen und die verbleibende Vortragszeit darauf zu verwenden.

B. „Sinn“ und „Zweck“ in der Rechts- und Staatsphilosophie

Wie beim „Zweck“ erweist sich auch beim „Sinn“ die Wortherkunft als hilfreich. Dort erinnert die „Reißzwecke“ an die Ursprungsbedeutung, hier der „Uhrzeigersinn“: Das Vorrücken der Zeiger und ihre Bewegung in immer derselben Richtung lassen noch heute die Wortwurzel von „Sinn“ als „Gang“ erkennen.²⁵ Die räumliche Vorstellung des Gehens wurde aus dem althochdeutschen Verbūm „sinnan“ auf das gedankliche Nachgehen einer Sache (neuhochdeutsch „sinnen“) übertragen. Wer in dieser übertragenen Weise „nachsinn“ versucht der Sache seines Nachsinnens näher zu kommen, indem er sich gedanklich auf sie zubewegt oder „nach“ ihr strebt, und zwar in der ursprünglich nicht auf zeitliche Nachfolge, sondern auf sachliche Nähe abstellenden Bedeutung des Wortes „nach“.²⁶

Obwohl das Bestreben, dem Sinn einer Sache näherzukommen, Ähnlichkeit mit der Bewegung in Richtung eines zu erreichen Zieles zu haben scheint, ist es davon philosophisch kategorial zu unterscheiden. Bei einem Ziel wird die gedankliche Bewegung durch die Zielvorgabe bestimmt, der Sinn ist dagegen nicht vorgegeben; er setzt die Fähigkeit und den Willen voraus, etwas zu verstehen, das weder teleologisch auf seinen Zweck fixiert noch lexikalisch durch seine Bedeutung definiert und erst recht nicht ontologisch in seinem substantiellen Sein determiniert werden kann.²⁷ Die philosophische Disziplin für die Interpretation von Phänomenen, die nur vor einem offenen Sinnhorizont verstanden werden können, ist die Hermeneutik.²⁸ Anders als in der Juristischen Methodenlehre seit Savigny²⁹ üblich, sollten Wissenschaft

24 Kein geringerer als Kant hat den Trost besonders betont, den ihm „dies Wort der Bibel gab“: *Zenger*, Psalmen (Fn. 23), S. 221.

25 Ausführlich J. Heyde, Vom Sinn des Wortes Sinn, in: R. Wisser (Hrsg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960, S. 69 ff.

26 Grimm/Grimm, Wörterbuch (Fn. 11), Bd.VII, Leipzig 1889, Sp. 9 f., 12, 36 f.

27 T. Kobusch, *Sein und Sprache*, Leiden u.a. 1987, S. 8: „Die aristotelische Ontologie, so wie alle Ontologien danach, verstehen unter dem Sein der Naturdinge das substantielle Sein eines Seienden, das nicht nur in sich selbst besteht, sondern sich auch selbst zu organisieren vermag.“

28 Durch „Wahrheit und Methode“ (1960) ist „Horizont“ vom vielseitig verwendbaren Sprachbild zu einem der Hauptbegriffe der Hermeneutik geworden: H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 3. Aufl. Tübingen 1972, S. 286 ff.: „Im Vollzug des Verstehens geschieht eine wirkliche Horizontverschmelzung“ (S. 290). Zur Bedeutung der Gadamerschen „Hermeneutik des Gesprächs“ für eine dia-logisch verstandene Jurisprudenz R. Gröschner, *Dialogik und Jurisprudenz*, Tübingen 1982, S. 95 ff.

29 Die Auslegungslehre im ersten Band des „Systems“ aus dem Jahre 1840 verdient als Klassikertext nach wie vor Beachtung: F. C. von Savigny, *System des heutigen Römischen Rechts*, Neudruck Aalen 1973, S. 206 ff. Zu ihrer Würdigung im Rahmen der Juristischen Hermeneutik Gröschner, *Jurisprudenz* (Fn. 28), S. 104 ff.

und Kunst der Hermeneutik allerdings nicht auf die Interpretation von Texten reduziert werden.³⁰ Da die Jurisprudenz die von ihr anzuwendenden Rechtstexte immer im Hinblick auf die zu entscheidenden Lebenssachverhalte zu verstehen hat, hängt gerade juristisch alles Textverständnis vom Verstehen der rechtlich geregelten Lebensverhältnisse ab.³¹

Wie namentlich Wilhelm Dilthey philosophisch überzeugend dargelegt hat, ist alles Hermeneutische durch das Verstehen des Sinnes von Lebensäußerungen vermittelt³² – vom Lallen eines Kleinkindes über das letzte Wort des Angeklagten bis zur textkritischen Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft. Obwohl unser Alltag es weder erlaubt noch erfordert, permanent die Frage nach dem Sinn des Lebens zu stellen, verleiht diese Grundsatzfrage dem Begriff „Sinn“ doch die notwendige philosophische Tiefenschärfe. Nach dem Sinn des Lebens zu fragen, heißt, das Ganze eines Lebenslaufs zu thematisieren, der nicht aus der Summe seiner biographischen Episoden resultiert, sondern durch den inneren Zusammenhang zwischen ihnen konstituiert wird.³³ Einen solchen Sinnzusammenhang vermag nur zu stiften, wer sich selbst als Teil eines Ganzen versteht, und zwar eines Ganzen, das – mit philosophischem Bedacht formuliert – an sich sinnlos ist.³⁴ Darauf wird am Ende des Vortrags zurückzukommen sein.

I. Rechtsphilosophische Grundunterscheidungen

„Am Anfang steht der Normzweck“. Unter dieser Überschrift behandelt die bekannte und bewährte „Rechtstheorie“ der Autoren Rüthers, Fischer und Birk die teleologische Auslegung nicht wie üblich in einer Reihe mit den anderen Auslegungsmitt

30 Zur „Auslegung als Kunst bei Savigny“ den Beitrag dieses Titels von S. Meder, in: G. Gabriel/R. Gröschner (Hrsg.), Subsumtion, Tübingen 2012, S. 149 ff.

31 K. Engisch, Logische Studien zur Gesetzesanwendung, 3. Aufl. Heidelberg 1963, S. 15 hat dieses hermeneutische Grundphänomen mit der vielzitierten Metapher vom „Hin- und Herwandern des Blickes zwischen Obersatz und Lebenssachverhalt“ umschrieben. Weil der „Blick“ je für sich zu erblickende Sachverhalte einerseits und isoliert zu betrachtende Rechtssätze andererseits suggeriert (die man immer nur nacheinander und getrennt voneinander fokussieren kann), handelt es sich genaugenommen um ein schiefes Bild: Einen in der Vergangenheit liegenden Sachverhalt kann man auch dann nicht „erblicken“, wenn man am Ort des damaligen Geschehens einen Augenschein einnimmt. Solange man das Geschehene nicht zur Sprache bringt und kontrovers „bespricht“, bleibt es im betreffenden Rechtsstreit ohne Relevanz. Die gängige Rede von einer „hermeneutischen Spirale“ ist gegen derartige Kritik gefeit: Gröschner, Subsumtion (Fn. 1), S. 63 ff. mit Erläuterung der verschiedenen Konzeptionen einer solchen Spirale des Sinnverständnisses: „Analogie“ (A. Kaufmann, Analogie und Natur der Sache, 2. Aufl. Heidelberg 1982), „Fallnorm“ (W. Fikentscher, Methoden des Rechts, Bd. 4 Tübingen 1977), „Fallreihe“ (J. Schapp, Hauptprobleme der juristischen Methodenlehre, Tübingen 1983), „Entscheidungsnorm“ (F. Müller, Juristische Methodik, Bd. 1, 11. Aufl. 2013) und „Abduktion“ (J. Lege, Pragmatismus und Jurisprudenz, Tübingen 1999).

32 W. Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, in: Gesammelte Schriften, Bd. 7, 6. Aufl. Stuttgart u.a. 1973, S. 228 ff.

33 Dilthey, Geisteswissenschaften (Fn. 32), S. 240: Der „Sinn eines Lebensganzen“ ist der „Zusammenhang, wie er sich aus der Bedeutung der Teile ergibt.“

34 Für V. Gerhardt, Der Sinn des Sinns, 2. Aufl. München 2015 ist diese Einsicht Bedingung jeder ernsthaften Befassung mit dem „Sinn des Sinns“ – einschließlich der philosophischen Begründung des Glaubens an einen nicht-gegenständlichen Gott.

teln. Vielmehr seien grammatische, historische und systematische Auslegung die Mittel, um vorrangig den Zweck einer Norm im Gesamtzusammenhang eines Gesetzes festzustellen; erst bei der Auslegung einzelner gesetzlicher Tatbestandsmerkmale werde der anfänglich festgestellte Normzweck zu einem der vier klassischen Auslegungsmittel.³⁵ Den Autoren, namentlich meinem Jenaer Kollegen Christian Fischer, der diese Differenzierung von Bernd Rüthers verfeinert hat, ist darin zuzustimmen, daß mit ihr manche „Meinungsverschiedenheiten und Mißverständnisse“ über die Bedeutung der teleologischen Auslegung vermieden werden können.³⁶

Zustimmung verdient auch die Würdigung der Interessenjurisprudenz als „Lebenswissenschaft“ im Sinne Philipp Hecks.³⁷ Obwohl er Rudolf von Jhering ausdrücklich den „Begründer der teleologischen Richtung und damit der Interessenjurisprudenz“ nennt, schreibt Heck im Rückblick auf seine „Lebensarbeit“ an einer Rechtslehre des Konflikts konkurrierender Interessen: Der gesetzgeberische Zweck im Sinne Jherings erfasse nur „das siegende Interesse“; in der von ihm vertretenen „Konfliktstheorie“ habe eine juristische Entscheidung aber immer „die Gesamtheit der vom Gesetze für schutzwürdig erachteten Interessen zu wahren“.³⁸ Aus Sicht einer dialogischen Philosophie der Jurisprudenz, um die ich mich seit bald vierzig Jahren bemühe, stellt dies den entscheidenden Perspektivenwechsel dar.

Ein Perspektivenwechsel ist kein Paradigmenwechsel – jedenfalls nicht im originalen Sinne dieses durch inflationären Gebrauch entwerteten Begriffs.³⁹ Hecks Theorie des Interessenkonflikts hat keine Revolution des wissenschaftlichen Weltbildes der Jurisprudenz herbeigeführt. Aber sie hat den Blick wieder auf den Streit als Urphänomen des Rechts gerichtet. Mit einer augenzwinkernden Anleihe bei Heraklit kann man dieses Phänomen auf die Pointe bringen: Der Streit ist der Vater aller juristischen Dinge.⁴⁰ Das Augenzwinkern bedeutet, „polemos“ und „eris“ – Kampf und Streit – wirken in Heraklits Philosophie als kosmisches Prinzip, können im Kosmos der Jurisprudenz aber keinen vergleichbaren Anspruch auf metaphysische Letztbegründung erheben. Mit sokratischer Bescheidenheit⁴¹ formuliert ist der Streit um das

35 B. Rüthers/C. Fischer/A. Birk, Rechtstheorie, 7. Aufl. München 2013, S. 424 ff.

36 Rüthers u.a., Rechtstheorie (Fn. 35), S. 429.

37 Rüthers u.a., Rechtstheorie (Fn. 35), S. 329.

38 P. Heck, Interessenjurisprudenz, Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart 97, Tübingen 1933, S. 12 und 20.

39 T. Kuhn; Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1976, S. 123 ff.: Zu Paradigmenwechseln als Revolutionen des wissenschaftlichen Weltbildes „[...] können wir wohl sagen, daß die Wissenschaftler nach einer Revolution mit einer anderen Welt zu tun haben“.

40 H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 1, 4. Aufl. Berlin 1922, S. 88 und 94: „polemos“ (Krieg) und „eris“ (Streit) als Vater aller Dinge.

41 Dazu fürs erste nur die Quintessenz aus der klassischen Sokrates-Monographie von H. Kuhn, München 1959: Sokrates begnügte sich mit der Frage nach dem Gelingen menschlicher Existenz in der Spanne eines kurzen Lebens, während Platons – insoweit unbescheidene – Antworten auf das Ganze des Seins in einer an ewiger Wahrheit orientierten ontologischen Erkenntnis abzielten.

Recht nicht mehr – aber auch nicht weniger – als ein im Alltag von Volljuristen erfahrbare Phänomen, das der „Sache“ der Jurisprudenz ihren Namen gegeben hat.

Zur Erläuterung dieser „Sache“ möchte ich ein drittes Mal die Etymologie bemühen, die schon beim „Zweck“ und dann auch beim „Sinn“ einen ersten Zugang zum phänomenologischen Gehalt der Begriffe ermöglicht hat. Folgt man der Sprachphänomenologie eines Hans Lipps – dessen „Ohr für die Sprache“ von Kennern gerühmt,⁴² in der Rechtsphilosophie aber kaum zur Kenntnis genommen wird –, kann die Wortherkunft als solche nichts beweisen, sehr wohl aber den Weg zur Philosophie des angesprochenen Phänomens weisen. Die Herkunft des Wortes „Sache“ verweist nun nicht etwa auf einen körperlichen Gegenstand, sondern im gotisch-altsächsischen Verbum „sakan“ (mit k) oder deutlicher noch im angelsächsischen „sacan“ (mit c), streiten, auf den Streit zwischen „Widersachern“ vor Gericht.⁴³ Und noch heute werden Prozesse ja „in Sachen“ X gegen Y geführt und erfolgen gerichtliche Auseinandersetzungen in einer bestimmten „Rechtssache“, etwa einer Verwaltungsrechtssache, einer Strafsache oder einer Zivilsache.

Nach Maßgabe der Zivilprozeßordnung und ihrer entsprechenden Anwendung auf mündliche Verhandlungen in anderen Gerichtsverfahren ist mit den Beteiligten dieser Verhandlungen der „Sach- und Streitstand“ zu erörtern.⁴⁴ Ersteres bezeichnet den unstreitigen Sachverhalt und letzteres die streitigen Fragen sowohl der Sachverhaltsfeststellung als auch der rechtlichen Würdigung. Das legt es nahe, die „Sache“ der Jurisprudenz von der Erörterung des „Sach- und Streitstandes“ her zu verstehen. Für ein solches Verständnis steht in keinem Falle von vornherein fest, was in einem anhängigen Rechtsstreit unstreitig ist und was umstritten bleibt. Die gängige Redeweise, das stelle sich erst bei der Verhandlung heraus, trifft deshalb die dialogische Struktur des Geschehens sehr genau.⁴⁵ Wer den Sinn des Rechts in griechisch-römischer Tradition in der gerechten Einzelfallentscheidung sieht, kann weder den Zweck eines Gesetzes im ganzen noch die Bedeutung einzelner Tatbestandsmerkmale so fixieren wie der sprachphänomenologisch bestimmte Begriff des Zwecks es verlangt. Wer „Zweck“ sagt, dessen Fixierung aber ablehnt, setzt sich in diesem Sprachspiel selbst matt.

Die Dialogik des Rechts und mit ihr der rhetorische Charakter der Jurisprudenz kommen in den streitigen Verhandlungen des Verfahrensrechts deutlich vernehmbar zum Ausdruck. Ihr Ursprung liegt aber im Regelungsansatz des materiellen Rechts,

42 H. Lipps, Werke in fünf Bänden, Frankfurt a.M. 1976 f. In seinem in Band 1 enthaltenen Vorwort röhmt Hans-Georg Gadamer Lipps’ „Ohr für die Sprache“ und fügt mit lutherischer Deftigkeit hinzu: „Man lernt bei ihm der Sprache aufs Maul schauen“ (S. XI).

43 F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 21. Aufl. Berlin u.a. 1975, S. 618.

44 § 278 Abs. 2 S. 2 ZPO.

45 Gemäß § 309 ZPO kann das Urteil daher auch „nur von denjenigen Richtern gefällt werden, welche der dem Urteil zugrunde liegenden Verhandlung beigewohnt haben“.

nämlich in der Regelung von Rechten und Pflichten in Rechtsverhältnissen. „Kraft des Schuldverhältnisses“, so heißt es in § 241 BGB, „ist der Gläubiger berechtigt, von dem Schuldner eine Leistung zu fordern“. Ein solches, auch substantivisch als Kraft wirkendes Potential, Ansprüche und Verpflichtungen entstehen zu lassen, haben nicht nur Schuldverhältnisse, sondern alle Rechtsverhältnisse, auch diejenigen des Öffentlichen Rechts sowie des Europa- und Völkerrechts.⁴⁶ Der Basisbegriff der Jurisprudenz ist daher nicht „Recht“, sondern „Rechtsverhältnis“. Von diesem Hauptgedanken meiner Habilitationsschrift möchte ich mich hier und heute *nicht* verabschieden.⁴⁷

Was den Sinn des Rechts betrifft, berufe ich mich für die Einzelfallgerechtigkeit auf Celsus' „Kunst des Guten und Gerechten“ („ars boni et aequi“) sowie Ulpian's „Willen, einem jeden sein Recht zuzuteilen“ („voluntas, ius suum cuique tribuendi“).⁴⁸ Beide Zitate müssen aus Zeitgründen für sich sprechen. In der Ulpianschen Formel gilt dies auch für „constans et perpetua voluntas“ als Hendiadyoin.⁴⁹ Bezogen auf die „ars“ der Celsusformel möchte ich nur die Kunst der römischen Respondierjuristen hervorheben, Urteile in Rechtssachen im Dialog zu finden.⁵⁰ „Audiatr et altera pars“ ist das dazugehörige dialogische Grundprinzip, das noch älter ist als die römische Jurisprudenz.⁵¹ Die Römer fügten für die Kunst der Urteilsfindung hinzu: „Argumenta non sunt numeranda, sed ponderanda“.⁵² Das Gerundivum – die Argumente sind „zu wägende“ – wirkt dabei wie ein elegant formulierter methodologischer Imperativ. Während das „Wägen“ im Gegenwartsdeutsch durch das „Wiegen“ verdrängt wird, kennt die deutsche Rechtssprache bisher und hoffentlich auch in Zukunft nur das „Abwägen“, nicht aber das „Abwiegen“.

46 Gröschner, Dialogik (Fn. 4), S. 287: „Kein Recht ohne Rechtsverhältnis. Kein Rechtsverhältnis ohne Dialogik.“

47 Gröschner, Überwachungsrechtsverhältnis (Fn. 15). In der Einleitung ist die Rede von einer „Umwandlung des Zweck-Mittel-Modells der Eingriffsdogmatik in ein Rechte-Pflichten-Modell der Rechtsverhältnisdogmatik“ (S. 2).

48 Celsus: Digesten 1, 1, 1 pr. *Ulpian*: Digesten 1, 1, 10 pr. In den Institutionen 1, 1, pr. endet die Ulpiansche Formel mit dem Adjektiv „tribuens“. Die Eigenschaft eines „zuteilenden“ *Willens* wirkt aber nicht nur etwas verunglückt, sondern lässt auch die Bedeutung der Gerundivkonstruktion „tribuendi“ als Appell vermissen, den Willen zur gerechten Entscheidung auf das im Einzelfall „zuzuteilende“ *Recht* zu beziehen.

49 Gröschner, Subsumtion (Fn. 1), S. 27: Verbindung eines „konstanten“ – gleichbleibenden – Willens mit einem „perpetuierten“ – ausdauernden – Willen zu einem unbeugsamen Bestreben, das Charakter (griechisch „ethos“) beweist und in seiner Konstanz und Permanenz auf Charakterbildung beruht.

50 Wissenschaftsgeschichtlich gesehen waren Roms Respondierjuristen die ersten Dogmatiker des Zivilrechts: Die „responsa prudentium“ galten als Rechtsquelle, obwohl ihnen kein höherer Rang zugeschrieben wurde als derjenige von Sätzen und Meinungen („sententiae et opiniones“) angesehener Rechtsgelehrter: *Gaius*, Institutionen 1, 7. Aristoteles hat solche meinungsmäßigen Sätze „endoxa“ genannt und als Prämisse von Enthymemen (oben, Fn. 1) in der Rhetorik behandelt. Die Ausgangssituation dieses Vortrags – „Die Jurisprudenz ist eine rhetorische Disziplin“ – folgt also gleichermaßen aristotelischer wie römischemrechtlicher Tradition.

51 D. Liebs, Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter, 6. Aufl. Darmstadt 1997, S. 37.

52 Liebs, Rechtsregeln (Fn. 51), S. 36.

Kaufmanns- oder Haushaltswaagen, die das Gewicht eines Lebensmittels nach seiner Masse bestimmen, helfen beim Abwiegen, wären für einen Vergleich mit dem Verfahren juristischen Abwägens aber völlig ungeeignet. Die Allegorie der Justitia führt deshalb seit der Rezeption des römischen Rechts in Europa das treffende Bild einer Waage mit zwei Waagschalen vor Augen.⁵³ Methodologisch prägnant wird das Bild aber erst, wenn man die Pendelbewegung richtig deutet, die durch ein Argument in der Waagschale des Gegners ausgelöst wird.⁵⁴ Denn juristisch wird dabei nicht das Eigengewicht des für sich gewogenen gegnerischen Arguments festgestellt, sondern seine Gewichtigkeit in der streitgegenständlichen Auseinandersetzung.⁵⁵ Durch das Pendelspiel der Waage erhält das Sprachspiel der Streitbeteiligten seinen juristischen Ernst. In der Terminologie Friedrich Müllers wird es zum „semantischen Kampf“.⁵⁶ Heraklit bleibt demnach in der Juristischen Methodenlehre durchaus aktuell.⁵⁷

Mein Gewährsmann für den dialogischen Charakter des Rechts ist aber kein geringerer als der Stammvater der griechischen Philosophie: der im Jahre 399 vor Christus in einem aufsehenerregenden Strafverfahren zum Tode durch den Schierlingsbecher verurteilte Sokrates.⁵⁸ Radikal reduziert auf die Wurzel seines Philosophierens möchte ich mich nur auf das weltberühmte Wissen um das Nichtwissen einlassen.⁵⁹ Bedauerlicherweise ist dieses Grundprinzip der sokratischen Dialogik durch schlagwortartigen Gebrauch ziemlich stumpf und in dem verbreiteten Fehlzitat „Ich weiß, daß ich nichts weiß“ gänzlich unbrauchbar geworden. Denn die einschlägige Passage in Platons Apologie ist nicht als Paradoxie formuliert. Vielmehr lautet sie in Schlei-

⁵³ O. Kissel, Die Justitia: Reflexionen über ein Symbol und seine Darstellung in der bildenden Kunst, 2. Aufl. München 1997. Zur Waage und ihrer plastischen Wirkung als Balkenwaage mit gleicharmigen Balken S. 92 ff.

⁵⁴ Kissel, Justitia (Fn. 53), S. 100: „Symbol des Abwägens aller Umstände anhand des vorgegebenen Rechts und seiner Prinzipien unter Berücksichtigung der Besonderheiten des Einzelfalles“.

⁵⁵ U. Neumann, Theorie der juristischen Argumentation, in: A. Kaufmann u. a. (Hrsg.), Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, 8. Aufl. Heidelberg u.a. 2011 betont mit besten Gründen, die Darstellung der Subsumtion „in Form eines logischen Schlusses“ werde „der Komplexität der juristischen Argumentation nicht annähernd gerecht“; es handele sich um „ein von heterogenen Argumenten und Gegenargumenten durchwirktes Argumentationsgefüge, in dem Abwägungen eine erhebliche und logischen Deduktionen eine marginale Rolle zukommt“ (S. 344).

⁵⁶ F. Müller, Recht – Sprache – Gewalt, 2. Aufl. Berlin 2008, S. 65; vertiefend R. Christensen, Die Paradoxie richterlicher Gesetzesbindung, in: K. Lerch (Hrsg.), Die Sprache des Rechts, Bd. 2, Berlin/New York 2005, S. 77 ff.

⁵⁷ Oben, Fn. 40.

⁵⁸ Zu Biographie und Philosophie komprimiert das Stichwort Sokrates in J. Mittelstraß (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 3, Stuttgart 2004, S. 836 f. Zum „Typ Sokrates“ das Buch dieses Titels von G. Böhme, Frankfurt a. M. 2002.

⁵⁹ Ausführliche Sokrates-Interpretation mit zahlreichen Nachweisen bei Gröschner, Jurisprudenz (Fn. 28), S. 134 ff. Übereinstimmend dialogische Deutung aus jüngerer Zeit: G. Figal, Sokrates, 3. Aufl. München 2006.

ermachers wörtlicher Übersetzung, „daß ich, was ich nicht weiß, auch nicht glaube zu wissen“ (21 d).⁶⁰

Das sokratische Nichtwissen bezieht sich auf Phänomene wie Tod (in der Apologie), Gerechtigkeit (im ersten Buch der Politeia),⁶¹ Tapferkeit (im Dialog Laches),⁶² Besonnenheit, Freundschaft, Frömmigkeit und in den frühplatonischen Dialogen insgesamt auf die Frage eines tugendhaften Lebens.⁶³ In diesen mit Recht sokratisch genannten Dialogen kann kein Gesprächspartner gesichertes Wissen über den jeweiligen Gesprächsgegenstand beanspruchen, genauer: kein wahrheitsfähiges Wissen, aus dem monologisch wahrheitserhaltende Schlüsse gezogen werden können.⁶⁴ Der Verzicht auf einen derart anmaßenden Wahrheitsanspruch in den wesentlichen Fragen des eigenen und des gemeinsamen Lebens in Gesellschaft und Staat ist die philosophische Voraussetzung aller sokratischen Dialogik.⁶⁵

Übertragen auf die Gegenstände gegenwärtiger Gerichtsverhandlungen verlangt das sokratische Prinzip eine scharfe Zäsur zwischen dem Wissen um dogmatische Richtigkeit und dem Nichtwissen um lebensweltliche Gerechtigkeit. Was die streitigen Rechtsfragen angeht, ändert die juristentypische Uneinigkeit über das richtige Ergebnis und dessen beste Begründung nichts am Grundsatz „iura novit curia“.⁶⁶ Kennt also das Gericht das Recht und wissen Richter um das Gewicht dogmatischer Argumente, artikulieren Laien mit der Berufung auf ihr „gutes Recht“ gewöhnlich den eigenen Anspruch sach- und streitgerechter Behandlung ihres Falles. Diesem Laienanspruch gegenüber gilt das Prinzip des Nichtwissens, weil Gerechtigkeit in griechisch-römischer Tradition ein Phänomen ist, das auf den Anderen – aristotelisch

60 Deutlich gegen angemaßtes Wissen auch *Platon*, Apologie, 29 a: „Denn es ist ein Dünkel [zu behaupten], etwas zu wissen, was man nicht weiß.“

61 *Platon*, Politeia, Erstes Buch. Eine lesenswerte Nacherzählung aller zehn Bücher bei *J. Lege*, „Politeia“. Ein Abenteuer mit Platon, Tübingen 2013.

62 Eingehende Interpretation des Dialogs bei *B. Fröhlich*, Die sokratische Frage. Platons „Laches“, Berlin u. a. 2007.

63 *Kuhn*, Sokrates (Fn. 41), S. 213: „Das sokratische Philosophieren stellt mich vor die Wahl des rechten Lebens. Daß ich überhaupt zu wählen habe und daß das von mir gewählte Leben meines ist [...] – dies liegt in den Voraussetzungen der Gesprächssituation, die mir Sokrates zumutet und die ich annehmen oder ablehnen kann.“

64 Um es zu bekräftigen: Das sokratische Nichtwissen besteht nicht etwa darin, „nichts“ zu wissen und es bezieht sich auch nicht auf alle möglichen Gegenstände eines Dialogs, sondern nur auf philosophische Phänomene von der Art der Gerechtigkeit, der Tapferkeit oder der Freundschaft. Nur von solchen Phänomenen sagt Sokrates im Dialog Charmides, 165 c: „Ich suche erst mit dir, was wir uns aufgegeben haben, weil ich es eben selbst nicht weiß.“

65 Das ist die Pointe meiner oben (Fn. 4 und 59) genannten Publikationen zur dialogischen Philosophie des frühplatonischen Sokrates.

66 *Liebs*, Rechtsregeln (Fn. 51), S. 115.

„pros heteron“⁶⁷ – bezogen ist und nur von seinem Gerechtigkeitsanspruch her verstanden und verhandelt werden kann.

Eine Verhandlung im Geiste dieser Tradition bestätigt das bisher mit der „Sache“ der Jurisprudenz begründete Prinzip: Verhandlungsleitende Richter dürfen den Zweck der entscheidungserheblichen Norm nicht so fixieren, daß er dem Streit der Beteiligten entzogen wird. Das ergibt sich auch aus der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zum rechtlichen Gehör. Es ist nämlich nicht nur zur Herbeiführung „gesetzmäßiger und unter diesem Blickpunkt richtiger“ Entscheidungen zu gewähren, sondern „darüber hinaus“ expressis verbis „auch im Rahmen dieser Richtigkeit gerechter Entscheidungen“.⁶⁸ Im treffenden Bild des „Rahmens“ gesetzmäßiger Richtigkeit lässt sich der Begriff der Gerechtigkeit aus dem Himmel philosophischer Ideen in die Wirklichkeit des forensischen Alltags zurückholen.⁶⁹

Der philosophische Ort, an dem diese wirkliche Gerechtigkeit als Einzelfallgerechtigkeit stattfindet, liegt mit dem Hauptwort der sokratischen Dialogik Martin Bubers im „Zwischen“ der Beteiligten.⁷⁰ Stellt der Zweck das Schlüsselwort einer teleologischen Theorie des Gesetzes dar, ist das substantivierte Verhältniswort „Zwischen“ der Schlüssel zu einer dialogischen Rechtsphilosophie.⁷¹ Nicht an Zweck-Mittel-Verhältnissen orientiert, richtet sie sich an Rechtsverhältnissen aus.⁷² Streitigkeiten in gesetzlich geregelten Rechtsverhältnissen sind aber nur dann dogmatisch richtig und lebensweltlich gerecht zu entscheiden, wenn alle rechtlich relevanten Argumente gehört und gegeneinander abgewogen werden.⁷³ Erst im Gegeneinander eines se-

67 Aristoteles, Nikomachische Ethik V 3 1129 b: Vollkommen sei die Tugend der Gerechtigkeit, weil derjenige, der sie besitzt, sie auch in ihrer Bezogenheit auf den Anderen („pros heteron“) verwirklichen könne. Dazu den Dialog über die aristotelische Gerechtigkeitsphilosophie bei R. Gröschner u. „Rechts- und Staatsphilosophie“, Berlin u.a. 2000, S. 43 ff.

68 BVerfGE 42, 64 (73).

69 Cicero, Gespräche in Tusculum, Buch 5, sagt von Sokrates, er habe als erster die Philosophie vom Himmel heruntergerufen („devocavit e caelo“) und sie in seiner eigenen „ratio disputandi“ auf das Leben bezogen (S. 324). Das griechische „dia“ in „dialogos“ und das äquivalente lateinische „dis“ in „disputatio“ verweisen auf das „Zwischenreich des Dialogs“, in dem zwischen Dialogpartnern geschieht, was keiner für sich zustande brächte: B. Waldenfels, Das Zwischenreich des Dialogs, Den Haag 1971. Dieses dialogische Grundphänomen eines „Zwischen“ (Fn. 70) zeigt sich im philosophischen Streit ebenso wie im juristischen.

70 M. Buber, Werke, Bd. 1, München u. a. 1962, S. 405: „Das Zwischen ist nicht eine Hilfskonstruktion, sondern wirklicher Ort und Träger zwischenmenschlichen Geschehens“, vor allem, wenn „zwei Menschen ein Gespräch miteinander führen [...], dessen Sinn weder in einem der beiden Partner noch in beiden zusammen sich findet, sondern nur in [...] ihrem leibhaften Zusammenspiel, diesem ihrem Zwischen“ (S. 272). Ganz im Geiste aller Sokratiker übt Buber deshalb deutliche Kritik an einer „entsokratisierten“ oder „monologisierenden Hybris“ des Glaubens an einen nicht-dialogischen Sinn, den jeder für sich selbst, allein oder solipsistisch festlegen könnte (S. 445).

71 Zur Bedeutung dieses Schlüsselwortes für die Dialogik der Jurisprudenz in monographischer Ausführlichkeit Gröschner, Jurisprudenz (Fn. 28), S. 38 ff.; im Wörterbuchformat R. Gröschner, Dialogisches Prinzip, in: R. Gröschner u.a. (Hrsg.), Wörterbuch der Würde, München 2013, S. 62 ff.

72 Kritische Auseinandersetzung mit dem „Wesen der Rechtsverhältnisse“ im Sinne Savignys bei Gröschner, Dialogik (Fn. 4), S. 178 ff.

73 Zur Bekräftigung die oben in Fn. 53 und 54 gegebenen Hinweise.

mantischen Kampfes, in dem der Zweck als Argument gebraucht wird, kann ihm mehr Gewicht beigemessen werden als anderen guten Gründen. Wenn die Beteiligten eines Rechtsstreits es darauf anlegen, unabhängig voneinander eine „angezweckte“ Zielscheibe zu treffen, entsteht kein dialogisches „Zwischen“.⁷⁴ Für einen Dialogiker ist das teleologische Modell daher keine Alternative zum Gerechtigkeitsmodell der Justitia.

II. Staatsphilosophische Grundunterscheidungen

Die folgenden Überlegungen unterscheiden den Zweck des Staates vom Sinn eines Freistaates und differenzieren dabei zwischen einer etatistischen und einer republikanischen Staatsphilosophie. War die Dialogik die Antwort auf die Gerechtigkeitsfrage, ist die Republik die Antwort auf die Freiheitsfrage. Was den Begriff des Staates betrifft, spricht das Bundesverfassungsgericht in Übereinstimmung mit der herrschenden Lehre von „verfasster Friedens- und Ordnungsmacht“ zwecks Gewährleistung der „Sicherheit der Bevölkerung vor Gefahren für Leib, Leben und Freiheit“.⁷⁵ Der Klassiker aus der neuzeitlichen Ideengeschichte des staatlichen Sicherheitszwecks ist das Hauptwerk des Thomas Hobbes und mit ihm das Titelkupfer des Leviathan aus dem Jahre 1651.⁷⁶ Aus Zeitgründen verzichte ich auf ikonographische Interpretationen und begnüge mich mit der Begründung, warum der berühmte Kupferstich uns *nicht* mit dem Musterbild eines absolutistischen Staates konfrontiert.⁷⁷

Diese Begründung hängt wesentlich davon ab, wie genau wir den staatskonstituierenden Vertrag rekonstruieren, der den fingierten Naturzustand beendet – einen Zustand, der es in der Rede vom „Krieg aller gegen alle“ zum geflügelten Wort gebracht hat.⁷⁸ In der preiswerten, einfach zugänglichen Reclam-Übersetzung heißt es in der Einleitung, „das allgemeine Geschäft“ des vertraglich geschaffenen Staatskunstwerks sei „das Glück des Volkes“.⁷⁹ In der lateinischen Ausgabe steht an dieser Stelle „Salus populi, pro Negotio“,⁸⁰ in der maßgeblichen englischen Erstausgabe „salus populi

⁷⁴ Kuhn, Sokrates (Fn. 41) verweist auf Platons Vorliebe, „das sokratische Gespräch mit einer Gerichtsszene zu vergleichen“ (S. 57). Die Richterrolle des „nichtwissenden“ Sokrates war zwar nicht auf Entscheidung angelegt, wohl aber auf Herstellung eines argumentativen „Zwischen“ im Dialog der Beteiligten – ohne das auch ein Rechtsstreit nicht entschieden werden kann.

⁷⁵ BVerfGE 120, 274 (319).

⁷⁶ Eingehende Erläuterung der ikonographischen Feinheiten des Titelkupfers bei H. Bredekamp, Ikonographie des Staates, Leviathan: Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft 2001, S. 18 ff.

⁷⁷ Nicht einmal Habilitationsschriften bieten diesbezüglich Gewähr für einen seriösen Umgang mit dem Original. So heißt es bei P.-T. Stoll, Sicherheit als Aufgabe von Staat und Gesellschaft, Tübingen 2003, S. 5 unter Rückgriff auf Hobbes „zit. nach Isensee, Das Grundrecht auf Sicherheit, 1983, S. 4.“, der Hobbesse Staat sei „die Fluchtburg einzelner vor dem Krieg aller gegen alle mit einem absolutistischen Regime“. Dies nur mit einem Zitat aus zweiter Hand zu belegen, ist schlicht unwissenschaftlich.

⁷⁸ Die Hobbesse Staatsphilosophie wird in einem ins Einzelne gehenden philosophischen Dialog erläutert bei Gröschner et al., Rechts- und Staatsphilosophie (Fn. 67), S. 149 ff.

⁷⁹ Th. Hobbes, Leviathan, Erster und zweiter Teil, übersetzt von Jacob Peter Mayer, Leipzig 1980, S. 5.

⁸⁰ Leviathan, Authore Th. Hobbes, Londini, apud Johannem Tomsoni, 1676, Pars prima, De homine.

(the people's safety) its business“.⁸¹ Wer daraus nur „safety“ übernimmt, „salus populi“ aber verschweigt, macht sich einer Textunterschlagung schuldig, die guter Wissenschaftspraxis widerspricht. Interpretationen, die aus dem angeblichen Anliegen „absoluter Sicherheit“ einen Absolutismusvorwurf konstruieren, stehen daher von vornherein unter Vorurteilsverdacht.

Der vielzitierte „Krieg aller gegen alle“ kommt als „bellum omnium contra omnes“ in der von Hobbes selbst besorgten lateinischen Ausgabe zwar vor, die staatsphilosophisch präzisere Fassung lautet in derselben Ausgabe jedoch „bellum uniuscuiusque contra unumquemque“.⁸² „A war, as is of every man against every man“ ist das entsprechende Original in der englischen Fassung.⁸³ Warum ist es präziser, vom „Krieg eines jeden gegen jeden“ zu sprechen als vom „Krieg aller gegen alle“? Weil das Gedankenexperiment des Naturzustands „alle“ als Kollektiv nicht kennt, sondern nur die jeweils auf sich selbst angewiesenen Einzelnen, die Leib und Leben gegen permanent drohende Übergriffe verteidigen müssen. Eben diese Einzelnen schließen miteinander jenen staatskonstituierenden Vertrag, der die natürliche Freiheit zur individuellen Selbstverteidigung kollektiviert und als Verteidigungsaufgabe auf den mit Schwert und Bischofsstab als Insignien der Macht ausgestatteten, buchstäblich riesengroßen Leviathan transformiert. Prägnanter als mit einem aus einzelnen Menschen bestehenden Schuppenpanzer hätten Ursprung und Wirkung dieser Riesemacht bildlich nicht dargestellt werden können.⁸⁴

Die begrifflich konsequente Entsprechung lautet in der ersten Marginalie des 17. Kapitels „Particular Security“.⁸⁵ Jeder partikulare Einzelne, allein auf sich selbst gestellt, will dem elenden Kriegszustand entkommen. In der geradezu geometrischen Exaktheit, die das Wissenschaftsideal des Thomas Hobbes kennzeichnet, kann dann auch nur jeder Einzelne Partner des Leviathanvertrags sein. Erst das so zustandegekommene Gemeinwesen, das Hobbes bezeichnenderweise „Common-wealth“ (mit Bindestrich) nennt, schützt dann neben der persönlichen Sicherheit als Individualrechtsgut den Frieden als kollektives öffentliches Gut. „Suche Frieden und halte ihn ein“, im Leviathan das „erste und grundlegende Gesetz der Natur“,⁸⁶ ist bis heute das fundamentale Prinzip inneren und äußeren Friedens geblieben. Ein Blick auf den

81 *Th. Hobbes*, Leviathan, ed. Edwin Curley, Indianapolis u. a. 1994, S. 3.

82 *Hobbes*, Leviathan (Fn. 80), Cap. 13.

83 *Hobbes*, Leviathan (Fn. 81), Cap. 13.

84 R. Gröschner, Zur Theorie des Sicherheitszwecks und der Sicherheitsmärkte, in: R. Stober (Hrsg.), Stand und Perspektiven des Sicherheitswirtschaftsrechts, Köln 2013, S. 5 ff. Daraus wurden einige Passagen übernommen.

85 Zur Bedeutung der 800 (!) Marginalien H. Klenner (Hrsg.), Leviathan, Hamburg 1996, S. VII. Auch im „Project Gutenberg EBook of Leviathan“ sind die Marginalien – wie in Klenners deutscher Ausgabe – als Überschriften in den Text integriert. Zitat S. 122.

86 *Th. Hobbes*, Leviathan, Ausgabe Iring Fettscher, 5. Aufl. Frankfurt a.M. 1992, S. 100.

Nahen Osten, die arabische Welt oder den afrikanischen Kontinent zeigt die erschreckende Aktualität dieses Prinzips.

Hobbes ist und bleibt der staatsphilosophische Klassiker des Sicherheitszwecks, weil er nicht den absolutistischen Herrscher legitimiert hat, sondern nach der gesamten Architektur des Leviathan das Gewaltmonopol eines souveränen Staates.⁸⁷ Absolut gesetzt wird nur jene Autorität, die den Bürgerkrieg beendet, die Sicherheit des Einzelnen gewährleistet und den gesamtgesellschaftlichen Frieden sichert.⁸⁸ Für mein staatsphilosophisches Credo liegt die Lösung des Legitimationsproblems allerdings außerhalb eines vertragstheoretischen Rahmens.⁸⁹ Aufgrund der Entwicklung des Staates zum Verfassungsstaat ist es außerdem notwendig, die Staatsphilosophie zur Verfassungstheorie zu erweitern.⁹⁰ „Verfassung“ sollte dabei in der doppelten Bedeutung des Wortes begriffen werden: als rechtliche Rahmenordnung staatlicher und gesellschaftlicher Praxis einerseits und politisches Selbstverständnis eines Volkes andererseits.⁹¹

Auf letzteres verweist das Grundgesetz an prominenter Stelle: Wie schon die ursprüngliche Präambel von 1949 führt auch die gesamtdeutsche Präambel des Jahres 1990 das Verfassungswerk auf keinen Vertrag zurück, sondern auf die verfassunggebende Gewalt des Deutschen Volkes – jene komplexe Willens- und Wirkungsgemeinschaft, die nach der genialen Erfindung des Abbé Sieyès in der historisch gekommenen Stunde über die originäre Kraft des „pouvoir constituant“ verfügt.⁹² Der hierfür vorausgesetzte Wille ist in französischer Tradition die volonté générale (bei Rousseau) beziehungsweise die volonté commune (bei Sieyès);⁹³ der Wille, aus einer

⁸⁷ Auch Bodin, der Philosoph der Souveränität – der Einheit staatlicher Gewalt – hat mit seiner Bestimmung der „puissance souveraine“ als „puissance absolue“ seit je die Fehlvorstellung einer absolutistischen Staatskonzeption ausgelöst: R. Gröschner, Jean Bodin, in: Kindlers Literatur-Lexikon, Bd. 2, 3. Aufl. 2009, S. 696 f.

⁸⁸ Gröschner et al., Rechts- und Staatsphilosophie (Fn. 67), S. 164.

⁸⁹ Zur Kritik des Kontraktualismus Gröschner, Dialogik (Fn. 4), S. 295 ff.

⁹⁰ Ihr Gegenstand ist heute selbstverständlich nicht mehr der überkommene Nationalstaat, sondern der „offene Verfassungsstaat“ (S. Hobe, Der offene Verfassungsstaat zwischen Souveränität und Interdependenz, Berlin 1998) – ein Gegenstand, für den das vorliegende Thema keinen Raum ließ. Für die Anliegen einer „Europäischen Verfassungslehre“ sei verwiesen auf P. Häberle/M. Kotzur, 8. Aufl. Baden-Baden 2015.

⁹¹ Diese Unterscheidung ist Grundlage der Kommentierung der Präambel und der Prinzipien des Art. 44 der Thüringer Verfassung bei R. Gröschner, in: J. Linck u.a. (Hrsg.), Die Verfassung des Freistaats Thüringen, Baden-Baden 2013, S. 143 ff. und S. 530 ff.

⁹² Kompakte Positionsbestimmung der verfassunggebenden Gewalt als „Grenzbegriff des Verfassungsrechts“ bei E.-W. Böckenförde, Die verfassunggebende Gewalt des Volkes – Ein Grenzbegriff des Verfassungsrechts, Frankfurt a. M. 1986; historische und systematische Vertiefung bei H.-P. Schneider, Verfassunggebende Gewalt, in: J. Isensee/P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. XII, 3. Aufl. Heidelberg u.a. 2014, S. 53 ff.

⁹³ Die Urschrift zum „pouvoir constituant“, das Revolutionspamphlet des Abbé Sieyès über den Dritten Stand vom Januar 1789, behandelt die Notwendigkeit einer Repräsentation der „volonté commune“ – im Unterschied zur volonté générale bei Rousseau – in überzeugender Weise: O. W. Lembcke/F. Weber (Hrsg.), Was ist der Dritte Stand?, Berlin 2010, S. 111 ff.

unverbundenen Menge von Menschen zur politischen Einheit eines Volkes zu finden, das in Frieden und Freiheit zusammenleben möchte.

Die Geschichte, die dazu in Deutschland im vollen Bewußtsein eines revolutionären Ereignisses und von den Beteiligten in der damaligen DDR mit berechtigtem Stolz erzählt werden kann, ist die der Montagsdemonstranten und ihrer Revolutionsparole „Wir sind das Volk“.⁹⁴ Weil den ideologisch verbündeten und für die gesellschaftliche Wirklichkeit blinden Spitzenfunktionären der SED die Entwicklung aber immer noch beherrschbar erschien, versprach Egon Krenz als Nachfolger Honeckers am 18. Oktober 1989 eine „Wende“ der Partei, mit der er das alte System zu retten versuchte – und zwar zeitlich wie sachlich *vor* einer Revolution. In Unkenntnis dieses Umstandes das Wort „Wende“ für ebendiese Revolution zu gebrauchen, ist unbedarf. Es trotz Kenntnis seines Urhebers zu verwenden, ist ein Affront gegenüber allen, die das Ende des alten Systems erzwungen haben und nicht zu den „Fans von Egon Krenz“ gehören (um Rainer Eppelmann zu zitieren).⁹⁵

Im Ergebnis ist der seit 3. Oktober 1990 bestehende Verfassungsstaat des Grundgesetzes als Staat Friedensordnung und als Republik Freiheitsordnung. In einer elaborierten Philosophie dieser Ordnung – die hier nur in ihren Konturen skizziert werden kann – wäre zunächst der Frieden als Fundament des Staates zu begründen, nämlich als existenziale Bedingung der Möglichkeit des Menschseins.⁹⁶ Die Freiheit hätte in dieser philosophischen Staats- und Verfassungstheorie dann den Status einer „idé directrice“ im Sinne des französischen Institutionentheoretikers Maurice Hauriou.⁹⁷ Weder metaphysisch aus platonischer noch transzental aus kantischer Philosophie entwickelt, vermeidet *diese* Idee alle Spaltungen der Welt, des Rechts und des Staates in der Logik einer vermeintlich zwingenden Dichotomie von Sein und Sollen, Faktizität und Normativität, Wirklichkeit und Wert.⁹⁸

Ein wirklicher Wert ist Freiheit, wenn man sie nicht nur als begrifflich ausgearbeitete Vorstellung in den Köpfen systematischer Denker versteht, sondern als Idee, die – ganzheitlich gegen dichotomische Spaltungen gerichtet – dem Menschen als Einheit eines Verstandes-, Vernunft- und Sinnenwesens Entwurfsvermögen und Selbstorientie-

94 Dazu R. Gröschner/W. Reinhard (Hrsg.), *Tage der Revolution – Feste der Nation*, Tübingen 2010 und aus diesem interdisziplinären Sammelband die Beiträge von H. Falcke, S. 191 ff., E. Neubert, S. 203 ff., M. Kilian, S. 221 ff. und R. Gröschner, S. 261 ff.

95 R. Eppelmann/R. Grünbaum, *Sind wir die Fans von Egon Krenz?*, *Deutschland-Archiv* 2004, S. 864 ff.

96 M. Henkel, *Frieden und Politik*, Berlin 1999, S. 55 f., 136 ff.

97 M. Hauriou, *Die Theorie der Institution*, hrsg. von R. Schnur, Berlin 1965, S. 36 ff; staatsphilosophische und verfassungsrechtliche Würdigung bei R. Gröschner, *Der Freistaat des Grundgesetzes*, in: R. Gröschner/O. W. Lembcke (Hrsg.), *Freistaatlichkeit*, Tübingen 2011, S. 307 f.

98 Klassiker der Dichotomie von Sein und Sollen: *D. Hume*, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Kommentar von L. Wiesing, Frankfurt a.M. 2007, S. 45 („Matters of Fact“ versus „Relations of Ideas“) und *I. Kant*, *Kritik der reinen Vernunft* 1787, B 575 f. (Natur- und Vernunftnotwendigkeit).

tierungskompetenz zu verleihen vermag.⁹⁹ Dann ist sie nicht nur gedachte, sondern auch gelebte und geliebte Freiheit.¹⁰⁰ Ohne Freiheitsliebe könnte man Unfreiheit nicht so hassen, daß daraus eine Freiheitsrevolution resultiert, die vom Joch eines freiheitsverachtenden Regimes befreit und die Verfassung einer freiheitlichen Ordnung begründet. Zu diesem, an Hannah Arendt angelehnten Begriff der Freiheitsrevolution kann auf eigene revolutionsgeschichtliche und revolutionstheoretische Forschungen verwiesen werden.¹⁰¹

Wenn ich mich auch in der Freiheitsfrage als solcher auf andernorts gegebene Antworten konzentrieren darf, sind zwei Traditionstränge zu unterscheiden: zum einen die alteuropäische Tradition politischer, öffentlicher oder institutioneller Freiheit, die in Übereinstimmung mit dem Staatsnamen *Bundesrepublik Deutschland* als republikanische Freiheit bezeichnet werden kann; zum anderen die neuzeitliche Tradition persönlicher, privater oder individueller Freiheit als die in Artikel 1 des Grundgesetzes auf Würde gegründete und grundrechtlich garantierte Freiheit der rechtsstaatlichen Tradition.¹⁰² Auf einen mit Oliver Lembcke entwickelten Merksatz für die akademische Lehre zugespielt, schützt die Republik die Freiheit aller und der Rechtsstaat die Freiheit aller Einzelnen.¹⁰³

Trotz der verfassungsgeschichtlich wohlgegründeten, als Reaktion des Parlamentarischen Rates auf die Gewaltherrschaft des Naziregimes nur allzu verständlichen Vorrangstellung von Menschenwürde und Grundrechten kann von einem Nachrang der republikanischen Freiheitstradition nicht die Rede sein. Beide Traditionen und beide Freiheitsbegriffe stehen vielmehr in einem staatsphilosophischen Verweisungszusammenhang: Es ist nicht irgendein Staat, der zu Achtung und Schutz der Menschenwürde verpflichtet und an die Grundrechte als unmittelbar geltendes Recht gebunden ist, sondern der Staat der grundgesetzlichen Republik oder mit dem deut-

99 „Selbstorientierungskompetenz“ ist der etwas sperrige, aber freiheitsphilosophisch wohlgegründete Begriff für die in aristotelischer Tradition der „*phronesis*“ stehende Konzeption der „Klugheit“ bei A. Luckner, Klugheit, Berlin u.a. 2005. Zum „*Entwurfsvermögen*“ als Fähigkeit des Menschen, sein Leben planen und eigener Planung gemäß gestalten zu können im Anschluß an Pico della Mirandola Gröschner, Menschenwürde (Fn. 3), S. 32 sowie im Wörterbuch der Würde (Fn. 71), S. 330 f.

100 Unter der Überschrift „Geliebte, gedachte und gelebte Freiheit“ erläutert R. Gröschner, Warum Freiheit zwecklos ist, in: R. Rodenstock (Hrsg.), Freiheit ist zwecklos, München 2015 die Freiheitsphilosophien Rousseaus (S. 26 f.), Kants (S. 28) und Hegels (S. 28 f.) und charakterisiert sie als Herzens-, Verstandes- und Vernunftrepublikanismus.

101 R. Gröschner, Evolution der Revolution oder : Das Ende der DDR als Fortschritt im Begriff einer Freiheitsrevolution, Juristenzeitung 2009, S. 1025 ff. und R. Gröschner, Der 9. November als Feiertag einer Freiheitsrevolution, in: R. Gröschner/W. Reinhard (Hrsg.), Tage der Revolution – Feste der Nation, Tübingen 2010, S. 261 ff.

102 R. Gröschner, Des Menschen Würde – humanistische Tradition eines Verfassungsprinzips, in: R. Gröschner u.a. (Hrsg.), Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance, Tübingen 2008, S. 215 ff.

103 R. Gröschner/O. W. Lembcke, Ethik und Recht. Grundlegung einer republikanischen Verfassungsstaatslehre, in: N. Knoepffler u.a. (Hrsg.), Einführung in die Angewandte Ethik, Freiburg u.a. 2005, S. 60.

schen Wort für Republik: der „Freistaat“ des Grundgesetzes. Entgegen der landläufigen Vorstellung, Freistaaten seien nur die drei Länder, die sich in Verfassungsurkunde und Staatspraxis selbst so nennen – also Bayern, Sachsen und Thüringen – gibt es in Deutschland siebzehn Freistaaten: den Bund und sechzehn Länder.

Was Freistaat oder synonym Republik bedeutet, durfte ich im Handbuch des Staatsrechts auf sechzig Druckseiten erläutern.¹⁰⁴ Wenn ich es mit der für das Evangelische Staatslexikon konzipierten Kurzformel sagen darf: eine politische Ordnung, die durch Freiheit legitimiert, am Gemeinwohl orientiert und in Ämtern organisiert ist.¹⁰⁵ In einer solchen Ordnung hat selbstverständlich auch der Staatszweck Sicherheit samt seiner Friedensfunktion Anteil an der Legitimation durch Freiheit. Und wenn man Freiheit in den beiden genannten Traditionen rechtsstaatlicher Freiheitlichkeit und republikanischer Freistaatlichkeit denkt, kann es Sicherheit nur unter gleichzeitiger Berücksichtigung beider Traditionen geben.¹⁰⁶ Denn nur freiheitsverträgliche Sicherheit stiftet dauerhaften Frieden. „Im Zweifel für die Freiheit“ ist deshalb als Formel genauso ungeeignet wie „Im Zweifel für die Sicherheit“. Derart grobe Vermutungsregeln helfen beim schonenden Ausgleich kollidierender Schutzgüter in den Rechtsverhältnissen des einschlägigen Sicherheitsrechts nicht weiter¹⁰⁷ und führen die Herstellung praktischer Konkordanz zwischen kollidierenden Verfassungsgütern ad absurdum.¹⁰⁸

Konrad Hesse hat die abwägende Konkretisierung von Verfassungsgütern im Rahmen seiner Konzeption praktischer Konkordanz schon 1967 als „Aufgabe einer Optimierung“ beschrieben: Bei Kollisionen verfassungsrechtlich geschützter Güter komme es darauf an, die kollidierenden Verfassungsgüter in wechselseitiger Zuordnung zueinander „zu optimaler Wirksamkeit gelangen“ zu lassen.¹⁰⁹ In zwanzig Auflagen der „Grundzüge des Verfassungsrechts“ hat er dabei unverändert für eine Vorstellung von Verhältnismäßigkeit argumentiert, die dem hier geforderten Perspektiven-

104 R. Gröschner, Die Republik, in: J. Isensee/P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. II, 3. Aufl. 2004, S. 369 ff. Ideengeschichtliche Grundlagen: die aristotelische „politeia“ als Gemeinschaft der Freien (S. 380 ff.) und die ciceronische „res publica“ als Angelegenheit des Volkes (S. 385 ff.). Zum römischen Republikanismus näher R. Gröschner, Römischer Republikanismus, in: K. Kühl/G. Seher (Hrsg.), Rom, Recht, Religion, Tübingen 2011, S. 15 ff. Aktuelle Monographie zum „Republikprinzip in der Rechtsordnungengemeinschaft“: C. Nowrot 2014, besprochen von R. Gröschner, *Der Staat* 54 (2015), S. 303 ff.

105 R. Gröschner, Republik, in: W. Heun u.a. (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, Neuauflage 2006, Sp. 2041. Mit dem Untertitel „Geschichten vom Geist republikanischer Freiheit“ soeben erschienen: R. Gröschner, Weil Wir frei sein wollen, 2016.

106 Zur Unterscheidung zwischen Freiheitlichkeit „als Prinzip individueller Freiheit“ und Freistaatlichkeit „als Prinzip institutioneller Freiheit“ mit eingehender historischer und systematischer Begründung Gröschner, Freistaat (Fn. 97), S. 311 ff.

107 Prinzip des schonendsten Ausgleichs: P. Lerche, Übermaß und Verfassungsrecht, Köln u.a. 1961, S. 125 ff.

108 Prinzip praktischer Konkordanz: K. Hesse, Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, 20. Aufl. Heidelberg 1995, S. 28.

109 Hesse, Grundzüge (Fn. 108), S. 28 f.

wechsel von einer teleologischen zu einer dialogischen Rechtsphilosophie genau entspricht: „Verhältnismäßigkeit“ bedeute – wörtlich zitiert – „nicht eine Relation zwischen einem konstanten ‚Zweck‘ und einem oder mehreren variablen ‚Mitteln‘“, sondern „eine Relation zweier variabler Größen“, nämlich diejenige, die der zu erfüllenden „Optimierungsaufgabe am besten gerecht wird“.¹¹⁰ Weil diese Optimierung innerhalb konkreter Staat-Bürger-Verhältnisse erfolgt, ist sie ebenso dialogisch wie republikanisch. Denn der alteuropäische Sinn einer freistaatlichen Verfassung besteht gerade darin, die Belange der Bürgerschaft gegen einseitige staatliche Zwecksetzungen in Stellung zu bringen.¹¹¹ Rechtsdogmatisch sollte die Republik daher als Rechtsverhältnisordnung nach dem Prinzip der Reziprozität konstruiert werden.¹¹²

Aber zurück zu der auch vom Bundesverfassungsgericht praktizierten Konkordanzkonzeption. Ihre aktuelle Wirkung zeigt sich in der eingangs erwähnten Entscheidung zum Europäischen Stabilitätsmechanismus: Hätte der Zweck einer Bereitstellung von Stabilitätshilfen für ESM-Mitglieder als konstante Größe nach Maßgabe des vertraglichen Mechanismus hingenommen werden müssen, wäre der vom Gericht ausdrücklich verlangte „Raum für eine verfassungskonforme Handhabung“ des ESM-Vertrags und seiner Begleitgesetze verschlossen geblieben.¹¹³ Das Konkordanzmodell hat den Haushalt der Bundesrepublik Deutschland demnach davor bewahrt, Mittel zum Zweck des Europäischen Stabilitätsmechanismus zu werden.

C. „Sinn“ und „Zweck“ in einer freiheitlichen Philosophie des Lebens

I. Zwecklosigkeit der Freiheit als philosophische Provokation

Der letzte Gliederungspunkt beginnt mit der philosophisch provokanten These „Freiheit ist zwecklos“.¹¹⁴ Sie spielt mit dem Doppelsinn des Wortes „zwecklos“, das nicht nur „ohne Erfolgsaussicht“ bedeuten kann – „Widerstand ist zwecklos“ –, sondern auch „ohne Zielvorgabe“. Meine These geht von der zweiten Bedeutung aus und folgt darin dem Sprachgebrauch des Philosophen und Soziologen Georg Simmel. In seinem späten, im Todesjahr 1918 erschienenen Werk „Lebensanschauung“ schreibt er, der Mensch habe als „unzweckmäßiges Wesen“ eine Existenzstufe erlangt, die über dem Zweck stehe: „Es ist sein eigentlicher Wert, daß er zwecklos handeln

¹¹⁰ Hesse, Grundzüge (Fn. 108), S. 28.

¹¹¹ Diesen Belangen der Bürgerschaft in „politischer“ oder – im lateinischen Traditionstrang synonym – „republikanischer“ Absicht ein interdisziplinäres Forum zu bieten, ist in ausdrücklicher Anknüpfung an die aristotelischen „politika“ das Anliegen der von R. Gröschner und O. W. Lembcke herausgegebenen Reihe POLITIKA, Tübingen 2008 (Bd. 1) bis aktuell 2015 (Bd. 12).

¹¹² Zur Reziprozität als Voraussetzung des Verfassungsstaates den Beitrag dieses Titels von R. Gröschner, in: M. Anderheiden u.a. (Hrsg.), Verfassungsvoraussetzungen, Gedächtnisschrift für W. Brugger, Tübingen 2013, S. 463 ff.

¹¹³ BVerfGE 135, 317 (426).

¹¹⁴ So auch der Titel eines Sammelbandes des Roman Herzog Instituts, herausgegeben von R. Rodenstein 2015. Der Band beginnt mit dem titelgebenden und themaeläuternden Beitrag von Gröschner, Zwecklosigkeit (Fn. 100), S. 15 ff.

kann.“ Im Rahmen dieser lebensphilosophischen Wesens- und Wertbestimmung des Menschen gewinnt auch der Begriff der Freiheit eine andere Bedeutung als üblich. Zitat: „Der Gegensatz zur Freiheit ist nicht der Zwang“, sondern „vielmehr die Zweckmäßigkeit“.¹¹⁵

Simmel darin zu folgen, „zwecklos handeln“ zu können, bedeutet nicht, das heute dominierende Prinzip „zweckrationalen Handelns“ verabschieden zu müssen. Denn wir leben in einer Gesellschaft, die Leistung und damit den rationalen Einsatz von Mitteln zur Erfüllung vorgegebener Zwecke verlangt, und zwar in genau jener instrumentellen Weise, die dem erläuterten teleologischen Modell entspricht. Und selbstverständlich steht nicht nur unser Wirtschaftssystem, sondern auch unser Privatleben unter den Zwängen dieser Teleologie. Aber: Wir wirtschaften und leben mit Menschen, die von der Verfolgung unserer Zwecke und vom Einsatz unserer Mittel betroffen sind. Eine Philosophie gelingenden Gemeinschaftslebens hat diese Betroffenheit unbedingt zu berücksichtigen. In einem abschließenden Rekurs auf eine entsprechende Denktradition möchte ich deshalb an die aristotelische Unterscheidung zwischen Herstellen und Handeln, zweckhafter „*poiesis*“ und zweckloser „*praxis*“ erinnern.¹¹⁶

II. Zweckhafte „*poiesis*“ und zwecklose „*praxis*“

Der Zweck „poietischer“ Tätigkeit ist die Herstellung eines Werkes, dessen Gelingen allein vom Können des herstellenden Technikers oder Künstlers abhängt. Die „techne“ eines derartigen Könnens, die von handwerklichen Techniken bis zu schönen Künsten reicht, folgt teleologischer Zweck-Mittel-Rationalität: Je gekonnter der Schuster seine Leisten handelt, desto besser das hergestellte Schuhwerk. Die Handlungszusammenhänge einer „*praxis*“ folgen dagegen keiner derart instrumentellen Rationalität. Vielmehr sind sie als Vollzüge interpersonalen Lebens zu verstehen, denen ein äußerer Zweck gerade fehlt.¹¹⁷ Der im aristotelischen Sinne „praktisch“ Tätige handelt in lebensweltlichen Situationen, die durch dialogische Auseinandersetzungen mit Handlungsbetroffenen bestimmt sind. In solchen Situationen gibt es keine teleologischen Regeln für eine zweckbestimmte Werkausführung.¹¹⁸ An die Stelle handwerklich zu erlernender und dann einfach anwendbarer Regeln tritt ein schwereres, nur durch eigene Erfahrung erwerbbares Kriterium – die Klugheit der

115 G. Simmel, *Lebensanschauung*, München 1922, S. 41 ff.

116 Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VI, 5.

117 Luckner, Klugheit (Fn. 99), S. 82: „Man versteht eine Handlung im Sinne der *poiesis*, wenn man weiß, für welchen Zweck sie ein Mittel darstellt; man versteht eine Handlung im Sinne der *praxis*, wenn man weiß, inwiefern sie einen Teil des Lebensvollzugs darstellt.“

118 Grundgedanken und einige Formulierungen übernommen aus Gröschner, Zwecklosigkeit (Fn. 100), S. 18 ff.

„phronesis“.¹¹⁹ Deren lateinische Übersetzung mit „prudentia“ hat unserer guten alten Jurisprudenz den Namen gegeben. Das ist die beste Begründung, ihn beizubehalten und als vornehmstes Anliegen der Hohen Schulen des Rechts zu begreifen – nämlich die Bildung des Charakters von Persönlichkeiten zu betreiben, die zum klugen Umgang mit der „Sache“ der Jurisprudenz befähigt sind.¹²⁰

Bezieht man die Unterscheidung zwischen klugem Handeln und technischem Herstellen auf das Leben insgesamt und auf die philosophische Grundfrage seines Gelängens (*eudaimonia*, altertümlich Glückseligkeit), kommt man mit Aristoteles zu einem eindeutigen Ergebnis: „Eudämonie“ ist dem Leben nicht als äußerer Zweck vorgegeben, sondern liegt als innere „Entelechie“ im gelingenden Leben selbst.¹²¹ So alt diese Einsicht ist, so sehr wird sie von „Glückstechniken“ verdrängt, die in Ratgebern zur Selbstverwirklichung seltsame Blüten auf dem Buch- und Seminarmarkt treiben. In einer Philosophie, die vom Primat der Praxis ausgehend nach dem Gelingen des Lebens in einer mit anderen geteilten Alltagswelt fragt, ist sie nie vergessen worden. Im Gegenteil: Nach der „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ in den 1970er Jahren¹²² ist sie im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts in einer Renaissance der Klugheitslehre erneut wiederentdeckt worden.¹²³

Das bereits bekannte, von Martin Buber geborgte Substantiv „Zwischen“ soll zum Abschluß noch einmal verdeutlichen, worum es in einer dialogischen Philosophie der Freiheit geht:¹²⁴ um Handlungszusammenhänge, die nicht in der Weise durch Beziehungs- und Bindungslosigkeit bestimmt werden, wie es die herkömmliche Vorstellung „negativer Freiheit“ als Freiheit von äußeren und inneren Zwängen verlangt. Wir sind auch und gerade dann frei, wenn wir in der Lage sind, den Mithandelnden

119 Luckner, Klugheit (Fn. 99) nennt die Klugheit in aristotelischer Tradition eine „Existenzform“ – eine Weise, wie eine Person „ist“ – nicht dagegen eine Anwendung von Wissen (S. 77).

120 Plädoyer für die Bildung von Juristenpersönlichkeiten mit der Kompetenz, „Kunst und Klugheit zur Einheit zu bringen“ bei Gröschner, Dialogik (Fn. 4), S. 328.

121 Aristoteles, Nikomachische Ethik I, 1 und VI, 2. Genialität und Aktualität der aristotelischen „entelechia“ beruhen darauf, weder eine inhaltliche Bestimmung gelingenden Lebens vorzunehmen noch eine Orientierung am bloßen Wohlleben zuzulassen: Horn/Rapp, Wörterbuch (Fn. 13), S. 158 und Fröhlich, Laches (Fn. 62), S. 21 ff.

122 M. Riedel (Hrsg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie, 2 Bände Freiburg 1972 und 1974.

123 Luckner, Klugheit (Fn. 99), W. Kersting (Hrsg.), Klugheit, Weilerswist 2005 und A. Scherzberg u.a. (Hrsg.), Kluges Entscheiden, Tübingen 2006. Zur aristotelischen „phronesis“ und ihrer Fundierung im philosophischen Primat der „praxis“ eingehend Gröschner, Dialogik (Fn. 4), S. 324 ff.

124 In drei Strömungen der Gegenwartsphilosophie ist die Zurückweisung einer teleologischen zugunsten einer dialogischen Konzeption ganz aktuell: im „dialogischen Konstruktivismus“ (K. Lorenz, Dialogischer Konstruktivismus, Berlin 2009), im „methodologischen Kulturalismus“ (P. Janich, Konstitution, Konstruktion, Reflexion, in: C. Demmerling u.a. (Hrsg.), Vernunft und Lebenspraxis, Frankfurt a.M. 1995, S. 32 ff.) und in der Philosophie der „Lebenswelt“ (J. Mittelstraß, Das lebensweltliche Apriori, in: C. F. Gethmann (Hrsg.), Lebenswelt und Wissenschaft, Bonn 1991, S. 114 ff.). Selbst der Radikale Konstruktivismus (P. Watzlawik, Vom Unsinn des Sinns oder vom Sinn des Unsinn, München 1995) ist dialogisch, und zwar in der Betonung einer wechselseitigen Bestätigung von Menschen im Sinne Bubers (S. 20f.).

in einem mitmenschlichen „Zwischen“ zu begegnen.¹²⁵ Wer einigermaßen erwachsen ist, weiß aus Erfahrung, wie man in Lebensverhältnissen interagiert, an deren Gelingen man interessiert ist, weil man mit den handelnden Subjekten weiter in Frieden und Freiheit zusammenleben möchte.

Die Klugheit, die aus dem entsprechenden Erfahrungsschatz gespeist wird, gebietet es, diese Handlungssubjekte besonders dann nicht als bloße Mittel zu eigenen Zwecken zu gebrauchen – ob mit oder ohne Kants Kategorischen Imperativ begründet¹²⁶ –, wenn sie von Rechts wegen zur Befolgung von Anweisungen verpflichtet sind. So und nur so kann eine freiheitliche Kultur im „Zwischen“ der Familien und der Gesellschaft gedeihen. Freiheit ist in dieser Kultur kein Status, sondern eine Struktur.¹²⁷ Strukturen bilden sich durch Beziehungen zwischen Momenten einer dynamischen Einheit, die nicht auf einen statischen Zweck fixiert ist.¹²⁸ Betrachtet man ein strukturell zweckfreies Verhältnis zwischen zwei freiheitsfähigen und freiheitswilligen Personen und nennt man seine beiden Freiheitssubjekte mit dem bekanntesten Buchtitel Bubers „Ich und Du“, heißt die Einheit eines solchen Freiheitsverhältnisses „Wir“.¹²⁹ Als Wir-Verhältnisse sind Freiheitsverhältnisse interpersonale Wechselbeziehungen, deren „Zwischen“ durch gegenseitiges Zutrauen und Zumuten von Freiheit geprägt ist.¹³⁰ Zugetraute Freiheit ist ein Geschenk, zugemutete Freiheit eine Herausforderung. Wahrheitsfähiges Wissen, wie man das Geschenk erhält und die Herausforderung besteht, kann es in sokratischer Tradition nicht geben. Mit Aristoteles darf man aber sicher sein, die Chance eines Freiheitsverhältnisses zu verspielen, wenn Ich und/oder Du ein Wir bezwecken.

Am Ende des Vortrags steht wie angekündigt – um nicht zu sagen angedroht – die Frage nach dem Sinn des Lebens. Der ewige Sokrates in uns erlaubt darauf keine abschließende Antwort. Das sokratische Prinzip nichtwissenden Fragens¹³¹ verlangt aber den Vorgriff auf ein hermeneutisches Ganzes, mit dem der Horizont gemeinsamen Verstehens eröffnet wird.¹³² In die Kategorie eines derart offenen Ganzen, das

125 Mit dem Titel der philosophisch einschlägigen Monographie als „Individuum in der Rolle des Mitmenschen“: K. Löwith, Nachdruck der Ausgabe München 1928, Darmstadt 1969.

126 In der „Selbstzweckformel“ lautet dieser Imperativ bekanntlich „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“: I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785, BA 67.

127 Grundlegend: H. Rombach, Strukturontologie, Freiburg u.a. 1970, der sein Buch im Untertitel treffend eine „Phänomenologie der Freiheit“ nennt.

128 Rombach, Strukturontologie (Fn. 127) unterscheidet „Struktur“ und „System“: „Fixationen markieren das System als bloßes System: fixe Elemente, fixiertes Gesetz, fixiertes Bedeutungsfeld“ (S. 166).

129 „Ich und Du“ ist 1923 erschienen. In der dreibändigen Ausgabe der Werke findet es sich in den „Schriften zur Philosophie“ des ersten Bandes: M. Buber, Werke, Bd. 1, München 1962, S. 77 ff. mit Nachwort 1957, S. 161 ff.

130 Gröschner, Dialogik (Fn. 4), S. 192 f.

131 Oben, Fn. 60.

132 Oben, Fn. 33.

mehr ist als die Summe seiner monologisch erklärbaren Teile, gehört jeder sinnvolle Dialog zwischen Ich und Du, jedes freiheitlich strukturierte Wir und jedes gelingende Leben. Das säkulare Glauben an den Sinn eines einzelwissenschaftlich undefinierbaren Ganzen¹³³ ist philosophische Bedingung sowohl unseres Selbstvertrauens als auch unseres Wir- und Weltvertrauens.¹³⁴ Für die Welt der Jurisprudenz heißt es in Art. 92 GG: „Die rechtsprechende Gewalt ist den Richtern anvertraut“. Mit diesem guten und schönen Satz artikuliert das Grundgesetz ein genuin republikanisches Vertrauen in eine amtliche Institution und die Klugheit ihrer Amtswalter. Solches Vertrauen ist keine Zielscheibe, die sich zweckhaft festnageln ließe.¹³⁵

133 Im Text heißt es mit Bedacht „das säkulare Glauben“. Dieses substantivierte Verb bezieht sich mit dem grammatischen Geschlecht seines neutralen Artikels („das“ Glauben) auf ein kategorial anderes Phänomen als „der religiöse Glaube“ mit seinem sprachlich starken – und theologisch verstärkten – maskulinen Substantiv; das betreffende Phänomen wird deshalb *nicht* als „der säkulare Glaube“ bezeichnet. Seine philosophische Bedeutung wäre ein Thema für sich. Verwiesen sei nur auf Wittgensteins kurz vor dem Tod (1951) geschriebenes Buch „Über Gewißheit“ (L. Wittgenstein, Frankfurt a.M. 1990): Kinder lernen, indem sie uns Erwachsenen glauben. Sie glauben nicht einzelne Sätze, sondern ein Ganze von Urteilen, das wir ihnen als solches plausibel machen: „Das Licht geht nach und nach über das Ganze auf“ (S. 45). Und für uns Erwachsene gilt unter der sokratischen Prämisse, nur das zu wissen, was in zahllosen Sprachspielen (S. 144) Plausibilität gewonnen hat: „Was ich weiß, das glaube ich“ (S. 53).

134 Treffend *Gerhardt*, Sinn (Fn. 34): Der Umgang mit allem unseren „Wissen“ beruht immer auch auf „Vertrauen und Glauben“ (S. 152). „Im Vertrauen auf die nachvollziehbare Verknüpfung von Ich, Wir und Welt“ setzt der Mensch „auf die Beziehung der Teile zum Ganzen des Wissens“ (S. 177).

135 „Zweck“ war ursprünglich – um daran zu erinnern – der Nagel zur Befestigung einer „Ziel“-Scheibe; oben, Fn. 11.