

SOZIALETHIK

POLITISCHE ETHIK

SAMMLUNG POLITEIA

Veröffentlichungen der Union de Fribourg
Internationales Institut für
Sozial- und Politikwissenschaften
Freiburg/Schweiz

Herausgegeben von
Prof. Dr. Dr.h.c. A.F.Utz, Dr. B. Gräfin von Galen
und Prof. DDr. W. Ockenfels

Bd. X

SOZIALETHIK

V. TEIL

POLITISCHE ETHIK

SCIENTIA HUMANA INSTITUT - BONN
- WBV BONN -

ARTHUR FRIDOLIN UTZ

S O Z I A L E T H I K

MIT INTERNATIONALER BIBLIOGRAPHIE

V. TEIL

P O L I T I S C H E E T H I K

Unter Mitarbeit von
Brigitta Gräfin von Galen

S C I E N T I A H U M A N A I N S T I T U T - B O N N
- W B V B O N N -

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Utz, Arthur F. :

Soziaethik: mit internationaler Bibliographie / Arthur Fridolin Utz.
Scientia-Humana-Institut, Bonn. - Bonn: WBV

(Sammlung Politeia; Bd. 10)

Teilw. in der IfG-Verl.-Ges., Bonn. - Teilw. hrsg. vom Inst. für Gesellschaftswiss.
Walberberg, Bonn

NE: GT

Teil 5. Politische Ethik / unter Mitarb. von Brigitta Gräfin v. Galen.
2000

ISBN 3-923202-11-3

2000

WBV. - H. Weiskirch-Buchvertrieb und Verlag GmbH

D-53113 Bonn, Wesselstr. 10

Druck: Maus-Offsetdruck GmbH, Konstanz

VORWORT

Die politikwissenschaftliche Definition des Politischen, die zur Konzeption einer nach eigenen Gesetzen geregelten politischen Ordnung geführt hat, kann von der politischen Ethik nicht übernommen werden. Der Ethiker kann nur im ganzheitlichen Sinn von der menschlichen Handlung sprechen, nenne man diese nun gesellschaftlich, wirtschaftlich oder politisch. Es bleibt ihm daher nichts anderes, als diese Handlungen wieder ins ganzheitliche Denken zu integrieren. Das soll nun hier im Hinblick auf die politisch genannte Handlung geschehen. Von diesem kritischen Gesichtspunkt aus wurden die einzelnen Themen gewählt. Im Zentrum steht naturgemäß die wertneutrale, nur durch eine technische Verfahrensregel normierte Demokratie. Diese Regel beherrscht in der empirischen Politikwissenschaft die Definition aller bürgerlichen Rechte und Pflichten. Würde der Ethiker dieser Definition folgen, bliebe ihm nur die Aufgabe, die Tugenden zu lehren, die den Menschen zur Einhaltung dieser Spielregel anregen.

Es sei besonders darauf hingewiesen, daß es auch hier wie in meiner gesamten Sozialethik um die Institutionenethik geht. Die Ethik der Subjekte in der Institution wurde nur im Rahmen der Demokratie berücksichtigt.

Hinsichtlich der BIBLIOGRAPHIE verweise ich auf die dort gemachten Angaben. Um den laufenden Text nicht mit der Überfülle der eingesehenen (mehrsprachigen) Literatur zu belasten, verweise ich auf die zu den einzelnen Objekten gehörenden Veröffentlichungen im bibliographischen Verzeichnis.

Wie bereits im Band über die Wirtschaftsethik bin ich auch hier verpflichtet, meinen aufrichtigen Dank gegenüber meiner langjährigen wissenschaftlichen Assistentin Dr. Brigitte Gräfin von Galen auszusprechen für ihre kompetente Mitarbeit wie auch für die Erstellung der Register.

Arthur F. Utz

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	5
Zur Einführung	9
<i>Erstes Kapitel</i>	
Die Politik als Objekt der Ethik	
I. Das Wesen der Politik - Die Ethik als erstrangig zuständige Wissenschaft	17
II. Die Politische Theologie	31
<i>Zweites Kapitel</i>	
Grundsätzliches zur Strukturierung des Staates	
I. Die Herrschaftsmacht des Staates - ihre Definition und ihre Rechtfertigung	57
II. Der Rechtsstaat - Die Gewaltenteilung	65
III. Die Frage nach dem politischen Regime - Die Staatsformen	71
IV. Die ethischen Elemente in der Staatsverfassung	79
V. Die Legitimität	87
VI. Der Föderalismus	95
<i>Drittes Kapitel</i>	
Die Demokratie	
I. Die ethische Rechtfertigung der Demokratie	101
II. Die Ethik der Partei	111
<i>Viertes Kapitel</i>	
Die Bürgerrechte	
I. Der systematische Ort der Bürgerrechte in der politischen Ethik	121
II. Die Gewissensfreiheit als Grundrecht des Bürgers	123
III. Die Meinungsfreiheit als Bürgerrecht	131
IV. Die Religionsfreiheit als Bürgerrecht	141
V. Das Asylrecht	151
VI. Ein Recht auf Widerstand?	157
<i>Fünftes Kapitel</i>	
Der Krieg	
I. Der Krieg als Objekt rationaler Friedensbemühung	165
II. Der gerechte Krieg	167
<i>Sechstes Kapitel</i>	
Die politische Krise	
Bibliographie	187
Personenverzeichnis	319
Sachverzeichnis	337
Analytisches Inhaltsverzeichnis	349

ZUR EINFÜHRUNG

Die politische Ethik und die empirischen Politikwissenschaften

Das seit einiger Zeit in Gang gebrachte interdisziplinäre Gespräch, in dem die Vertreter der verschiedenen praktischen Wissenschaften zum Gedankenaustausch und zur gemeinsamen Formulierung praktischer Orientierung zusammenkommen, kann nur dann zu einem brauchbaren Ergebnis führen, wenn die einzelnen Repräsentanten eines Wissenszweiges ihre erkenntnistheoretische Grundeinstellung kundtun. Was nützt es z.B., wenn ein Politikwissenschaftler und ein Ethiker sich darin einig sind, daß man in Entwicklungsländern die Demokratie einführen müsse, jedoch von je verschiedenen Erkenntnisgrundlagen ausgehen, von denen aus sie zu ihrem Menschenbild gelangt sind. Der Politikwissenschaftler ist als Empirist erkenntnistheoretisch Sensualist, der, dem Subjektivismus verpflichtet, den Menschen nur als Individuum mit eigenen Aspirationen begreifen kann. Für den Empiristen ist die Demokratie das einzige den Menschen ansprechende politische Modell, das in jedem Fall entweder nur ganz oder gar nicht realisierbar ist (USA-Modell der Politik). Für den Aristoteliker ist die Demokratie keine im Wesen des Menschen begründete politische Institution, sondern nur ein mögliches Modell von mehreren Staatsformen. Welches davon im konkreten Fall richtungweisend ist, kann er nur nach dem Studium der konkreten Lebensbedingungen und Anschauungen des Volkes bestimmen. Kompromisse mit der konkreten moralischen Einstellung des Volkes kann der Aristoteliker allerdings nur unter der Bedingung vornehmen, daß diese nicht im Widerspruch zu den übergeordneten natürlichen Normen stehen, während der Empirist, z.B. der Soziologe, sich unbekümmert an die existente Situation anpassen kann.

Der Empirist wird aber an sich später einstellenden katastrophalen Folgen erkennen, daß die Verleugnung von natürlichen Prinzipien sich rächt. Er wird dann feststellen, daß die natürlichen Normen politischen Handelns, die nur durch die aristotelisch-metaphysische Erkenntnistheorie entdeckt werden können, doch reale Geltung haben.

Der Empirist röhmt sich, daß er die politische Realität erfasse, während der Ethiker nur moralische Normen erstelle oder Werte vorweise. Gegen dieses Mißverständnis, das auch bei den Juristen verbreitet ist, gemäß denen das Naturrecht in den Sternen zu finden sei, wehrt sich der Aristoteliker. Die aristotelische Ethik ist nicht mit der phänomenologisch begründeten Wertleh-

re Schelers zu verwechseln. Genau besehen, ist die aristotelische Ethik eigentlich keine Wertlehre, sondern eine Finallehre menschlichen Seins. Ihr geht es um die Zwecke, auf die die menschliche Natur und ihre Vermögen angelegt sind. An diesen Anlagen kann der Mensch nichts ändern, genauso wenig, wie man den menschlichen Magen zu etwas anderem gebrauchen kann als zur Aufnahme der Nahrung zur Erhaltung des Lebenskraft. Sowohl der Empiriker wie der Philosoph stimmen in der äußeren Formulierung des Prinzips überein, daß man natürliche Anlagen des Menschen respektieren muß, um üble Folgen zu vermeiden. Die Begründung der allgemeinen Gültigkeit dieses Prinzips ist aber bei beiden verschieden. Der Empiriker faßt die vielfachen Einzelerfahrungen zu einem Gesamтурteil zusammen, so daß eventuell in einem speziellen Fall die übeln Folgen nicht erfahrbar werden, jedenfalls nicht in dem vom Empiriker erwarteten Zeitraum. Unter Umständen muß er sein Allgemeinurteil korrigieren. Der Philosoph dagegen basiert sein Prinzip nicht auf Einzelerfahrungen, sondern auf dem Wesen der menschlichen Anlage. Er kann den Zeitraum, in dem sich bei Mißbrauch der natürlichen Anlagen die übeln Folgen einstellen, nicht angeben. Für ihn gilt aber die Erkenntnis, daß sich der Mißbrauch einer Wesensanlage mit logischer Konsequenz, also notwendigerweise, irgendwie und irgendwann rächen wird. Besonders auf moralischem Gebiet werden die Folgen des Mißverhaltens erst sehr spät in der Erfahrung spürbar. Auch die moralischen Imperative sind in die Zweckordnung der menschlichen Natur eingebaut. Wer sie mißachtet, verfehlt seine Vervollkommnung und den Kern seines Glücks. So hat z.B. die Mißachtung der natürlichen Institution der Ehe auf weite Sicht den Verlust echt menschlicher Sozialität (Verwahrlosung der Gesellschaft) zur Folge. Aufgrund dieses finalen Zusammenhangs muß man daher die natürliche Institution der Ehe als gesellschaftlichen Wert bezeichnen.

Die Werte werden also nicht durch eine phänomenologische Analyse unseres Wertempfindens gewonnen, sondern durch metaphysisch-reale Wesensabstraktion der Zwecke der menschlichen Anlagen. Die Schwierigkeit besteht nur darin, diese erst abstrakt und allgemein erkannte Finalordnung durch die praktische Vernunft entsprechend der je verschiedenen Situation konkret zu definieren. Hier kommt die politische Klugheit ins Spiel, die man allerdings nicht mit der Rafinesse im politischen Handeln identifizieren darf.¹

Der Begriff der Institution als Grundlage der aristotelischen Erkenntnislehre

Die aristotelische Erkenntnislehre enthält einen Begriff der Institution, der jeder Form von Idealismus konträr gegenübersteht und dem Denken nach dem Kausalprinzip entspringt, d.h. daß unser Verstand eine Struktur aufweist,

¹ Vgl. den Schluß des Artikels „Das Wesen der Politik“.

die er selbst nicht produziert hat, die vielmehr eine natürliche Institution ist, für die man den Institutator noch suchen muß. *Aristoteles* war von der Existenz dieses Institutors überzeugt, obwohl er ihn nicht so eindeutig definieren konnte, wie es die christliche Lehre von der Schöpfung durch ein persönliches ewiges Wesen tun kann. Aber man versteht aufgrund dieses Zusammenhangs, daß für *Thomas von Aquin* nur das aristotelische Denken zur Erklärung der Wirklichkeit in Frage kam.

Das wesentliche Element der Institution unserer Vernunft ist die Tatsache, daß wir unsere Begriffe aus der Wirklichkeit holen müssen, doch nicht in dem Sinn, daß alles Begreifen nur Erfahrung ist, sondern in dem Sinn, daß wir das Institutionelle in den erfahrbaren Dingen suchen müssen zur Unterscheidung von Wesen und konkreter Daseinsweise. Das Institutionelle ist identisch mit dem, was die Naturrechtslehre „natürliche Anlagen“ nennt.

Das ist der Grund, warum ich in der Ethik des politischen Handelns der aristotelischen Erkenntnistheorie folge, wie sie durch *Thomas von Aquin* weiter ausgebaut worden ist. Das heißt aber nicht, daß ich Erfahrungstatsachen, die durch die politischen Wissenschaften festgestellt worden sind, ignoriere. Sie werden in dem Maß in die Bewertung aufgenommen, als sie bei der Konkretisierung der Prinzipien hilfreich sind. Man darf die klassische Naturrechtslehre des *Thomas von Aquin* nicht dem Naturrecht der Neoscholastiker gleichsetzen. Die Neoscholastik mit ihrer subjektivistischen Orientierung steht *Hugo Grotius* (1583-1645), *Christian Thomasius* (1655-1728), vor allem *Christian Wolff* (1679-1754) näher als *Thomas von Aquin*. Für *Thomas* ist das Naturrecht ein Vernunftrecht. Der Prozeß, den die Vernunft bis zur Formulierung eines konkret gültigen Rechts durchzugehen hat, verlangt besondere Aufmerksamkeit. Dieser logische Prozeß beginnt mit dem durch metaphysische Abstraktion gewonnenen Begriff der menschlichen Natur. Der Prozeß setzt sich fort in der „recta ratio“², d.h. in der geordneten praktischen Vernunft, die mit dem konkreten Sachverhalt konfrontiert wird. Sie formuliert das konkret gültige Naturrecht. Die recta ratio ist nicht mit der machiavellistischen Zweckethik zu verwechseln im Sinn der Identifizierung des Politischen mit dem praktisch Möglichen. Die Rückführung aller Rechte auf die universale Sozialnatur des Menschen und damit auf das Gemeinwohl der Menschheit hat *Thomas von Aquin* davor bewahrt, die Menschenrechte unvermittelt auf das einzelne Subjekt zu beziehen, wie es in der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 der Fall war, so daß dem Politiker als moralische Alternative zu *Machiavelli* nur die Ausbalancierung gleicher subjektiver Rechte im Sinne *Kants* blieb.³

² Zum Begriff der recta ratio vgl. S. 29.

³ Vgl. Heinz-Gerd Schmitz, Moral oder Klugheit? Überlegungen zur Gestalt der Autonomie des Politischen im Denken Kants. In: Kant-Studien 81,4 (1990) 413-434.

Die Toleranz als Grundprinzip der empirischen politischen Wissenschaft

Dieses Modell der Ausbalancierung subjektiver Rechte ist ein typisches Merkmal der heutigen politischen Wissenschaft. Der Einfluß dieses Modells hat in einem beträchtlichen Maß auch die politische Ethik erfaßt. Wie man hinsichtlich der Wirtschaft die Aufgabe der Ethik in nichts anderem sieht als in der moralischen Erziehung der in der Wirtschaft tätigen Subjekte, d.h. der Unternehmer, der Arbeitnehmer und der Konsumenten, im übrigen die Frage nach der gerechten Wirtschaftsverfassung als in der Marktwirtschaft beantwortet betrachtet, so glaubt man auf politischem Gebiet mit einer Ethik auskommen zu können, die sich als Tugendethik an die einzelnen Subjekte der Demokratie wendet. Man glaubt, mit Verhaltensregeln für die einzelnen Subjekte auszukommen, als ob sich daraus automatisch eine befriedete und glückliche Gesellschaft ergäbe. Die Ethik ist in dieser empiristischen Sicht darum nur beauftragt, die Menschen das Gerechtigkeitsempfinden, humane Umgangsformen, Freundlichkeit und liebendes Verständnis für den Mitmenschen zu lehren, damit sie seelisch ausgerüstet sind, sich an die Regel zu halten, die jedem einzelnen das Recht eigener Meinung und Meinungsäußerung zugesteht. Genau genommen ist das die Definition der spezifisch demokratischen Toleranz. Sie drückt sich etwa in dem Satz aus: „Ich bin zwar mit deiner Ansicht nicht einig, aber ich anerkenne dein Recht der freien Meinungsäußerung unter dem Vorbehalt, daß du mir das gleiche Recht zuerkennst.“⁴

Damit, so glaubt man, habe man den Weltanschauungskampf endgültig aus der Politik ausgeschaltet. Doch dringt auch diese Regel nicht ins Innere der Bürger. Hier ist jeder der Herr seines Glaubens. Und dieser ist nun einmal für den Menschen ein Absolutum, worüber er nicht diskutieren läßt. Da nun jeder Mensch in allen seinen Entscheidungen, vor allem in seinen politischen Entscheidungen, von seiner Weltanschauung geleitet wird, ist die Weltanschauung nicht ausgeräumt, wenigstens nicht dort, wo der Bürger seinen Entscheid in die Wahlurne wirft. Aber auch in weiterem Kreis bleibt ihm die Freiheit der Meinungsäußerung. Was also, so fragt man sich, ist nun mit der demokratischen Toleranzformel gewonnen? Zugestanden, einen verfassungsmäßig festgeschriebenen Weltanschauungsstaat gibt es nicht mehr. Aber den demokratisch entstandenen und wenigstens auf eine gewisse Zeit durch die Wähler gesicherten Weltanschauungsstaat kann keine Demokratie

⁴ In diesem Sinn *Manfred Härtich*, in: Das Toleranzproblem in der Demokratie, in: *ders.* Freiheit als Ordnung, Bd. I, Gefährdete Demokratie, München 1988, 130-145, und *Christoph Schebold*, Die Moderne: Toleranz und Gewalt? in: *J.U. Hagen, P. Mader*, Hrsg., Gewalt und Recht, Frankfurt, Berlin, Bern 1997, 59-94.

ausschließen⁵. Soll aber damit auch die Ansicht zu recht bestehen, daß, wie behauptet wird, die liberale Demokratie keinerlei Wertkonsens mehr brauche? Diese Frage ist mit dem Hinweis erledigt, daß jede Gesellschaft ein Ziel verfolgt, ob sie dieses formuliert hat oder nicht, wie auch jedes menschliche Tun zweckgerichtet ist. Aus diesem Grund wird in jedem menschlichen Wollen eine Lebensanschauung wirksam. Bei aller weltanschaulichen Neutralität des Staates als juristischer Institution handelt der Bürger im demokratischen Staat dennoch aufgrund einer Weltanschauung, und wäre es auch nur die des Nihilismus.

Das Projekt einer ethisch völlig neutralen Gesellschaft wirkt sich naturgemäß auf die Definition zwischenmenschlicher Beziehungen aus. Ganz deutlich wird diese Umdeutung im Begriff der Toleranz sichtbar. Einen allgemeinen, generischen Begriff der Toleranz, von dem die demokratische Toleranz nur eine Art ist, gibt es gemäß der Ansicht, daß die einzige humane Staatsform die wertneutrale Demokratie sei, nicht mehr. Es sei hier nur kurz auf die Definition dieses Begriffs der Toleranz eingegangen, um den Wert oder Unwert des spezifisch demokratischen Toleranzbegriffs und in der Folge des Gedankens der totalen Wertneutralität der Demokratie darzustellen.

Von zwei Menschen, die verschiedener religiöser Überzeugung sind, kann man nicht erwarten, daß jeder seine Überzeugung aus Liebe zum andern für irrelevant erklärt. Das wäre unmenschlich und wäre eine Verleugnung der eigenen Überzeugung. Man kann von jedem nur erwarten, daß er die andere Meinung bestehen läßt, ohne selbst gezwungen zu sein, sie zu übernehmen. Seine Toleranz läßt sich mit folgendem Satz charakterisieren: „Ich gehe zwar mit deiner Ansicht nicht einig, aber ich ertrage sie und lasse sie bestehen.“⁶ In dieser Definition ist noch nicht vom gleichen Recht verschiedener Aussagen die Rede, sondern nur vom humanen Verständnis und Ertragen einer anderen Meinung. Dennoch könnte diese Definition auf die staatsrechtliche Anerkennung gleicher Rechte hin spezifiziert werden. Wie schon gesagt, wäre damit nichts gewonnen, denn die generisch definierte Toleranz wird in der Demokratie von selbst spezifiziert. Und auch so ist sie mit dem Mehrheitsprinzip verbunden, gemäß dem es unmöglich ist, die Entstehung eines Weltanschaungsstaates auszuschließen. Das mag für diejenigen, die z.B. die katholische Stellungnahme zur Ehe nicht teilen, sondern freie Partnerschaften (Konkubinate, gleichgeschlechtliche Verbindungen) rechtlich gleichstellen

⁵ Näheres hierzu in: „Die Religionsfreiheit“.

⁶ In diesem Sinn ist die Aussage *Pius XII.* in seiner Rede an den Verband der katholischen Juristen zu verstehen (6.12.1953). Vom theologischen Standpunkt aus, den *Pius XII.* in dieser Rede eingenommen hat, würde sich die generische Definition der Toleranz folgendermaßen charakterisieren lassen: „Ich gehe zwar mit deiner Ansicht nicht einig, weil sie vom göttlichen Recht aus keinen Bestand hat, aber ich ertrage sie und lasse sie bestehen.“ Siehe: „Die Religionsfreiheit“.

möchten, unerträglich sein. Aber das ist nun einmal die Konsequenz einer freiheitlichen Demokratie, die jedem Bürger die Freiheit garantiert, soweit diese das Mehrheitsprinzip nicht aushebt.

Die Konsequenzen für die Definition der Politik

Das also ist die geistige Situation, von der aus die Politik definiert wird. Das Anliegen eines Konsenses gibt es nicht mehr. Eine ethische Definition des Ziels der Politik ist ebenfalls ausgeschlossen. Das einzige, das man von der Ethik noch erwartet, ist die Erziehung der Bürger zu einem Verhalten, wodurch sich der politische Prozeß human abwickeln kann. Wenn die politisch organisierte Gesellschaft orientierungslos in die Irre geht, kann sie ihre Erfahrung sammeln und sich zu retten versuchen, so gut es noch geht. Erkenntnistheoretisch ist die politische Ethik, wenn man davon reden darf, der Fallibilismus, dem *Popper* und *Rawls* in ihrem politischen Liberalismus⁷ verpflichtet sind.

Der Verlauf der politisch-ethischen Untersuchung

Es wird vielleicht auffallen, daß hier der Traktat über den Staat fehlt, weil der Staat nicht das unmittelbare Objekt, sondern das Ziel des politischen Handelns ist. Der Staat ist als naturrechtliche Institution vorgegeben. Er ist das letzte Ziel, das als umfassende Organisation des menschlichen Zusammenlebens im Sozialtrieb des Menschen enthalten ist. Aus diesem Grund habe ich den Staat im dritten Band der Sozialethik (Die soziale Ordnung) behandelt. Es geht hier nur um die Dynamik, d.h. um das Handeln innerhalb des Staatswesens, soweit es nicht schon durch die naturrechtliche Institution normiert ist. Die oberste Norm ist bereits in der naturrechtlichen Institution definiert. Sie ist das Wohl aller als gleicher rationaler Wesen, zusammengefaßt in dem Begriff des Gemeinwohls.⁸ Da dieses Ziel rational zugänglich ist, stellt sich die Frage, ob es neben der rationalen politischen Ethik auch noch eine politische Theologie gibt und welche Zuständigkeit sie vielleicht besitzt. Mit diesem Problem beschäftigen wir uns im Anschluß an die Definition der politischen Handlung.

Anschließend befassen wir uns mit der Souveränität des Staates. Zwar gehört die Souveränität zur naturrechtlichen Institution des Staates. Doch spricht das Naturrecht nur im Rahmen der universellen menschlichen Gesellschaft. Auf

⁷ John Rawls, Die Idee des politischen Liberalismus, Aufsätze 1978-1989, hrsg. von Wilfried Hinsch, Frankfurt 1992.

⁸ Vgl. A.F. Utz, Sozialethik, Teil I: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, Heidelberg ²1964, Sechstes Kapitel.

dieser Ebene kann man mit Recht sagen, der Staat sei die perfekte Gesellschaft, die sämtliche Anliegen der sozialen Natur des Menschen erfüllt. In der politischen Wirklichkeit gibt es aber mehrere Staaten, von denen keiner sich nach außen als perfekte, geschlossene Gesellschaft ausgeben kann. Die Souveränität muß darum neu definiert werden.

Dann ist die Herkunft der obrigkeitlichen Macht zu erklären, einerlei ob in der Monarchie oder in der Demokratie, ein Thema, das an sich zur naturechtlichen Institution des Staates gehört, aber im Hinblick auf die Pluralität der Staaten besondere Aufmerksamkeit verlangt.

Da die Ausübung dieser Macht ihr Korrelat im Gehorsam der Untertanen findet, ist die Frage nach dem Begriff der Legitimität im Spiel. Die Menschen, die sich in einem staatlichen Gebilde zusammenschließen wollen, müssen den Staat, den sie wollen, modellieren, was in der Verfassung geschieht. Dabei können sie über die ethischen Forderungen nicht hinwegsehen. Damit ergibt sich zunächst die Frage nach den ethischen Elementen der Staatsverfassung.

Die Formulierung der Verfassung ist natürlich nicht denkbar ohne die Definition der Staatsform.

Da sich in der modernen Zeit die Meinung verfestigt hat, die Demokratie sei die einzige „menschenwürdige“ Staatsform, werden wir uns mit dem Problem der ethischen Rechtfertigung der Demokratie befassen müssen.

Da im modernen Staat die subjektiven Rechte im Vordergrund stehen, als ob es in der Entwicklung des Staatswesens nur noch darauf ankäme, alle und jeden einzelnen gegen den Staat abzusichern, damit jeder seinen eigenen Aspirationen gemäß leben kann, wird die politische Ethik mehr und mehr durch die Definition der sich häufenden subjektiven Rechte, die mit dem Namen Menschenrechte versehen werden, aufgeblättert. In der Tat bleibt dem Aristoteliker heute fast nur noch das Amt des Wächters der ethischen Normen des politischen Handelns zu dem Zweck, die subjektivistisch formulierten Bürgerrechte im Hinblick auf die Wahrung des Gemeinwohls kritisch zu korrigieren.

Es war natürlich im Hinblick auf die Erfahrungen, die man mit den verschiedenen Formen von Totalitarismen gemacht hat, unvermeidlich, besonders auf die Rechte des einzelnen zu achten. Die politische Ethik war geradezu gezwungen, als Ausgangspunkt der politischen Dynamik das Individuum zu wählen, wie analog dazu die Wirtschaftspolitik das Privateigentum befürworten muß. Andererseits sollte sich die Politik bewußt sein, daß die Orientierung am Gemeinwohl stets das Ziel bleiben muß. Die Wirtschaft ist mit ihrem Festhalten an der Konkurrenzregel an ihre Grenze gestoßen. Es gelingt ihr nicht, die massive Arbeitslosigkeit zu beseitigen, so daß die Marktwirt-

schaft als leistungsförderndes Mittel im Zug der vielen subjektiven Anspruchsrechte dem Untergang geweiht ist. Zum gleichen oder zu einem noch schlimmeren Desaster führt die individualisierte Regel der Demokratie „ein Mann eine Stimme“ ohne Blick auf das staatliche Ganze. Eine solche Demokratie ist nicht gewappnet gegen totalitäre Tendenzen. Die Wirtschaft kann immerhin noch mit der Intervention der staatlichen Autorität rechnen, während diese auf der politischen Ebene ihre Legitimation verloren hat. Dennoch hört der Ethiker nicht auf, als Anwalt der politischen Normen zu wirken.

Erstes Kapitel

DIE POLITIK ALS OBJEKT DER ETHIK

I. DAS WESEN DER POLITIK

Die Ethik als erstrangig zuständige Wissenschaft

Die Erkenntnislehre der modernen Wissenschaft

Wie in der Einführung erwähnt, folge ich, was die Erkenntnistheorie angeht, *Aristoteles* und *Thomas von Aquin*. Aus diesem Grund kann ich nicht – etwa mit *Hans Kelsen* oder *Carl Schmitt* – zunächst das Politische definieren, als ob das Politische etwas sei, was von der politischen Handlung getrennt existierte. Die vom Neokantianismus inspirierte pointierend hervorhebende Abstraktion substantiviert das Wirtschaftliche, das Soziale und das Politische als Repräsentanten der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Handlung, während in der Wirklichkeit der handelnde Mensch, auch wenn er wirtschaftlich, sozial oder politisch handelt, niemals nur wirtschaftlich, nur sozial oder nur politisch handelt. Das Politische ist etwas anderem, nämlich der menschlichen Handlung inhärent. Welches Unheil die Substantivierung des Rechtlichen in der Form des Reinen Rechts angeregt hat, hat der Autor der Reinen Rechtslehre (*Hans Kelsen*) erst durch das Dritte Reich erfahren. Und die Katastrophe der Theorie vom rein Politischen ist dem vehementesten Vertreter dieser Theorie (*Carl Schmitt*) auch erst nach dem Untergang des Dritten Reiches aufgegangen.

Diese Bemerkung, auf deren Inhalt am Schluß nochmals eingegangen werden wird, sollte gleich von Anfang an den Leser erkenntnistheoretisch orientieren. Politik ist, wie aus den folgenden Darlegungen hervorgehen wird, in erster Linie ein Handeln, das die konkrete Entscheidung für das Gemeinwohl im Staat (polis) zum Ziel hat. Man kann natürlich in analoger Anwendung dieses strategische Tun im Staat auf ähnliche Handlungen in andern Gemeinschaften übertragen. Es geht aber nicht an, alle diese verschiedenen Anwendungen zusammenzufassen, also das Politische von seinem Ziel zu abstrahieren und es allgemein als Strategie in der Durchsetzung von Zielen zu definie-

ren, wie *E.-W. Böckenförde*¹ meint. Mit dieser Definition ist keine Ethik des Politischen denkbar. Es gibt gemäß der aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre keine Ethik ohne ein bestimmtes (!) Ziel. Die moderne, von *Kant* beeinflußte Erkenntnistheorie kann auf das *primum analogatum* verzichten, weil sie idealistisch ist, d.h. keine Realabstraktion, sondern nur die Formalabstraktion kennt, die auch als „pointierend hervorhebende Abstraktion“ bezeichnet wird.²

Die Geschichte der Entwicklung der Sozial- und Politikwissenschaften hängt zutiefst zusammen mit der Geschichte der Erkenntnislehre im gesamten. Seitdem *Descartes* (1596-1650) jegliche Wissenschaft am Grad ihrer Präzision und Gewißheit maß und alle Erkenntnis, welche die mathematische Genauigkeit und Gewißheit nicht erreicht, aus dem Bereich der Wissenschaften ausschloß, hat man sich in allen Zweigen des Wissens bemüht, die naturwissenschaftliche Methode wenigstens in der Theorie anzuwenden. Die scharfe Präzision, die in den Naturwissenschaften noch verständlich ist, suchten die Geisteswissenschaftler auf ihrem Gebiet zu verwirklichen, indem sie die verschiedenen Aspekte, unter denen die menschliche Handlung betrachtet werden kann, gleichsam substantivierten und so das Wirtschaftliche getrennt von der wirtschaftlichen Handlung und das Politische getrennt von der politischen Handlung subjektivierten. Hinsichtlich des wirtschaftlichen Handelns hieß dies, daß dieses Handeln nach einer bestimmten Gesetzmäßigkeit, nämlich der Konkurrenzregel abläuft, unbesehen dessen, was sonst in der Wirklichkeit wesentlich mit dem wirtschaftlichen Handeln als menschlichem Handeln verbunden ist. Gleichermaßen tat man mit der politischen Handlung, die

¹ *E.-W. Böckenförde*, Was heißt heute eigentlich „politisch“? in: *J. Manemann*, Hrsg., Demokratiefähigkeit, Jahrbuch Politische Theologie, Münster, 1 (1996) 2-5.

² Vgl. *W. Eucken*, Die Grundlagen der Nationalökonomie, 5., veränderte Auflage, Godesberg 1947, 396 f. Man kann zwar das Qualitativum einer Handlung definieren, z.B. das Rechtliche oder das Politische (Strategische). Aber das ist dann nur eine Nominaldefinition. Wenn man es in die Realität projizieren würde, dann müßte z.B. alles positiv Rechtliche „Recht“ sein. Dann wäre also das sowjetische Recht, weil man es Recht *nennt*, auch real Recht, während es real *Unrecht* ist, also ein widersprüchliches Recht. *Kelsen* hat sich ausdrücklich dagegen verwahrt, daß er seine formale Definition vom Recht in die Seinswirklichkeit übertrage. Er wollte in der idealisierten Ordnung bleiben und bezeichnete die oberste Norm als Hypothese, um sie nicht real definieren zu müssen, im Gegensatz zu *Schmitt*, der die rein formale Norm direkt in die Wirklichkeit hinüberführte und sie so mit dem Factum identifizierte. Das Qualitativum einer Handlung kann sachlich von der Handlung nicht getrennt werden. Von der Sache her, zu der es gehört, muß es definiert werden, wenn die Definition real gültig sein soll. Die Trennung ist rein theoretisch, d.h. nominalistisch. Man kann sie nur im Bereich der sogenannten Nominaldefinition (in der Analyse des Sprachgebrauchs) vornehmen. In der Realität ist das Politische immer mit dem Substrat, das politisch genannt wird, zu definieren. Sonst verliert man sich in einer Konfusion von Realitäten. Menschlich ist im Sprachbereich z.B. das Denken und das Sündigen. Das Denken ist real wesentlich menschlich, weil es zur Natur des Menschen gehört. Das Sündigen ist dagegen real eine Entartung des Menschen.

man als ein Element betrachtete in dem gesetzmäßig, nämlich nach demokratischer Regel ablaufenden Prozeß des Kampfes um die Macht.

Aristoteles erkannte als eine Gesetzmäßigkeit im menschlichen Handeln, daß alle Menschen nach einem guten Leben streben. Das aber ist eine finale Gesetzmäßigkeit, d.h. eine Forderung an den freien Willen, die konkrete Handlung im Sinn der menschlichen Natur, aus der die Finalität stammt, einzurichten. Der Begriff des guten Lebens ist allerdings noch konkret zu definieren. Entsprechend der persönlichen, selbst gewählten Einstellung versteht jeder unter einem guten Leben etwas anderes. Die ethische Frage, was als gutes Leben angestrebt werden soll, ist nicht durch eine allgemeine Verhaltensregel zu bestimmen. Wenn man ein Handlungssystem erfinden könnte, innerhalb dessen jeder einzelne das seiner Leistung entsprechende materielle Wohlergehen findet, hätte man zugleich der ganzen Gesellschaft geholfen. Tatsächlich versuchen die Empiriker ein solches System zu erstellen. Hinsichtlich der wirtschaftlichen Handlung erklären sie die Gesetze der Markt- oder Konkurrenzwirtschaft zur Norm. Durch dieses wird die einzelne Wahl oder Entscheidung wie von einem Naturgesetz zu einer bestimmten Verhaltensweise gezwungen, die ihm wie auch den übrigen Gesellschaftsgliedern nützt. Es bedarf darum nicht mehr des Begriffs des Gemeinwohls, von dem die Ethik spricht. Das Anliegen des Gemeinwohls besteht, wie es scheint, in der Forderung, daß alle sich im freien Wettbewerb, jeder nach seinem Können, um die Güter bemühen können, die ihrem Wohlergehen dienen. Aus dieser naturwissenschaftlichen Sicht ist *Fr. v. Hayeks* Abneigung gegen den Begriff des Gemeinwohls zu erklären. Seiner Ansicht nach stammt dieser Begriff aus der Zeit, da der Mensch noch in Horden lebte und gemeinsam mit andern auf die Jagd ging, um nachher die Beute gerecht zu verteilen. In analoger Weise überträgt der Politikwissenschaftler das Konkurrenzprinzip in der Form des demokratischen Mehrheitsprinzips auf die Politik. Das Ergebnis soll das konkrete Gemeinwohl sein.

Man muß die Handlung, die dem Wettbewerb unterworfen ist, genau betrachten. Sie ergibt sich aus dem egoistischen Gewinnstreben, das, stets auf der Ebene des Wettbewerbs betrachtet, die Ausschaltung des Mitbewerbers beabsichtigt, also ein kriegerisches Element aufweist. Die negativen Folgen des Egoismus werden nur durch die Wettbewerbsregeln aufgehoben. Daß der einzelne Marktteilnehmer seinen Erfolg nur mit einer besseren Leistung, besonders mit Innovationen erzwingen will, wie von Vertretern der Marktwirtschaft, z.B. *Schumpeter*, erklärt wird, ist nicht seiner primären Intention zu verdanken, denn diese ist immer der Gewinn, sondern eine Folge des Zwanges, den die Wettbewerbsordnung ausübt.

Diese Erkenntnis ist wichtig, weil sie deutlich macht, wie schmal der Spielraum der menschlichen Handlung und wie hauchdünn damit das Menschliche

in einer Entscheidung ist, die einzig von einem Regelverfahren abhängt. Praktisch erleben wir diese Tatsache täglich, wenn z.B. die Vertreter der Wirtschaft die humanen Einwände gegen das Wettrüsten, gegen die Umweltschädigungen oder gegen die massive Vernichtung von Arbeitsplätzen im Zug gigantischer Unternehmensfusionen mit dem Einwand kontern, daß die internationale Konkurrenz keine anderen Maßnahmen zulasse. Gleiches gilt wiederum für die Politik. Auf keine andere Weise als auf die korrekte Befolgung des demokratischen Regelprinzips ist *Adolf Hitler* an die Regierung gekommen.

Dieser Gedanke soll hier nicht weiter verfolgt werden. Es war lediglich die Absicht, die eigenartige Abstraktion darzulegen, mit der die Humanwissenschaft arbeitet, wenn sie ihre Methode von der Naturwissenschaft übernimmt. Sie muß die menschliche Handlung genau so sezieren wie der Naturwissenschaftler sein Objekt im Experiment.

Die Definition der politischen Handlung gemäß dem modernen Wissenschaftsbegriff

Daß das politische Handeln mit dem Staat zusammenhängt, ist unbestritten. Als erstes stellt sich hier die Frage, wie man den Staat definieren soll. Es bieten sich die verschiedensten Wege an: *soziologisch* als das umfassendste gesellschaftliche Gebilde, *juristisch* als die höchste gesetzgebende Instanz oder *politisch* als souveräne, selbstmächtige Gesellschaft, die über sich keine weitere Autorität mehr kennt, *normativ* als perfekte Gesellschaft, die sämtliche, im Begriff des Gemeinwohls zusammengefaßten humanen Anliegen zu besorgen oder zu ordnen hat. Allen Definitionen ist gemein, daß es sich um ein gesellschaftliches Gebilde handelt, das regulatives Prinzip der gesamten Ordnung ist. Da es in der Frage nach der Politik um die Definition einer unmittelbar auf den Staat bezogenen Handlung geht und diese entsprechend dem modernen, von der Naturwissenschaft geprägten Wissenschaftsbegriff völlig neutral, d.h. von Wertung frei und aufgrund ihres Objektes eng begrenzt sein muß, um in der Erfahrung eindeutig kontrollierbar zu sein, kommt nur der Begriff des Kampfes um die Macht in Frage, wie er durch *Max Weber* für die politische Ordnung sanktioniert worden ist.

In der Praxis ist dieser Begriff nur für den brauchbar, der der Überzeugung ist, daß die drei Ordnungen Gesellschaft, Wirtschaft und Politik über die Theorie hinaus bis ins soziale Leben hinein streng auseinanderzuhalten sind. Folgt man *M. Weber*, dann ist Macht „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen,

gleichviel, worauf diese Chance beruht³. Auf der Ebene der politischen Ordnung, in der die vielen Einzelentscheidungen der im Staat existierenden Institutionen und Gruppierungen bei der höchsten Entscheidungsinstanz zusammenlaufen, wird dann unter der politischen Macht jedwede direkte oder indirekte Einflußnahme auf die höchste staatliche Entscheidung verstanden, wobei es irrelevant ist, ob und wie sich das Resultat dieses Prozesses ethisch rechtfertigen läßt.

Wenn man die politische Ordnung in dieser Weise realisiert, dann erhält man das Bild, das die Parteien in den Wahlen öffentlich vorführen und dem die Lobbyisten im Geheimen folgen. Der Ethiker mag sich darüber erregen. Aber der Politiker erklärt ihm, daß das die Wirklichkeit ist.

*Carl Schmitt*⁴ hat die von allen sozialen Komponenten losgelöste Definition des Politischen *Max Webers* auf die Spitze getrieben, indem er die Politik als Bestimmung des Feindes definiert. Durch die Tatsache, daß ein einzelner Staat einem andern Staat gegenübersteht, ergibt sich die Notwendigkeit, den andern Staat zumindest als potentiellen Feind zu betrachten. Die staatliche Herrschaftsmacht bestimmt (dezidiert) somit den Feind, das heißt, sie entscheidet über Krieg oder Frieden. Das ist die eigentliche politische Handlung. Unter der Voraussetzung, daß dieser Feind erklärt ist, ergeben sich aus der Bedrohung durch diesen äußeren Feind nach *C. Schmitt* die Ruhe und der Friede innerhalb der staatlichen Gemeinschaft, so daß in ihr keine eigentlich politische Handlung mehr existiert, da kein Bürger mehr Grund hat, seinen Mitbürger als Feind zu betrachten. Dieser Dezisionismus ist die letztmögliche Frucht des neokantianischen Formalismus!

Die Kritik aus dem Blickfeld der Ethik

Der Ethiker ist geneigt, diese Auffassung von Politik als Entartung des Menschen zu bezeichnen. Der Politiker antwortet darauf, daß jedes andere Menschenbild an der politischen Wirklichkeit vorbeiführe. Wenn es um die gesellschaftliche Ordnung geht, wird jeder einzelne jene Ordnung für die gute Ordnung halten, in der es ihm im Vergleich zu anderen Ordnungssystemen am besten geht. Wenn alle so denken, dann muß man ein System erfinden, in dem jedem die gleiche Macht in den Entscheidungen zugeteilt wird, welche die Gesamtheit betreffen, einen Mechanismus, der den von Natur egoistischen Menschen in seiner Art beläßt, ihn aber auf der vom Menschen erfund-

³ Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1972, 28.

⁴ Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. 3. Aufl. der Ausgabe von 1963, Berlin 1991. Zur Definition der Politik bei *Carl Schmitt* siehe die bibliographischen Angaben in „Die politische Theologie“, ebenso in der Bibliographie dieses Buches unter Nr. 2.1; 2.2; 3.4.1; 3.6; und 6.2.1.

denen Rechtsebene naturhaft zwingt, das Gemeinwohl zu schaffen, ohne dem moralischen Gesetz unterworfen zu sein. In dieser Weise hat *Kant* sich den Weg zum ewigen Frieden ausgedacht.⁵

Das Bild entspricht, worauf schon hingewiesen wurde, genau dem der vollkommenen Wettbewerbswirtschaft. Da die Erfahrung bewiesen hat, daß im Bereich der Wirtschaft die Konkurrenzregel zwischen eignesüchtigen Individuen den sozialen Frieden nicht verwirklichen kann, wird man das gleiche Geschick der politischen Ordnung voraussagen können, deren einzige Wirkung das Gleichgewicht von egoistischen Interessen sein soll. Gegenüber der politischen Ordnung befindet sich der Ethiker mit seiner Kritik allerdings vor einer Problematik, die es hinsichtlich der wirtschaftlichen Ordnung nicht gibt. Bei einer eventuellen Blockierung des wirtschaftlichen Prozesses kann man immer noch zur Korrektur die staatliche Autorität einschalten, die ein völliges Fiasko der Wettbewerbsordnung verhindern könnte. Auf der politischen Ebene sind wir am Ende. Jenseits des Staates gibt es nur noch Chaos, ungeregelten Kampf aller gegen alle. Wie aus diesem Engpaß herauskommen? Vielleicht braucht es doch eine andere Bestimmung der politischen Handlung, eine solche, die nicht mehr unter dem Einfluß des naturwissenschaftlichen Wissenschaftsbegriffs steht? Eine kurze Erinnerung an den Anfang der Politikwissenschaft könnte dienlich sein.

Die Griechen waren überzeugt, daß jede menschliche Handlung, so sehr sie konkret von ihrem jeweils angestrebten Objekt her definiert wird, immer in einem lebendigen Zusammenhang des Handelnden steht. Sie haben aus dem Leben abgelesen, daß der Mensch grundsätzlich sein Glück sucht und von diesem allgemeinen Wunsch aus die einzelnen Entscheidungen trifft. Und sie waren der Auffassung, daß man das menschliche Glück im allgemeinen definieren kann, so daß es eine allgemein gültige Norm für das menschliche Glück gibt. Von dieser Norm aus, die mit der menschlichen Natur übereinstimmt, müßte es, so meinten sie, möglich sein, das gemeinsame Wohl zu bestimmen, ohne dabei die individuellen Verschiedenheiten aufzuheben.

Nun stellte sich von selbst die Frage, wer diese Aufgabe, autoritär das Gemeinwohl zu bestimmen, übernehmen kann, da gemäß der Erfahrung die Menschen verschieden begabt sind. Man kann nur Menschen mit einem hohen Grad von Einsicht mit dieser Aufgabe betrauen. Und diese Menschen heißen bei *Plato* die „Weisen“, d.h. die Philosophen. *Plato* folgt hierin seinem Lehrer *Sokrates*, für den die Tugend aus Wissen entsteht. *Aristoteles* hat dieses Wissen aus seiner Verstrickung mit der Theorie befreit und für die Findung des Gemeinwohls die praktische Vernunft eingesetzt, die ihre Ver-

⁵ Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf, Königsberg 1795, 59-61 (3. Definitivartikel, 1. Zusatz). Kant Werke, Bd. 9, Erster Teil, Darmstadt 1983, 221 ff. Auf diesen Gedankengang wird später zurückzukommen sein.

vollkommen durch die Tugend der Klugheit erfährt. Dieses Wissen aus der Praxis und für die Praxis braucht nun keinen Philosophenkönig mehr. Es genügt ein kluger Mensch. Eine genauere Darstellung der praktischen Vernunft hat dann *Thomas von Aquin* geboten. *Thomas* wollte den Prozeß der Normenbildung verfolgen, vor allem auch den Zusammenhang zwischen theoretischem und praktischem Wissen aufzeigen. Die Seinserkenntnis der theoretischen Vernunft geht der praktischen Vernunft voran; mit dem allgemeinen Begriff des Seins verbindet sich die Erkenntnis des Guten. Die praktische Vernunft formiert nun diese Erkenntnis zum Imperativ „das (dem Sein entsprechende) Gute ist zu tun, das Schlechte zu meiden“. Dieser Imperativ der Vernunft ist nur möglich, weil der Wille seiner Natur nach auf das Sein ausgerichtet ist. Die praktische Vernunft ist darum die Vernunft, insofern sie unter dem Antrieb des Willens steht. Die Konkretisierung des allgemeinen Imperativs vollzieht sich dann in Abhängigkeit von der individuellen Einstellung des Willens. Wenn dieser seine Orientierung nach dem Sein hin, also zur Wahrheit, vermissen läßt (aufgrund irgendwelcher ungeordneter Leidenschaften), dann wird der praktische Imperativ unwahr. Er bleibt aber so lange wahr, als der Wille die ihm von Natur gegebene Disposition auf das Sein wachhält, auch wenn auf theoretischem Gebiet ein Irrtum der Vernunft vorliegen mag. Darum erklärt *Thomas*, die praktische Wahrheit sei nicht identisch mit der theoretischen. Damit ist das Thema der Gewißheit oder Evidenz angesprochen. Die praktische Wahrheit hat keine Evidenz wie die theoretische. Sie ist aber eine sichere Erkenntnis. Der Imperativ „Du sollst nicht töten“, zum Beispiel, ist eine sichere praktische Erkenntnis. Er ist die praktische Formulierung der theoretischen Erkenntnis, daß jeder Mensch ein Recht auf Existenzerhaltung hat. Er ist aber streng als Imperativ nicht das Resultat einer Deduktion, sondern eine Schöpfung der praktischen Vernunft, natürlich in Abhängigkeit von der theoretischen Vernunft.⁶ Diese umschreibt lediglich die erkenntnismäßigen Voraussetzungen, von denen aus ein konkreter Fall beurteilt werden muß. Da die praktische Vernunft in einem konkreten Fall sich meistens nicht mehr auf allgemeine theoretische Erkenntnisse abstützen kann, ist sie auf eine vielfältige Erfahrung angewiesen. Diese allein aber bietet keine Gewähr für eine wahrheitsgemäße Aussage. Wer wie der Empirist überhaupt keine durch Abstrahierung gewonnene (Wesens-) Erkenntnis der theoretischen Vernunft annimmt, fällt dem Fallibilismus des kritischen Positivismus (*K. Popper, H. Albert*) anheim. Erst recht hat nach diesem die praktische Vernunft keinen Bezug zur Wahrheit mehr.

Die politische Handlung gehört also zur praktischen Vernunft, die ihrerseits von der Seinserkenntnis der theoretischen Vernunft ihr Objekt erhält. Das

⁶ Daraus erklärt sich die Verschiedenheit der moralischen Bewertung, die unter Umständen bis hoch in die allgemeinen praktischen Prinzipien hineinreicht. Zugleich wird ersichtlich, daß der praktische Imperativ die theoretischen Urteile beeinflussen kann.

Objekt der praktischen Vernunft ist das im Sein des Menschen begründete Gute. Da der Mensch als soziales Wesen die zu seiner materiellen und geistigen Entwicklung notwendigen Güter nur im Verbund mit allen Mitmenschen findet, ist er auf eine umfassende, sogenannte „perfekte“ Gesellschaft angewiesen. Diese wird als Staat bezeichnet. Das letzte Ziel aller im Staat zusammengeschlossenen Menschen ist darum das Objekt der politischen Handlung. Von dieser Sicht aus wird verständlich, daß *Aristoteles* die politische Wissenschaft als die Spitze der Ethik betrachtet hat. Von einer Segmentation des gesellschaftlichen Lebens oder einer Systembildung kann hier keine Rede sein. Der Begriff des Gemeinwohls, das nicht die Summe der subjektiv bestimmten Einzelwohle, sondern die umfassende Einheit der komparativ gewerteten Einzelwohle ist, verbietet die enge Betrachtung nach Segmenten des Zusammenlebens.

Gemäß dem Gesagten, definiert sich die politische Handlung als *eine von der praktischen Vernunft diktierte Handlung, die von einem moralisch verantwortbaren Gemeinwohlkonzept aus die staatliche Entscheidungsinstanz zu beeinflussen sucht.*

Diese aristotelische Konzeption der politischen Handlung gehört in die Kategorie der normativen politischen Theorien.⁷

⁷ Es sei darauf hingewiesen, daß für die gesamte politische Philosophie, die hier zur Darstellung kommt, die aristotelisch begründete Auffassung von politischer Handlung gewählt wurde. In der Literatur wird, wie gesagt, *Aristoteles* zu den normativen Theorien gezählt, die ihrerseits sehr vielfältig sind. Die aristotelische Orientierung ist teleologisch begründet, d.h. aus der Finalität der menschlichen Natur entnommen. Man kann sie insofern auch als ontologische Theorie bezeichnen. Die Natur des Menschen und ihre Zielrichtung ist ein ontischer Sachverhalt. Doch ist der Begriff der Natur oder der Humanität bei den verschiedenen Autoren nicht genau definiert. Natur ist in der klassischen aristotelischen Tradition ein abstrakter Begriff, der zwar universale reale Geltung hat, aber nicht identisch ist mit dem, was man im Konkreten, d.h. im Bereich der täglichen Erfahrung mit Natur bezeichnet, wenn man z.B. sagt, ein bestimmtes Benehmen eines Mitmenschen sei seine Natur. Allerdings mischen sich auch bei *Thomas von Aquin* Erkenntnisse der konkreten Erfahrung mit dem allgemeinen (abstrakten) Begriff „Natur“. Doch sind diese Einzelerfahrungen nur Beispiele, die mit dem allgemeinen Begriff nicht identifiziert werden dürfen. Der allgemeine Begriff der Natur kann eben nur aus der Erfahrung abstrahiert werden. Aber es gibt einen Moment im Erkenntnisprozeß, wo die Vernunft mittels der Abstraktion von der konkreten Erfahrung zur Wesenserkenntnis hinüberwechselt. Die einzelnen normativen Theorien müßten also jeweils auf die zugrundeliegende Erkenntnistheorie untersucht werden. Das ist allerdings bei den verschiedenen Autoren sehr schwierig: Vgl. z.B. *E. Barker*, Principles of Social and Political Theory, Oxford 1961; *M. Cowling*, The Nature and Limits of Political Science, Cambridge/Mass. 1963; *W. Hennis*, Politik als praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft, Neuwied/Berlin 1963; ders. Politik und praktische Philosophie, Schriften zur politischen Theorie, Stuttgart 1977; *E. Voegelin*, Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung, München 1965; *A. Bergstraesser*, Politik in Wissenschaft und Bildung. Schriften und Reden. Freiburg i.Br. 1966; *M. Härtich*, Einführung in die Politikwissenschaft, Mainz 1967 [Bd. 1], 1969 [Bd. 2]), 1971 [Bd. 3]); *M. Oakeshott*, Rationalismus in der Politik, Neuwied 1966; *L. Strauss*, What is Political Philosophy, in: *J. A. Gould – V. Thursby* Eds., Contemporary Political Thought, New York 1969, 46-69; *H. Maier*, Politische

Die Bestimmung der politischen Handlung hat, wie man sieht, mit der Frage nach dem politischen Regime nichts zu tun. Die politische Handlung ist einzig bestimmt durch ihren Bezug zum Gemeinwohl. Da das Gemeinwohl nicht das Ergebnis vieler Einzelhandlungen sein kann, weil der Charakter des über-individuell Gemeinsamen verlorenginge, braucht es eine übergeordnete Kompetenz, die das Gemeinwohl konkret definiert. Diese Kompetenz nennen wir die politische Macht.

Auf diese hat die moderne politische Wissenschaft sich konzentriert. Die normative Konzeption der politischen Handlung kann von der politischen Wissenschaft lernen, daß jede politische Handlung im formalen Sinn den Charakter des Politischen dadurch erhält, daß sie als Handlung auf das Gemeinwohl hin zugleich auch eine Bewegung zur Macht ist. Denn effizient ist der Imperativ des Gemeinwohls erst durch die autoritative Entscheidung.

In dem Augenblick, in dem wir die Person bestimmen wollen, welche Träger dieser Macht sein soll, begeben wir uns auf den Boden, auf dem die Frage nach dem Regime diskutiert wird.

Seit dem Einbruch des Empirismus und Rationalismus in die Wissenschaftstheorie gibt es in der politischen Wissenschaft nur noch einzelne Handelnde. Damit ist die Frage nach dem Regime wesentlich verbunden mit dem Bestreben, die Gewalt zu begrenzen, um die Freiheit der Einzelpersonen so weit wie möglich unangetastet zu lassen. Mit anderen Worten: die aristotelische Sicht, wonach die Staatsgewalt die Gesellschaft so ordnen soll, daß das menschliche Glück aller in gemeinsamem Bemühen verwirklicht wird, ist damit verlassen. Die politische Wissenschaft hat Abschied von der Ethik genommen, sie ist zur Wissenschaft der Regime, der Aufteilung der politischen Macht geworden. Auch *Aristoteles* hat sich mit der Machtverteilung beschäftigt, aber nicht aus der grundsätzlichen Absicht, die Macht zugunsten der subjektiven Freiheit der Individuen aufzuteilen, sondern nur dazu, jene Regierungsform zu finden, die am sichersten das Gemeinwohl zu definieren vermag. Gleichermaßen gilt von *Thomas von Aquin*.

Die ethische Grundeinstellung hat allerdings noch einige schwierige praktische Fragen zu lösen, dies vor allem im Hinblick auf den fast völligen Ver-

Wissenschaft in Deutschland, München 1969; *H. J. Spiro*, Politics as the Master Science, From Plato to Mao, New York/London 1970; *Volker Gerhardt*, Hrsg., Der Begriff der Politik, Bedingungen und Gründe politischen Handelns, Stuttgart 1999. Der Hinweis auf die Transzendenz des Menschen, dem man in den verschiedensten Versionen begegnet, reicht nicht aus, um die normative Theorie zu erklären. Die Beziehung zur Transzendenz des Menschen ist nur deswegen notwendig und unabdingbar, weil die „Natur“ ihren verpflichtenden oder normativen Charakter von der Intention ihres transzendenten Schöpfers erhält. Den Inhalt kann man aber nicht in der Transzendenz suchen. Er ist als wesentlicher Sachverhalt aus der Wirklichkeit durch die Vernunft zu eruieren. Hier befindet sich das grundlegende, nämlich das erkenntnistheoretische Problem, d.h. die Suche nach den allgemein gültigen Normen.

lust des Wertkonsenses in der modernen Politik. Sie sind dort zu besprechen, wo es um die Stabilisierung einer neutralen Gesellschaftsordnung, d.h. um die Erstellung eines weitestgehend empirisch kontrollierbaren politischen Systems geht.

Mit *Francis Bacon* (1561-1626) beginnt bereits die Segmentierung der Sozialwissenschaften und damit im Bereich der Politikwissenschaft die ausschließliche Konzentration auf die Macht und ihre Verteilung. Die Staatslehre ist nach ihm die Lehre über „die Regierung oder die Republik“. Diese empiristische und rationalistische Orientierung wird dann ausgebaut durch *Thomas Hobbes* (1588-1679), *Baruch de Spinoza* (1632-1677), *John Locke* (1632-1704), *Charles Montesquieu* (1689-1755), *David Hume* (1711-1776) usw.

Obwohl die aristotelische Konzeption der politischen Wissenschaft eine umfassendere Orientierung für die politische Praxis gibt, muß man doch die Auffassung der Modernen eingehend studieren, um zu erfahren, welche Elemente die aristotelische Richtung auch in der modernen Welt funktionsfähig machen können.⁸

Ergebnis: Die Unterscheidung zwischen der politischen Handlung und dem politischen Aspekt der menschlichen Handlung

Es ist kein Zweifel, daß ein Mensch, der nach der Macht im Staat strebt, damit eine politische Handlung setzt. Ein machtgieriger Mensch will tatsächlich nur Macht, wie ein Materialist nur wirtschaftlichen Reichtum will, also in seinem Gewinnstreben eine echte wirtschaftliche Handlung realisiert. Da nun einmal jeder Mensch seiner natürlichen Neigung nach zwar kein Gewinnsüchtiger, aber ein Egoist ist, warum soll man nicht eine Handlungsordnung schaffen, in welcher der durch den Wettbewerb regulierte Egoismus allen, nicht nur einem einzelnen, nützt? Und da jeder Mensch seiner Neigung nach lieber befiehlt, statt zu gehorchen, warum soll man nicht eine Ordnung schaffen, in der alle mitreden, wenn es um die Verteilung der Gewalt geht? Warum also nicht von einer politischen Ordnung sprechen, d.h. die Dreiteilung in wirtschaftliche, soziale und politische Ordnung beibehalten?

Die Antwort ist einfach: Natürlich geht das, aber nur auf dem Reißbrett, nicht in der Wirklichkeit. In der Wirklichkeit handelt der Mensch immer auf ein Ziel hin. Selbst wenn er sein Ziel nur in der Macht sieht, handelt er kraft der

⁸ Darum soll später die Entwicklung der Abwendung von der Ethik zur Theorie der Systembildung, wozu auch die marxistischen Autoren mit ihrer Theorie von der Auflösung der politischen Macht in eine rein gesellschaftliche gehören, behandelt werden. Allen gemeinsam ist das Bemühen um eine effiziente, nicht nur erwünschte oder gesollte politische Ordnung. Vgl. Die Legitimität.

natürlichen Anlage der Zielstrebigkeit. Und diese natürliche Anlage ist seismäßig auf ein letztes Ziel ausgerichtet, das in dem guten, der menschlichen Natur entsprechenden glücklichen Leben besteht. Wenn einer de facto nur die Macht über die andern sucht, dann verbiegt er die natürliche Zielrichtung des Willens. Das heißt, er verpaßt nicht nur sein eigenes vollmenschliches Glück, sondern auch das seiner Untertanen. Realistisch betrachtet, ist es daher ein sinnwidriges Unternehmen, das rein Politische zum Handlungsziel zu machen. Man kann höchstens hinsichtlich des Sachbereichs, in dem sich eine Handlung vollzieht, von politischen Problemen sprechen. Die Handlung selbst ist nicht rein politisch.⁹

Die moderne Segmentierung der drei Ordnungen ist der Grund dafür, daß mancher Ethiker, von ihr beeinflußt, die ganzheitliche Sicht preisgab. Deutlich ist dies in der Behandlung der Wirtschaftspolitik, wo nicht selten der Marktmechanismus als Apriori der Wirtschaftsethik erscheint. Gleches ist auch in der politischen Ethik festzustellen, wo die demokratische Verteilung der Macht als unabdingbare Norm der politischen Handlung erscheint.

In der politischen Ethik ist darum von der politischen Handlung die Rede als einer menschlichen Handlung unter dem Aspekt ihres politischen Charakters. Wie gesagt, kann man diesen Aspekt theoretisch subjektivieren und entsprechend ein Bild einer Ordnung konstruieren, in welcher der Mensch nur der Norm demokratischer Machtverteilung folgt. Das ist eine gute Denkgymnastik, die da und dort nützlich sein kann, wo es darum geht, Verirrungen im faktischen politischen Handeln zu kennzeichnen.

Die vielfältigen Subjekte der politischen Handlung

Die Frage, wer Subjekt der politischen Handlung sei oder sein könne, wird bereits bei *Thomas von Aquin* eingehend behandelt. Wenngleich er diese Frage im Zusammenhang mit der Monarchie bespricht, lassen sich daraus doch Schlüsse auf die politischen Subjekte der Demokratie ziehen.¹⁰ *Thomas* behandelt dieses Thema im Rahmen seines umfangreichen Traktates über die Klugheit.¹¹

⁹ Ich habe die geistesgeschichtlichen und erkenntnistheoretischen Gründe dieser Segmentierung der Ordnungen bereits im dritten Band der Sozialethik behandelt: Sozialethik, III. Teil, Bonn 1986, 21-54. Vgl. auch: A.F. Utz, Die Unterscheidung von gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Ordnung, in: *Ordnung im sozialen Wandel. Festschrift für Johannes Messner zum 85. Geburtstag*, hrsg. von A. Klose, H. Schambeck, R. Weiler, V. Zsifkovics, Berlin 1976, 173-198; ebenfalls in: A.F. Utz, *Ethische und soziale Existenz*, Gesammelte Aufsätze (1970-1983), Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e.V. 1983, 80-104.

¹⁰ S.Theol. II-II 50, 1-4.

¹¹ S.Theol. I-II 57,4-6; 58,3 ad 1; 58,4 u. 5; 65,1; 66,5 ad 1 u. ad 2; II-II 47-56.

Die Klugheit als zugleich intellektuelle wie moralische Tugend im Dienst der Konkretisierung allgemeiner naturrechtlicher Normen

Um den systematischen Ort dieses grundlegenden Traktates aufzeigen zu können, müssen wir den naturrechtlich logischen Prozeß in Erinnerung rufen, der von den Prinzipien zu dem jeweils konkreten Objekt führt. Das Naturrecht erschöpft sich nämlich nicht, wie vor allem die Juristen glauben, in allgemeinen Prinzipien oder Wertforderungen. Gemäß der klassischen Naturrechtslehre, deren vornehmster Vertreter *Thomas von Aquin* ist, reicht das Naturrecht bis zur konkreten Objektsbestimmung. Es verliert damit selbstverständlich an allgemeiner Geltung.

Die Juristen kennen den Begriff des Ermessens als logisches Instrument, um ein allgemeines Gesetz für einen bestimmten Einzelfall auszulegen. Wenn das Verkehrsrecht als oberste Regel anordnet, daß sich jeder Verkehrsteilnehmer so verhalten müsse, daß er den flüssigen Ablauf des Verkehrs nicht stört, dann läßt sich im einzelnen Fall nur nach dem klugem Ermessen bestimmen, wer das Vorrecht hat. Die Klugheit besteht darin, die „Natur der Sache“ genau zu analysieren und demgemäß im Einzelfall zu entscheiden. Die Natur der Sache bestimmt in diesem Fall das natürliche Recht. Das ist just der Gedankengang naturrechtlichen Vorgehens der klassischen Naturrechtslehre. Dieses Vorgehen des Richters ist rational, es muß darum auch von einem andern nachvollziehbar sein. Stillschweigend supponiert der Richter, daß er nach einer allgemeingültigen Logik verfährt. Genau das nimmt auch der Nachtrechtler an, weswegen er vom Naturrecht spricht. Naturrecht ist jenes Recht, das dem Sachverhalt entspricht. Der Naturrechtler geht nur von einer andern allgemeinen Norm aus als der Jurist, der als einzigen Ausgangspunkt das positive Gesetz anerkennt. Hier liegt der nicht zu unterschätzende Unterschied.

Die allgemeine Norm des Naturrechts ist die soziale Natur des Menschen, von der abgelesen wird, welche Rechte dem einzelnen allgemein zustehen, z.B. sein Recht auf Existenz, auf menschenwürdige Integration in das Gemeinwohl etc. Aus diesem Grund kann der einzelne, der überzeugt ist, daß ein bestimmtes positives Gesetz gegen die naturrechtliche Norm verstößt, unter Berufung auf die Gewissensfreiheit Widerstand leisten.¹²

Nun sind allerdings nur wenige naturrechtliche Normen nicht bedingungslos auf einen konkreten Sachverhalt anzuwenden. Nur die univok formulierbaren Normen genießen diesen Vorteil, wie z.B. die Ehe, während andere nur in Beziehung zum Gemeinwohl je nach konkreten Umständen definiert werden

¹² Siehe unten: „Recht auf Widerstand?“.

können. Selbst das Recht auf Leben steht in Beziehung zum Gemeinwohl, so daß ein Schwerstverbrecher an sich sein Recht auf Integration in die Gesellschaft verwirkt hat, wenngleich aufgrund der Unsicherheit menschlicher Gerichtsbarkeit die Todesstrafe heute in vielen zivilisierten Staaten abgeschafft ist.

Solche analog anzuwendenden Normen erfordern gründliches Überdenken, wie sie am besten konkretisiert werden. Dazu ist ein genaues Studium der konkreten, empirischen Sachlage vonnöten. All diese detaillierten Untersuchungen verlangen Umsicht und Weitsicht, damit man zu einem logisch gesicherten Ermessensurteil und damit zu einer konkreten Formulierung des Naturgesetzes gelangt. Teilweise leistet hier die empirische Politikwissenschaft gute Dienste.

Diese gesamte intellektuelle Aufgabe hat die Klugheit zu übernehmen. Sie ist eine intellektuelle Tugend, die zugleich moralischen Charakter hat, weil sie getragen ist vom festen Willen, das Gemeinwohl anzustreben. Dieser moralische Wille ist fundamental für den der konkreten Praxis zugewandten Intellekt, den *Thomas von Aquin* mit dem inhaltsreichen Namen „recta ratio“ (korrekte Vernunft) bezeichnet. Der Aquinate gebraucht diesen Begriff zu unzähligen Malen im Zusammenhang mit der Erklärung der konkret praktischen Vernunft. Außerhalb der Intention auf das Gemeinwohl als Endziel gibt es auf der sozialen und politischen Ebene keine ratio recta. In diesem Begriff ist das Naturrecht als Vernunftrecht verankert.

Die politische Klugheit

Thomas von Aquin unterscheidet nun mit *Aristoteles* die verschiedenen Arten der Klugheit je nach ihrem Objekt. Zunächst hat jeder Mensch sein Leben in Klugheit zu programmieren (*prudentia individualis*). Das Staatsoberhaupt hat das Gemeinwohl (*prudentia politica*), der Familienvater das Wohl der Familie (*prudentia oeconomica*) zu besorgen usw.

Uns interessiert hier einzig die politische Klugheit. Es war im Mittelalter selbstverständlich, daß man hierbei zuerst an den Fürsten dachte und ihn an seine Sorgfaltspflicht erinnerte. Seine politische Klugheit wurde als *prudentia regnativa* bezeichnet.¹³ *Thomas von Aquin* sah aber auch im Untertan eine Teilhabe an der politischen Klugheit, da der Bürger seine Gehorsamspflicht sorgfältig zu überlegen habe.¹⁴

¹³ S.Theol. II-II 50,1.

¹⁴ S.Theol. II-II 50,2.

Überträgt man diese Gedanken auf die moderne Demokratie, dann hat man die prudentia regnativa auch bei den Volksvertretern zu suchen. Man müßte darum für diese einen entsprechenden Fürstenspiegel aufstellen, erst recht für die Präsidenten in der Präsidialdemokratie. Dann müßten wir allerdings von der heute allgemein vertretenen Ansicht Abschied nehmen, daß das Privatleben des Präsidenten oder der an der Regierung beteiligten Volksvertreter grundsätzlich irrelevant sei im Hinblick auf die Führung des Ganzen. Denn die politische Klugheit ist, wie gesagt, nicht nur intellektueller Natur, sondern bedarf eines Ethos für das umfassende Gemeinwohl.

Schließlich muß auch der Bürger die demokratische Teilnahme an der Regierung entsprechend der Tugend der Klugheit neu überdenken. Die berüchtigte Politikverdrossenheit hat hier keinen Platz mehr. Auch das primitive blinde Nachlaufen hinter einer Parteiparole muß einer mehr aktiven Mitarbeit weichen. Nicht zuletzt ist auch daran zu denken, daß man Entwicklungsländern nicht einfach die demokratische Staatsverfassung aufzwingen kann. Der demokratische Staat lebt vom politischen Geschick und von der politischen Verantwortung aller Bürger. Zuerst sind also Bildung und Ethos im Volk zu verankern.

II. DIE POLITISCHE THEOLOGIE*

Begriffliche Abklärung

Der Begriff „Politische Theologie“ hat zwei Versionen, einmal als theologische Wissenschaft, die sich mit der konkreten Politik, d.h. mit der Beziehung des religiösen Glaubens zur aktiven Politik beschäftigt, das andere Mal als politische Wissenschaft, die den Begriff des Politischen in Ableitung von der religiösen Institution des Glaubens, d.h. der Kirche, oder in Analogie zu ihr interpretiert. In der ersten Version von Politischer Theologie geht es um die Frage, ob und inwieweit die katholische Theologie sich im Sinn einer politischen Aufgabe verstehen kann. Diese von *J.B. Metz* und der Befreiungstheologie vertretene Version ist in erschöpfer Weise von *Wolfgang Okkenfels* behandelt worden: „*Politisierter Glaube? Zum Spannungsverhältnis zwischen Katholischer Soziallehre und Politischer Theologie*“ (Sammlung Politeia Bd. XXXIII, Bonn 1987). Die zweite Version gehört zum Objekt der Politischen Ethik, die von der philosophischen Definition des Politischen ausgeht. Darum habe ich das Politische stets von der naturrechtlichen Sicht des Staates aus dargestellt, wie diese durch *Aristoteles* grundgelegt und von *Thomas von Aquin* ausgearbeitet wurde. Ihr zufolge konnte von einer politischen Theologie nicht gesprochen werden, außer im Zusammenhang mit der Lehre vom Ewigen Gesetz als dem letzten Grund jeglicher Rechtsschöpfung. Ganz anders die Sicht von *C. Schmitt*, der das Thema vom kulturhistorischen Gesichtspunkt aus anfaßt. Dennoch dient seine Methode der rechtsphilosophischen Definition des Politischen.¹ „Alle prägnanten Begriffe der modernen

* Dem guten Kenner der Schriften von *C. Schmitt* Herrn *Wolfgang Hariolf Spindler*, Wien, danke ich für wertvolle Hinweise.

¹ Es ist zu beachten, daß *Schmitt* nicht die politische Handlung, sondern nur das Politische definieren will. Damit will er entsprechend *Kants* Erkenntnistheorie das Politische von allen mit ihm in der Wirklichkeit wesentlich verbundenen Elementen trennen, wie ähnlich *Kelsen* das reine Recht von allen ontischen Gegebenheiten, die an sich zu einem wirklichen Recht gehören, getrennt hat. Vgl. *Craig L. Carr*, Kant's theory of political authority. In: History of Political Thought, Exeter 10, 4 (1989) 719-731. - *Ingomar Kloos*, Gibt es eine Ontologie des Politischen? Ein Zugangsversuch zu Carl Schmitts „Begriff des Politischen“. In: Prima Philosophia, Cuxhaven 1 (1988) 334-343. - *Hans-Georg Flickinger*, Hrsg., Die Autonomie des Politischen, Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff. Weinheim 1990. - *George Schwab*, The challenge of the exception, An introduction to the political ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936, 2nd edition. Westport/Conn. 1989. - *Michele Nicoletti*, Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt. Brescia 1990. - *Gian Paolo Cammarota*, Storia e definizione di un concetto. La teoria della sovranità in Carl Schmitt. In: Storia dei concetti e semantica storica. A cura di Nicola Auciello et Roberto Racinaro. Napoli 1990, 93-118.

Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. Erst in dem Bewußtsein solcher analogen Stellung läßt sich die Entwicklung erkennen, welche die staatsphilosophischen Ideen in den letzten Jahrhunderten genommen haben. Denn die Idee des modernen Rechtsstaates setzt sich mit dem Deismus durch, mit einer Theologie und Metaphysik, die das Wunder aus der Welt verweist und die im Begriff des Wunders enthaltene, durch einen unmittelbaren Eingriff eine Ausnahme statuierende Durchbrechung der Naturgesetze ebenso ablehnt wie den unmittelbaren Eingriff des Souveräns in die geltende Rechtsordnung. Der Rationalismus der Aufklärung verwarf den Ausnahmefall in jeder Form. Die theistische Überzeugung der konservativen Schriftsteller der Gegenrevolution konnte daher versuchen, mit Analogien aus einer theistischen Theologie die persönliche Souveränität des Monarchen ideologisch zu stützen.⁴² Angesichts dieser Perspektive stellt sich dem Ethiker die Frage, ob eine naturrechtliche Begründung der Politik nicht noch durch die Theologie ergänzt werden müßte. C. Schmitt stützt sich zwar in der Hauptsache auf die christlich-europäische Entwicklung der modernen politischen Begriffe, er will aber damit die grundsätzliche Aussage verbinden, daß ohne Rückgriff auf die Theologie eine politische Wissenschaft nur ein Torso ist.

Nun stellt sich aber hierbei die Frage, von welcher Theologie man auszugehen hat. Auch die naturrechtlich begründete politische Ethik braucht zur logischen Geschlossenheit eine Theologie. Sie kann zumindest auf den Begriff des Schöpfers nicht verzichten, weil ohne Gottesbegriff die dem Staat vorgeordnete Rechtsschöpfung nicht erklärt werden kann. Der Nachweis der Herkunft der staatlichen Herrschaftsmacht muß zuerst erbracht werden. Das ist auf naturrechtlichem Weg möglich, sofern man den Schöpfergott als letzte Rechtsbegründung nicht ausschließt. Doch greift C. Schmitt über die natürliche, d.h. philosophische oder rationale Theologie, die er nicht kennt, hinaus und bringt Analogien mit der katholischen Kirche ins Spiel, wodurch er in die Theorie eines autoritären, weltanschaulich, d.h. rassistisch homogenen Staates abirrt.

Schmitt unterscheidet nicht, wenigstens nicht hinsichtlich der katholischen Theologie, zwischen natürlicher und übernatürlicher (Offenbarungs-) Theo-

² Carl Schmitt, Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin ⁷1996, 43.

logie³, weil er deren verschiedene erkenntnistheoretische Grundlagen nicht kennt. Die rationale Erkenntnis einer göttlichen Ursache der Welt gehört wesentlich zum Naturrecht. Sie hat mit Glaube an sich nichts zu tun. Sie ist aber grundlegend für eine katholische Auffassung vom Glauben an die Erlösung. Schmitt betrachtet das Naturrecht als reine Metaphysik, d.h. bereits als eine Säkularisierung der Theologie. Für ihn ist Religion wesentlich mit dem Glauben verbunden. Das Naturrecht scheint ihm nicht zu genügen. Im übrigen ist sein Begriff vom Naturrecht ein verwirrendes Durcheinander.⁴

Wir müssen uns darum zunächst mit der Politischen Theologie von Carl Schmitt befassen, um uns im Anschluß daran die Frage zu stellen, was eine solche politische Theologie für die politische Ethik einbringt. Wir beschäftigen uns hier in der Thematik Politische Theologie grundsätzlich mit der Frage, ob die weltliche, sich im Bereich des menschlichen Daseins bewegende Politik notwendigerweise eine Verwurzelung in einer Theologie braucht. Entsprechend den zwei Reichen bei Augustinus stellen wir uns auf den Boden des irdischen Reiches. Das ist der Sinn der zweiten Version. Schmitt hat grundsätzlich diese Fragestellung im Visier. Da er aber den erkenntnistheoretischen Unterschied zwischen natürlicher (rationaler) und Glaubens-Theologie nicht sieht oder nicht genügend beachtet, gleitet er in die Fragestellung der ersten Version ab, d.h. in die Frage, ob die katholische Theologie auch praktisch in die politische Wirklichkeit eingreife, eine Themenstellung, wie sie J.B. Metz vornahm. Dieser Gesichtspunkt der Politischen Theologie tritt namentlich in der Polemik Schmitts gegen Eric Peterson hervor.⁵ Wir gehen auf diese Frage nicht ein, weil sie in der Theologie, nicht in der philosophischen Ethik beheimatet ist. Es sei diesbezüglich auf das Werk von W. Ockenfels verwiesen.

³ Vgl. Carl Schmitt, Politische Theologie II, Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin ⁴1996. Politische Theologie mündet bei ihm in die Politische Christologie ein (11).

⁴ Was er unter „metaphysisch“ in seinem Begriff des metaphysischen, nicht in Gott begründeten Naturrechts versteht, ist nicht zu erraten. Im Naturrecht sieht er „einige Dutzend völlig entgegengesetzter Postulate, ein Haufen vager Formalklauseln“. Er weiß also nichts von der realen Gültigkeit auf abstraktivem Weg gewonnener Wesenserkenntnisse. Jedenfalls schafft nach ihm wie übrigens auch nach H. Kelsen die Norm nur Ordnung im präjuristischen Sinn, nicht schon Rechtsordnung, sie hat „nur auf dem Boden ... einer gegebenen Ordnung“ regulierende Funktion (Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, Berlin ²1934, 13), erhält somit ihre Geltung einzig vom positiven Gesetz. Vgl. auch Tagebucheintrag vom 6.8.1948, in: C. Schmitt, Glossarium, Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951, hrsg. von E. v. Medem, Berlin 1991, 187 f.

⁵ Vgl. Politische Theologie II 36 ff.

1. Die Politische Theologie von *Carl Schmitt*

Die Grundthese Schmitts: Politisch nicht gleich staatlich

Grundlegend für das Verständnis der Politischen Theologie *Schmitts* ist seine Definition des Politischen. Wir sind gewohnt, dann von einer politischen Handlung zu sprechen, wenn sie sich direkt auf die Staatsmacht bezieht. In aristotelischer Sicht ist der Staat die vollkommene Gesellschaft, d.h. jene Gesellschaft, die das gesellschaftliche Leben abschließt und damit ein geschlossenes Ganzes bewirkt, in dem sämtliche Anliegen des Menschen ihre Berücksichtigung finden. Der Staat schließt darum auch alle Rechtsbildung ab. Er ist souverän.

Wenn wir von einer politischen Handlung sprechen, dann wird der Staat als gegeben vorausgesetzt. In diesem Sinn gebraucht die Rechtswissenschaft Begriffe wie „politischer Verein“, „politische Versammlung“, „politische Rechtsakte“ im Unterschied zu „unpolitischen“ Verwaltungsakten etc. Dagegen erklärt *C. Schmitt*: „Derartige den Bedürfnissen der Rechtspraxis entgegenkommende Bestimmungen suchen im Grunde nur eine praktische Handhabe für die Abgrenzung verschiedener, innerhalb eines Staates in seiner Rechtspraxis auftretender Tatbestände; sie bezwecken keine allgemeine Definition des Politischen überhaupt. Daher kommen sie mit ihrer Bezugnahme auf den Staat oder das Staatliche aus, solange der Staat und die staatlichen Einrichtungen als etwas Selbstverständliches und Festes vorausgesetzt werden können. Auch die allgemeinen Begriffsbestimmungen des Politischen, die nichts als eine Weiter- oder Rückverweisung an den ‚Staat‘ enthalten, sind verständlich und insofern auch wissenschaftlich berechtigt, solange der Staat wirklich eine klare, eindeutig bestimmte Größe ist und den nicht-staatlichen, eben deshalb ‚unpolitischen‘ Gruppen und Angelegenheiten gegenübersteht, solange also der Staat das Monopol des Politischen hat. Das war dort der Fall, wo der Staat entweder (wie im 18. Jahrhundert) keine ‚Gesellschaft‘ als Gegenspieler anerkannte oder wenigstens (wie in Deutschland während des 19. Jahrhunderts und bis ins 20. Jahrhundert hinein) als stabile und unterscheidbare Macht *über* der ‚Gesellschaft‘ stand. Dagegen wird die Gleichung Staatlich = Politisch in demselben Maße unrichtig und irreführend, in welchem Staat und Gesellschaft sich gegenseitig durchdringen, alle bisher staatlichen Angelegenheiten gesellschaftlich und umgekehrt alle bisher ‚nur‘ gesellschaftlichen Angelegenheiten staatlich werden, wie das in einem demokratisch organisierten Gemeinwesen notwendigerweise eintritt. Dann

hören die bisher ‚neutralen‘ Gebiete – Religion, Kultur, Bildung, Wirtschaft – auf, ‚neutral‘ im Sinne von nicht-staatlich und nicht-politisch zu sein.“⁶

Es stimmt zwar, daß in der demokratisch durchorganisierten Gesellschaft alle einzelnen gesellschaftlichen Handlungen irgendwie in Beziehung zum Staat stehen. Doch braucht man dabei nicht gleich an einen totalitären Staat zu denken. Auch in einer Demokratie kann man Handlungen, die sich auf die gesellschaftliche oder wirtschaftliche Ordnung beziehen, von jenen Handlungen unterscheiden, welche die statuierte politische Macht in Frage stellen wollen. Auch der Demokrat anerkennt grundsätzlich die bestehende Herrschaftsmacht des Staates, wenngleich er ihren Träger (in rechtlich geordneter Weise) abwählen kann. Darum kann man auch in der Demokratie zwischen wirtschaftlicher und politischer Handlung unterscheiden, z.B. von einem unpolitischen, weil rein wirtschaftlichen Streik sprechen im Gegensatz zum politischen Streik, der nicht deswegen politisch heißt, weil er etwa die ganze Gesellschaft berührt (ein zwar manchmal üblicher Gebrauch des Begriffes politischer Streik), sondern weil er die augenblickliche Herrschaftsmacht des Staates in Frage stellt und bekämpft.

Unter einem bestimmten Gesichtspunkt versteht man die Gedankenführung Schmitts, wenn man sich die tiefer liegende Frage stellt, aus welchem Grund der Bürger in der Demokratie die bestehende Herrschaftsmacht als legitim anerkennt. Schmitt denkt hier an ein Relikt der christlichen Vorstellung des Staates, wonach der Herrscher seine Macht von Gottes Gnaden erhält. Er verweist außerdem auf M. Webers charismatisch anerkannten Herrscher. Die Frage der Legitimierung des Herrschers muß aber auf rationalem Weg lösbar sein, sonst wäre die politische Ethik, die auf rationalem, d.h. naturrechtlichem Fundament stehen muß, nicht möglich. Diese Frage wird erst im extremen Fall brisant, in dem es sich um einen Tyrannen als Inhaber der Herrschaftsmacht handelt, gegen den man wehrlos ist. Der Bürger im Mittelalter konnte diesen extremen Fall noch mit naturrechtlichen Überlegungen, die von einer natürlichen Religion ausgehen, lösen.⁷

⁶ Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. 3. Auflage der Ausgabe von 1963, Berlin 1991, 23 f.

⁷ Ich habe die naturrechtliche Lösung dieses Problems behandelt in: Thomas von Aquin, Recht und Gerechtigkeit, Bonn 1987, 291 f. Dort habe ich nachgewiesen, daß in dem hier zur Diskussion stehenden extremen Fall (Bürgerkrieg, völliges Chaos) der Bürger die effektive Macht anerkennen muß, aber nicht auf Grund des Rechtspositivismus, sondern mittels des naturrechtlichen Prinzips, daß in jedem Fall Ordnung und Friede herrschen müssen. Das heißt nicht, daß er in den Dingen, die seine individuelle moralische Entscheidung angehen, seine persönliche Kompetenz dem Staat abtreten darf.

Das politische Urphänomen: Die Bestimmung von Freund und Feind

Innerhalb des Staates gibt es nach Schmitt keine Politik. Wie schon erwähnt, ist die Verwendung des Begriffes politisch innerhalb des Staates nur sekundär, weil der Staat vorausgesetzt wird. Darum stellt Schmitt an den Anfang die These: „Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus“.⁸ Den Begriff des Staates als souveräne Einheit gibt es nämlich erst in der Gegenüberstellung zu einem andern Staat, also auf dem Boden des *jus publicum Europaeum*.⁹ In der Begegnung mit einem andern Souverän geht es im Extremfall (Ausnahmefall) um die Bestimmung von Freund und Feind. Der Staat besitzt „das Monopol des Politischen“.¹⁰ Es ist typisch für Schmitt, die Definition eines Begriffes entsprechend dem Extremfall vorzunehmen. Damit kommt man auf sicherem Weg zur schärfsten Formulierung eines Begriffes. Freund und Feind haben mit geistigen, ökonomischen, sozialen etc. Inhalten nichts zu tun. Sie sind als reine Tatsachen zu verstehen, in dem Sinn, daß ein Souverän sich von einem andern unterscheidet und ihn potentiell als Feind betrachten muß. „Feind ist nur eine wenigstens eventuell, d.h. der realen Möglichkeit nach kämpfende Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht. Feind ist nur der öffentliche Feind, weil alles, was auf eine solche Gesamtheit von Menschen, insbesondere auf ein ganzes Volk Bezug hat, dadurch öffentlich wird“.¹¹ „Der politische Gegensatz ist der intensivste und äußerste Gegensatz und jede konkrete Gegensätzlichkeit ist um so politischer, je mehr sie sich dem äußersten Punkte, der Freund-Feindgruppierung, nähert. Innerhalb des Staates als einer organisierten politischen Einheit, die als Ganzes für sich die Freund-Feindscheidung trifft, außerdem neben den primär politischen Entscheidungen und im Schutz der getroffenen Entscheidung ergeben sich zahlreiche sekundäre Begriffe von ‚politisch‘.“¹² Schmitt ver wahrt sich gegen den Vorwurf, „als wäre das politische Dasein nichts als blutiger Krieg und jede politische Handlung eine militärische Kampfhandlung, als würde ununterbrochen jedes Volk jedem anderen gegenüber fortwährend vor die Alternative Freund oder Feind gestellt, und könnte das politisch Richtige nicht gerade in der Vermeidung des Krieges liegen. Die hier gegebene Definition des Politischen ist weder bellizistisch oder militaristisch, noch imperialistisch, noch pazifistisch. Sie ist auch kein Versuch, den siegreichen Krieg oder die gelungene Revolution als ‚soziales Ideal‘ hinzustellen, denn Krieg oder Revolution sind weder etwas ‚Soziales‘ noch etwas ‚Ideales‘.“¹³

⁸ Der Begriff des Politischen, 13.

⁹ A.a.O.

¹⁰ Der Begriff des Politischen, 23.

¹¹ A.a.O. 29.

¹² A.a.O. 30.

¹³ A.a.O. 33.

Das Politische ist, wie man sieht, ein reiner Zustand, der durch die Beziehung zwischen zwei einander gegenüberstehenden Staaten entsteht. Erst aus diesem Blickwinkel werden normative Begriffe zu politischen. „Jeder religiöse, moralische, ökonomische, ethnische oder andere Gegensatz verwandelt sich in einen politischen Gegensatz, wenn er stark genug ist, die Menschen nach Freund und Feind effektiv zu gruppieren. Das Politische liegt nicht im Kampf selbst, der wiederum seine eigenen technischen, psychologischen und militärischen Gesetze hat, sondern, wie gesagt, in einem von dieser realen Möglichkeit bestimmten Verhalten, in der klaren Erkenntnis der eigenen, dadurch bestimmten Situation und in der Aufgabe, Freund und Feind richtig zu unterscheiden.“¹⁴

Für die politische Theologie ist dieser rein sachliche, von jeder moralischen Wertung losgelöste Begriff des Politischen als Freund-Feindbeziehung wichtig. „Eine religiöse Gemeinschaft, die als solche Kriege führt, sei es gegen die Angehörigen anderer religiöser Gemeinschaften, sei es sonstige Kriege, ist über die religiöse Gemeinschaft hinaus eine politische Einheit. Sie ist auch dann eine politische Größe, wenn sie nur in negativem Sinne eine Einwirkungsmöglichkeit auf jenen entscheidenden Vorgang hat, wenn sie in der Lage ist, durch ein Verbot an ihre Angehörigen Kriege zu verhindern, d.h. die Feindesqualität eines Gegners maßgebend zu verneinen.“¹⁵

C. Schmitt gibt allerdings in seinem Vorwort zu den Ausgaben von 1963 und 1991 einige Mängel des Textes von 1932 zu. „Der Hauptmangel in der Sache liegt darin, daß die verschiedenen Arten des Feindes – konventioneller, wirklicher oder absoluter Feind – nicht deutlich und präzise genug getrennt und unterschieden werden“.¹⁶ Er nennt z.B. den Partisanenkrieg¹⁷, den Kalten Krieg. Diese Undeutlichkeiten spielen aber in unserer Darstellung keine Rolle.

Zusammenfassend: Innerhalb des Staates herrscht Friede, basierend auf der Homogenität der Bürgerschaft und zusätzlich erzwungen durch die Angst vor einem möglichen Gegner. Politische Handlungen gibt es darum nicht im Innern des Staates, sondern nur in der Auseinandersetzung mit einem potentiellen Feind. Alle eventuellen innerstaatlichen Quereien können nur in entfernter Analogie, die mehr einer Metapher gleichkommt, als politisch bezeichnet werden. Im Extremfall werden sie durch den Träger der Herrschaftsmacht entschieden. Diese Dezisionsgewalt setzt, wie noch gezeigt wird, logischerweise eine Konzentration der Machtbefugnis in einer Person

¹⁴ A.a.O. 37.

¹⁵ A.a.O. 37f.

¹⁶ A.a.O. 17.

¹⁷ Vgl. C. Schmitt, Theorie des Partisanen – Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen, Berlin⁴1963.

voraus. *Schmitt* findet die Begründung dieser geschlossenen Einheit der Machtbefugnis in der geschichtlichen Entwicklung des europäischen Staatsdenkens, angefangen von der griechischen Staatsphilosophie über das theologisch beeinflußte Mittelalter: Ein Gott, ein Volk, ein König.

Die katholische Kirche als Vorbild

In seiner Schrift „Römischer Katholizismus und politische Form“¹⁸ beschreibt *Schmitt* die Konstitution der römisch-katholischen Kirche. Diese geistreich geschriebene Schrift verdient größte Beachtung, weil die Elemente der juristischen Verfassung der römisch-katholischen Kirche herausgehoben werden, die für *Schmitts* Politische Theologie und überhaupt für seine gesamte politische Konzeption entscheidend sind. Man muß bei der Lesung stets den geistigen Sprung machen vom aktuellen Text zur hintergründigen politischen Absicht des Autors.

Ausgehend vom Gedanken, daß die politische Handlung die Wahrung der eigenen staatlichen Identität und Souveränität gegenüber fremden Einflüssen (Freund-Feind-These) beabsichtigt, stellt sich die Frage, wie der Staat (in der Folge dann parallel auch die Kirche) mit der übrigen Gesellschaft zuretkommt.¹⁹ Dazu braucht es eine umfassend orientierte Vernunft (manchmal von *Schmitt* auch Idee im Sinn von Wahrheit genannt), die in der Autorität des Staates juristisch ihren Ausdruck findet. Die Reinheit dieser Idee ist naturgemäß in einer einzigen Person als dem Monarchen und nicht in einer Institution gesichert.²⁰ Wie sich im Extremfall erweist, kommt es auf eine in sich einheitliche Entscheidung an. *Schmitt* beruft sich auf *Hobbes* (Leviathan Kap. 26): Autoritas, non veritas facit legem. „Hobbes hat auch ein entscheidendes Argument vorgebracht, welches den Zusammenhang dieses Dezisionismus mit dem Personalismus enthält und alle Versuche, an die Stelle der konkreten Staatssouveränität eine abstrakt geltende Ordnung zu setzen, ablehnt.“²¹ Auf Dauer ist diese Ordnung nur gesichert, wenn die Autorität ihre

¹⁸ Erstausgabe, Hellerau (Jakob Hegner-Verl.) 1923 , 2. Aufl. München (Theatiner-Verl.) 1925, 3. Aufl. Stuttgart (Klett-Cotta) 1984.

¹⁹ Diese Fragestellung ist allerdings in dieser Schrift nicht explizit ausgedrückt. Sie spielt aber hintergründig eine entscheidende Rolle. Ausgiebig wird das Thema der Freund-Feindbestimmung in der Schrift „Der Begriff des Politischen“ behandelt.

²⁰ Diese Person war für *Schmitt* in den dreißiger Jahren zur Zeit des vollständigen politischen Chaos einzig im „Führer“ (Hitler) real vorstellbar.

²¹ Carl Schmitt, Politische Theologie, 39. Vgl. auch: Paul Hirst, Carl Schmitt's decisionism. In: Telos, St. Louis 72 (1987) 15-26. Joseph W. Bendersky, Carl Schmitt and the conservative revolution. In: Telos, St. Louis 72 (1987) 27-42.

Legitimation in der Religion findet, unter Umständen auch in einem Substitut wie der Nation.²²

Mit dieser politischen Konzeption - wohl kaum aus religiöser Sympathie, von der man in seiner politischen Philosophie nichts gemerkt hat - geht nun Schmitt an die Analyse der katholischen Kirche als gesellschaftliches Gebilde. Aus Freude an der Übereinstimmung seines politischen Konzeptes mit der Institution der römisch-katholischen Kirche lässt Schmitt seiner politisch motivierten Begeisterung freien Lauf, vielleicht manchmal zu freien, da er bei seiner Konzentration auf die faktische politische Tätigkeit der Kirche die Frage ausklammert, ob die einzelnen Operationen dem göttlichen Auftrag des Gründers der Kirche noch entsprechen.

Schmitt bewundert die Macht des Katholizismus: „Mit jedem Wechsel der politischen Situation werden anscheinend alle Prinzipien gewechselt, außer dem einen, der Macht des Katholizismus“.²³ Den Grund findet Schmitt im politischen Universalismus. Andererseits befreundet sich der Katholizismus auch mit dem nationalen Patriotismus. „Gerade katholische Nationen [verdanken] einen Hauptteil ihrer nationalen Widerstandskraft dem Katholizismus – Tiroler, Spanier, Polen, Irlander, – und zwar nicht nur, wenn der Unterdrücker ein Feind der Kirche war“.²⁴ Für diese „complexio oppositorum“ scheint es „keinen Gegensatz zu geben, den sie nicht umfaßt“.²⁵ „Von der politischen Idee des Katholizismus aus betrachtet, liegt das Wesen der römisch-katholischen complexio oppositorum in einer spezifisch formalen Überlegenheit über die Materie des menschlichen Lebens, wie sie bisher kein Imperium gekannt hat. Hier ist eine substantielle Gestaltung der historischen und sozialen Wirklichkeit gelungen, die trotz ihres formalen Charakters in der konkreten Existenz bleibt, lebensvoll und doch im höchsten Maße rational ist“.²⁶ Diese Rationalität ist aber politisch erst wirksam, wenn sie sich repräsentiert. Die strenge Durchführung des Prinzips der Repräsentation der Rationalität ist nach Schmitt das typische Merkmal der Politik der römisch-

²² Es wäre natürlich wissenswert, was oder wen Schmitt als Feind der Kirche definiert. Da er in der römischen Kirche die Hüterin der Wahrheit sieht, kann er nur in der Lüge diesen Feind erkennen. Am Ende der Geschichte wird der Fürst der Lüge, der Antichrist, endgültig erledigt, wie im zweiten Paulusbrief an die Thessalonicher (2, 6 ff.) erklärt wird. Schmitt hat diese Stelle zum Kern eines christlichen Geschichtsverständnisses gemacht. Dort ist nämlich vom hemmenden oder aufschiebenden Faktor (katechon) die Rede, durch den das Ende der Weltgeschichte retardiert wird. Die Auffassung Schmitts bezüglich dieses apokalyptischen Begriffes des Katechons ist für das hier besprochene Thema irrelevant. Vgl. C. Schmitt, Tagebucheintrag vom 19.12.1947 in: Glossarium, 62 f.

²³ Römischer Katholizismus und politische Form, 7 f.

²⁴ Op.cit. 11.

²⁵ A.a.O.

²⁶ Op.cit. 14.

katholischen Kirche. Diese Repräsentation der Rationalität oder der Vernunft ist verkörpert in der Dezisionsgewalt des Papstes, als dem Vertreter Christi.

Schmitt zeigt nun im folgenden, wie der Begriff der Rationalität durch zunehmende Materialisierung in der Staatslehre säkularisiert wurde.²⁷ Zunächst wurde die religiöse Wurzel verweltlicht, indem Gott als Urheber aller Autorität ausschied und durch eine allgemeine Metaphysik des Naturrechts ersetzt wurde, bis auch diese verschwand und an ihren Platz die ökonomische Marktrationalität und schließlich die Technik trat. Der universale Naturbegriff, der die Grundlage der großen Synthese des Katholizismus bildete, ist nun im Zug der Technisierung und Industrialisierung aufgespalten worden durch die Konzentrierung der Rationalität auf das technisch Machbare. Der davon abgespaltete Bereich gehört zur wilden, von keiner Zivilisation berührten Natur. „Dem römisch-katholischen Naturbegriff ist eine solche Zerspaltung in eine rationalistisch-durchtechnisierte Welt menschlicher Arbeit und eine romantisch-unberührte Natur durchaus fremd“.²⁸ Andererseits „müßte es einem Katholiken als ein zweifelhaftes Lob erscheinen, wenn man seine Kirche zum Gegenpol des mechanistischen Zeitalters machen wollte. Es ist ein auffälliger Widerspruch, der wiederum auf die merkwürdige complexio oppositorum hindeutet, daß eine der stärksten protestantischen Empfindungen im römischen Katholizismus deshalb eine Entartung und einen Mißbrauch des Christentums sieht, weil er die Religion zu einer seelenlosen Formalität mechanisiere, während zu gleicher Zeit gerade Protestanten in romantischer Flucht zur katholischen Kirche zurückkehren, weil sie in ihr die Rettung vor der Seelenlosigkeit eines rationalistischen und mechanistischen Zeitalters suchen. Ließe die Kirche sich herbei, nicht mehr als die seelenvolle Polarität der Seelenlosigkeit zu sein, so hätte sie sich selbst vergessen“.²⁹

Man versteände den katholischen Naturbegriff und die complexio oppositorum falsch, wenn man in ihm lediglich die Komposition verschiedener Naturbegriffe sähe, etwa als höhere dritte Lösung. Es läßt sich denken, sagt *Schmitt*, „daß die spekulierenden Konstrukteure gelegentlich den Katholizismus als den ‚höheren Dritten‘ betrachteten“.³⁰ Der Naturbegriff des Katholizismus deckt das gesamte Gebiet der Vernunft ab. *Schmitt* weist hier auf den Ausspruch von *Renan* hin: „Toute victoire de Rome est une victoire de la raison“.³¹

²⁷ Aus der Sicht des Begriffes des Politischen wird dieser Wandel eingehend dargestellt in: Der Begriff des Politischen.

²⁸ Römischer Katholizismus und politische Form, 17.

²⁹ Op. cit. 19.

³⁰ Op. cit. 15.

³¹ Op. cit. 23.

Wichtig und wesentlich für die Politische Theologie Schmitts ist die Tatsache, daß der universale Rationalismus des Katholizismus institutionell abgesichert wird: „Dieser Rationalismus liegt im Institutionellen und ist wesentlich juristisch; seine große Leistung besteht darin, daß er das Priestertum zu einem Amte macht, aber auch das wieder in einer besonderen Art. Der Papst ist nicht der Prophet, sondern der Stellvertreter Christi. Alle fanatische Wildheit eines zügellosen Prophetentums wird durch eine solche Formierung fern gehalten. Dadurch, daß das Amt vom Charisma unabhängig gemacht ist, erhält der Priester eine Würde, die von seiner konkreten Person ganz zu abstrahieren scheint. Trotzdem ist er nicht der Funktionär und Kommissar des republikanischen Denkens und seine Würde nicht unpersönlich wie die des modernen Beamten, sondern sein Amt geht, in ununterbrochener Kette, auf den persönlichen Auftrag und die Person Christi zurück. Das ist wohl die erstaunlichste complexio oppositorum. In solchen Distinktionen liegt die rationale Schöpferkraft und zugleich die Humanität des Katholizismus“.³² Ökonomie und Technik mögen sich in den Rang eines universalen Machthabers aufschwingen, aber „kein politisches System kann mit bloßer Technik der Machtbehauptung auch nur eine Generation überdauern. Zum Politischen gehört die Idee, weil es keine Politik gibt ohne Autorität und keine Autorität ohne ein Ethos der Überzeugung“.³³

Das also ist die politische Konzeption Schmitts. Politik ist nur als Repräsentation einer Idee denkbar. „Repräsentieren im eminenten Sinne kann nur eine Person und zwar – zum Unterschiede von der einfachen ‚Stellvertretung‘ – eine autoritäre Person oder eine Idee, die sich, sobald sie repräsentiert wird, ebenfalls personifiziert. Gott, oder in der demokratischen Ideologie das Volk, oder abstrakte Ideen wie Freiheit und Gleichheit sind denkbarer Inhalt einer Repräsentation, aber nicht Produktion und Konsum“.³⁴ Demokratie hat nach Schmitt nur dann Repräsentationskraft, wenn die Idee in einer homogenen Gesellschaft verkörpert ist. Sonst wäre die Idee nicht personifizierbar. Die Personifizierung der Idee ist nichts anderes als die essentielle Bedingung einer souveränen Repräsentation, die auch den Extremfall, und diesen vor allem, meistert. „Die Norm braucht ein homogenes Medium. Diese faktische Normalität ist nicht bloß eine ‚äußere Voraussetzung‘, die der Jurist ignorieren kann; sie gehört vielmehr zu ihrer immanenten Geltung. Es gibt keine Norm, die auf ein Chaos anwendbar wäre. Die Ordnung muß hergestellt sein, damit die Rechtsordnung einen Sinn hat. Es muß eine normale Situation geschaffen werden, und souverän ist derjenige, der definitiv darüber entscheidet, ob dieser normale Zustand wirklich herrscht. Alles Recht ist ‚Situationsrecht‘. Der Souverän schafft und garantiert die Situation als Ganzes in

³² Op. cit. 23f.

³³ Op. cit. 28.

³⁴ Op. cit. 36.

ihrer Totalität. Er hat das Monopol dieser letzten Entscheidung. Darin liegt das Wesen der staatlichen Souveränität, die also richtigerweise nicht als Zwangs- oder Herrschaftsmonopol, sondern als Entscheidungsmonopol juristisch zu definieren ist Der Ausnahmefall offenbart das Wesen der staatlichen Autorität am klarsten. Hier sondert sich die Entscheidung von der Rechtsnorm, und (um es paradox zu formulieren) die Autorität beweist, daß sie, um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht“.³⁵

Schmitt ist ganz eingenommen von der Entscheidungsgewalt des Papstes, zugleich auch von der Homogenität der Gläubigen in der katholischen Kirche, die sich dieser Entscheidungsgewalt gehorsam fügen. Er hätte allerdings, bevor er an eine analoge Verwirklichung dieses Vorbildes im weltlichen Raum dachte, überlegen müssen, welche neuen Bedingungen nun wirksam werden. Die Homogenität der katholischen Gläubigen ist so weit wie der Weltraum, d.h. wie die ganze Menschheit. Diese Tatsache wird rational nur faßbar, wenn man die umfassende Weite des Naturrechts kennt, wonach es einen allgemeinen Konsens gibt, der im Konkreten Verschiedenheiten verkraften kann. Eine Übertragung des katholisch-kirchlich verstandenen Begriffs der Homogenität auf einen einzelnen Staat wäre nur möglich in der Identifizierung von Kirche und Staat. *Schmitt* wußte genau, daß diese Identifizierung verhängnisvoll war und auch nicht mehr möglich ist, ganz abgesehen davon, daß der katholische Glaube nach katholischem Verständnis so tief in der menschlichen Natur ansetzt, daß alle ethnischen Unterschiede verschwinden. Nach katholischem Glaubensverständnis ist der Katholik zuerst Katholik und erst dann national, etwa Deutscher, Franzose, Engländer usw.³⁶ *Schmitt* mußte also ein anderes homogenes Medium finden. Das glaubte er eine Zeitlang in der rassischen Artgleichheit³⁷ zu entdecken. Dieser Irrtum hat ihn zu den schaurigsten Äußerungen über die Juden verführt. Es ist kaum zu glauben, daß ein Wissenschaftler sich zu solch menschenunwürdigen und erniedrigenden Schmähungen hinreißen lassen könnte, wie sie sich *Schmitt* in seinen in der Tagespresse erschienenen Artikeln und besonders bei einer Hochschullehrertagung im Oktober 1936 leistete.

³⁵ Politische Theologie, 19.

³⁶ Vgl. A. F. Utz, Wesen und Sinn des christlichen Ethos. Heidelberg 1942 (besonders 162-166).

³⁷ Vgl. C. Schmitt, Staat, Bewegung, Volk – Die Dreigliederung der politischen Einheit, Hamburg 1935, 32, 42.

2. Die rational begründete Politische Theologie

Keine Staatsphilosophie ohne Transzendenz

Um zu verstehen, warum Schmitt alles daran setzt, das Politische in letzter Analyse durch die Religion zu begründen, darf man nicht nur seine geschichtsphilosophischen und geschichtstheologischen Erörterungen heranziehen. Es geht ihm im Grunde nicht einmal um eine typisch geschichtliche Auseinandersetzung. Vielmehr will er grundsätzlich den Gedanken vertreten, daß man dem Politischen nicht nahekommt, wenn man es nur als Kampf um die Macht auslegt. Der Staat, der den Feind bestimmen muß, braucht eine in sich einheitliche Gesellschaft, die ihre Einheit nur durch eine Idee, nicht aber *a priori* durch einen technischen Vorgang, sagen wir es konkret, nicht durch einen Abstimmungsmodus erhält. Die Idee, die, aller Parteilichkeit und Zeitlichkeit enthoben, in der Transzendenz liegt, ist demgemäß religiöser Natur. Welche Religion bietet die gesuchte Idee an? Es kann nur ein Monotheismus sein, denn dieser allein begreift, daß die Autorität zu personifizieren ist. Das ist die Grundüberzeugung Schmitts und dazu braucht er die Politische Theologie. Es geht also um das Verhältnis zwischen religiöser Weltanschauung und politischem Denken. „Alles, was ich zu dem Thema *Politische Theologie* geäußert habe, sind Aussagen eines Juristen über eine rechtstheoretisch und rechtspraktisch sich aufdrängende, systematische Struktur-Verwandtschaft von theologischen und juristischen Begriffen“.³⁸ Der Monotheismus hat seine analoge Parallele auf politischer Ebene in der Monarchie.

Man kann Grundgedanken von Schmitt übernehmen, ohne von seiner Definition des Politischen auszugehen, indem man den antiken Autoren folgt und den Staat als die vollkommene Gesellschaft begreift und entsprechend die Politik als jene Handlung definiert, die direkt die Dezisionsgewalt in der Bestimmung des allgemeinen Wohls zum Ziel hat. Wenn man diese Intention zu Ende denkt, stößt man unweigerlich an die Transzendenz. Man kann dann allerdings von einem Parallelismus zwischen Staatslehre und Religion oder Politischer Theologie nicht mehr sprechen, denn die Transzendenz und damit die Theologie gehören wesentlich zur Begründung des Staats und seiner Autorität. Der Parallelismus würde sich demnach auf die Gegenüberstellung von weltlichem Staat und katholischer Kirche beschränken. Dennoch folge ich dem erweiterten Begriff des Parallelismus, um den Zusammenhang mit den hier besprochenen Gedanken C. Schmitts zu bewahren. Lassen wir also einmal die Analogie zwischen Staatsphilosophie und Philosophie der Religion bestehen.

³⁸ Politische Theologie II, 79, Anm. 1.

Schmitt findet diesen Parallelismus bereits in der Antike. Er wird deutlich bei *Plato* ausgesprochen, ebenso bei *Aristoteles*, der von einem metaphysischen Naturrecht ausgeht und so die vielen Götter umgeht. Die Ansicht *Schmitts*, daß es sich bei *Aristoteles* mehr um eine metaphysisch-naturrechtliche als eine religiöse Begründung der Monarchie handelt, ist durchaus korrekt. Für *Aristoteles* stand die Einheit der gesamten Weltordnung im Vordergrund, eine Einheit, die sich analog auch im Staat verwirklicht. Das aristotelische Naturrecht ist mehr anthropologischer Natur. *Thomas von Aquin*, den *Schmitt* offenbar nicht kennt, hat dann dieser Einheit die theologische Begründung gegeben in seiner Lehre vom Ewigen Gesetz. Es ist dieser Monotheismus, den *Schmitt* als Analogie zur politischen Monarchie braucht: Ein Gott, ein Volk, ein König. *Schmitt* verfolgt, wie gesagt, diese Theologie durch die Geschichte des christlichen Altertums bis zur endgültigen Säkularisierung in der Industriegesellschaft.³⁹

An sich wäre damit die Grundthese *Schmitts* ausreichend gerechtfertigt, nämlich der Nachweis erbracht, daß der Monotheismus das politische Denken orientiert und man deshalb von einer Politischen Theologie sprechen kann und muß, wenn nicht *Erik Peterson* die These aufgestellt hätte, daß mit der christlichen Lehre von drei Personen in Gott der Monotheismus aufgehört hätte, Grundlage einer Politischen Theologie zu sein.⁴⁰ *Schmitt* verfaßte sein Buch „Politische Theologie II“ als Widerlegung der These *Petersons*. *Peterson* faßte seine These in drei Sätzen zusammen: „1. Die Lehre von der göttlichen Monarchie mußte am trinitarischen Dogma und die Interpretation der Pax Augusta an der christlichen Eschatologie scheitern. 2. Damit ist nicht nur theologisch der Monotheismus als politisches Problem erledigt und der christliche Glaube aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum befreit worden, sondern auch grundsätzlich der Bruch mit jeder ‚politischen Theologie‘ vollzogen, die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht. 3. Nur auf dem Boden des Judentums oder Heidentums kann es so etwas wie eine ‚politische Theologie‘ geben“.⁴¹

Schmitt hätte an sich mit dem dritten Satz zufrieden sein können. Er hätte nur nachweisen müssen, daß es die rational begründete Theologie gibt, die monotheistisch ist. Man mag sie heidnisch nennen, weil sie ohne die christliche Offenbarung auskommt. Sie ist zugleich ein Element der Offenbarung, denn die christliche Offenbarung setzt die rationale Theologie voraus oder schließt sie ein, weil die Offenbarung ein rationales Fundament braucht, eben die

³⁹ Nicht nur in: Römischer Katholizismus, sondern auch sehr extensiv in: Politische Theologie II.

⁴⁰ Erik Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum, Leipzig 1935. Ders.: Theologische Traktate, München 1951, 45-147. Ders.: Ausgewählte Schriften, hrsg. von B. Nichtweiß, Bd. 1, Würzburg 1994, 23-81.

⁴¹ Zitiert in Politische Theologie II, 74.

Existenz eines Schöpfergottes. Dazu hätte *Schmitt* auf die in der Apostelgeschichte referierte Rede des Apostels *Paulus* auf dem Areopag in Athen hinweisen können. Aber die theistische Verwurzelung des Naturrechts ist *Schmitt* unbekannt.

An sich steht jetzt zur Frage, was *Schmitt* auf den Einwand *Petersons* antwortet, daß mit der Definition der Lehre von der Trinität der Monotheismus des Christentums nicht mehr als Vorbild für die politische Monarchie gelten kann. Nur wenn dieser Einwand ausgeräumt ist, kann man sich mit den andern von *Schmitt* gefundenen Parallelen zwischen katholischer Theologie und politischem Denken befassen.

Die katholische Theologie als Politische Theologie?

Schmitt legt Wert auf die klare Unterscheidung zwischen dem, was in den politischen Aussagen der Kirche zur Theologie gehört und was als politische Ansicht zu taxieren ist. Diese Fragestellung überrascht, wenn man die erwähnte Bemerkung *Schmitts* ernst nimmt, daß es bei der Politischen Theologie nur darum geht, den Parallelismus, d.h. die systematische Strukturverwandtschaft zwischen theologischen und juristischen Begriffen aufzuzeigen. Jetzt gleitet nämlich *Schmitt* unversehens in die Frage ab, ob die katholische Theologie ins politische Leben eingreifen kann, ohne den theologischen Standpunkt zu verlieren, also in die Problematik, um die es bei *W. Ockenfels* geht (anfangs als „erste Version“ benannt).

Bei der Unterscheidung zwischen dem, was in den politischen Aussagen theologisch und was politisch ist, kommt *Schmitt* auf die Kritik zu sprechen, die sein Freund *Hans Barion* an „der progressistischen Staatslehre des Zweiten Vatikanischen Konzils vom Jahre 1968“ geübt hat. In § 74 der Pastoralkonstitution des Konzils „Über die Kirche in der Welt von heute“ (*Gaudium et Spes*) entwirft das Konzil das Ordnungsbild der politischen Gemeinschaft im Sinn katholischen Denkens. Warum gerade dieser Abschnitt als Stein des Anstoßes hingestellt wird, ist allerdings unverständlich, denn die ganze Pastoralkonstitution will nichts anderes, als die katholische Lehre auf allen Ebenen des Staates, nicht nur der politischen, darzustellen, wobei sie sich, allerdings systematisch unlogisch, der modernen Begriffswelt bedient, weshalb man ihr vorwerfen kann, sie sei progressistisch. „Der Kanonist [d.h. *Barion*] stellt zwei Fragen: Ist die progressistische Staatslehre des Konzils Politische Theologie? Und ist sie Theologie?“⁴² *Barion* antwortet, sie sei „Politische Theologie, denn sie will ein bestimmtes, politisches Modell lehramtlich vorschreiben; aber deshalb kann sie nicht theologisch legitim, also

⁴² Politische Theologie II, 23.

nicht Theologie sein, denn die Offenbarung enthält keine solchen Modelle. Auch die Anerkennung des römischen Staates des ersten Jahrhunderts war bloß tatsächliche Anerkennung, ebenso wie diejenige aller andern, im Rahmen der Zehn Gebote möglichen Modelle“.⁴³ *Barion* scheint nicht zu beachten, daß 1. das kirchliche Dokument *Gaudium et Spes* nicht die klassische Naturrechtslehre eines *Thomas von Aquin*, die allein in die typisch theologische Argumentation hineinpaßt, darstellen will, sondern, wie gesagt, von den natürlichen Rechten des Menschen unter Benutzung der modernen Begriffs-welt spricht, um auf diese Weise im Sinn des pastoralen Anliegens des Zweiten Vatikanischen Konzils leichter Zugang zu den Menschen unserer Zeit zu finden,⁴⁴ und 2. solche Aussagen keine dogmatischen Aussagen sind und nichts mit dem zu tun haben, was die konkrete Politik der Kirche betrifft. Die katholische Soziallehre ist nicht mit der Kirchenpolitik (Anerkennung des römischen Staates) zu verwechseln. 3. ist zu bemerken, daß das alles außerhalb der Frage nach der „Struktur-Identität der Begriffe theologischer und juristischer Argumentationen und Erkenntnisse“⁴⁵ liegt, worum es eigentlich im Problem der Politischen Theologie geht.

Kehren wir also zurück zur Frage, ob das trinitarische Dogma die Politische Theologie „erledigt“ hat, wie *Peterson*⁴⁶ meint, d.h. ob die Parallelie zwischen Monotheismus und Monarchie eine Illusion ist, so daß die ganze These *Schmitts* dahinfällt.

Es ist für das hier anstehende Problem wenig sinnvoll, die Geschichte des Arianismus nochmals aufzurollen, denn darum handelt es sich in der Streitfrage von der Trinität der Personen in dem einen göttlichen Wesen. *Schmitt* gibt sich alle Mühe, den *Origenes*-Schüler *Eusebius von Caesarea*, der als Freund von *Konstantin* um die Rettung des Monotheismus innerhalb der politischen Reflexion besorgt war, von den polemischen Verunglimpfungen zu retten. Das alles ist für die grundsätzliche Bewertung der *Schmittchen* Argumentation nebensächlich. Im Zentrum unserer Darstellung ist die Frage

⁴³ Zitat aus: Politische Theologie II, 23.

⁴⁴ Gleiches ist von der katholischen Soziallehre zu sagen. Diese hat die alte Systematik der klassischen Naturrechtslehre verlassen. Ich habe diese Entwicklung anhand der naturrechtlichen Begriffe „Eigentumsrecht“ und „Gemeinwohl“ dargelegt in: Der Begriff des Eigentumsrechts in der katholischen Soziallehre und seine Beziehung zur Wirtschaftsordnung, in: A.F. Utz, Hrsg., Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung, Trier 1991, 109-162. Wichtig ist auch der Artikel daselbst von *Marcel Thomann*: Der rationalistische Einfluß auf die katholische Soziallehre, 163-202.

⁴⁵ *Schmitt*, Politische Theologie II, 19.

⁴⁶ *Peterson* (1890-1960) war Professor für Alte Kirchengeschichte und Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Bonn. Er konvertierte 1930 zum katholischen Glauben. Die Verwurzelung in der protestantischen Theologie ist wohl der Grund dafür, daß *Peterson* die Bedeutung der rationalen Theologie für die Theologie aus dem Glauben nicht kannte. Zur Biographie von *Peterson*: B. Nichtweiß, Erik Peterson, Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg i.Br. 1994.

entscheidend, wie *Schmitt* den Begriff des Monotheismus bei voller Anerkennung des Dogmas von der Trinität rettet. Das ist eine spekulativen, nicht eine geschichtliche Fragestellung. Unter diesem Aspekt sind die Ausführungen *Schmitts* dürftig. Er kommt in die Nähe der Lösung an einer Stelle, wo er auf einen von *Peterson* im Jahr 1931 veröffentlichten Artikel zu sprechen kommt. Dort zitiert *Peterson* das geflügelte Wort „*Rex regnat, non gubernat*“ in französischer Fassung: *le roi règne, mais il ne gouverne pas*. Dazu schreibt *Schmitt*: „Ich halte gerade diese Einschaltung in diesem Kontext für den interessantesten Beitrag, den *Peterson* – vielleicht unbewußt – zur Politischen Theologie beigesteuert hat. Er betrifft die Philosophie des Aristoteles und die des jüdischen oder heidnischen Hellenismus und ist für den Gedankengang der Abhandlung in der Sache zentral, obwohl er in der Darlegung nur als Einsprengsel erscheint. Denn der Monotheismus ist ‚als politisches Problem aus der hellenistischen Umbildung des jüdischen Gottesglaubens hervorgegangen‘.“⁴⁷ Die katholische Theologie hat ohne Zweifel den Monotheismus des Judentums fortgeführt, doch nicht nur aus einem geschichtlichen Grund, sondern weil der Monotheismus wesentlich zum Christentum gehört. Gemäß jeder christlichen Theologie löst das Dogma der Trinität den Monotheismus nicht ab, sondern bereichert ihn durch die Sicht in das innergöttliche Leben. Die Handlungen Gottes nach außen, d.h. in die Welt, sind Handlungen des einen göttlichen Wesens. Sie werden dem Vater zugeschrieben, insofern aus der Sicht des innergöttlichen Lebens der Vater das Prinzip der trinitarischen Relationen ist. Diese theologischen Feinheiten konnte *Schmitt* natürlich nicht kennen. Wenn er aber gewußt hätte, daß die Existenz Gottes Objekt der Philosophie, d.h. der rationalen Erkenntnis ist, die auch in der Offenbarungs-Theologie als wichtiges Grundelement bestehen bleibt, dann wäre er ohne jeden Hinweis auf Judentum oder Heidentum ausgekommen. Das hätte auch *Peterson* wissen müssen.

Kurz gesagt: Der Monotheismus ist auch ohne die Argumentation *Schmitts* gerettet und damit auch das Hauptanliegen seiner Politischen Theologie, d.h. der Monotheismus als Ausgangsposition politischer Reflexion, die aber nicht notwendigerweise zum monarchischen Prinzip führen muß: Ein Gott, ein Volk, ein König. Auch bezüglich des Parallelismus von katholischer Kirche und Staat sind noch einige wesentliche Vorbehalte anzumelden.

⁴⁷ *Schmitt*, Politische Theologie II, 42.

3. Der Beitrag der Politischen Theologie zur politischen Ethik

Folgende Fragen bleiben am Schluß zu beantworten:

I. Was bedeutet der Monotheismus für die politische Ethik?

1. Das Prinzip der Weltordnung - der Begriff des Gemeinwohls.
2. Das Ewige Gesetz als Prinzip von Moral und Recht

II. Welche Bedeutung hat der Parallelismus zwischen katholischer Kirche und Staat für die politische Ethik?

1. Homogenität der Staatsgemeinschaft im Vergleich zur Einheit der römischen Kirche – Der Konsens als wesentliche Bedingung jeder Staatsform.

2. Die Dezisionsgewalt.

Zu I, 1: Das ganzheitliche Konzept der Weltordnung des Monotheismus und sein Einfluß auf den Begriff des Gemeinwohls

Wenngleich *Aristoteles* nicht von dem einen Gott ausging, so hat er doch, wie schon gesagt, den aus dem Monotheismus sich ergebenden Gedanken einer einheitlichen Weltordnung vertreten. Der Monotheismus kann sich die Welt nur als universalen Organismus vorstellen. Bereits *Albertus Magnus* hat den Materialismus der arabischen *Aristoteles*-kommentatoren bekämpft. Obwohl damals die Lesung der aristotelischen Schriften wegen der Kommentare der Araber gemäß kirchlicher Verfügung verboten war, machte er sich an die Neukommentierung des *Aristoteles*, um den geistigen Grundgehalt des Weltordos zu retten. Sein Schüler *Thomas von Aquin* hat die Kommentierung im Sinn der Metaphysik fortgesetzt. Daraus folgte zugleich die Konzeption des Gemeinwohls als vorstaatlicher Wertmaßstab jeglichen gesellschaftlichen Geschehens. *Thomas von Aquin* war der erste, der das staatliche Gemeinwohl ausdrücklich dem Staat voraussetzte, d.h. den Staat für das naturrechtlich bestimmte Gemeinwohl in Dienst nahm.

Zu I, 2: Das Ewige Gesetz als Prinzip von Moral und Recht

Die Rechtsphilosophen, die ohne Rückbeziehung auf den Schöpfer einen logischen Aufbau der Rechtsordnung versuchen, müssen mindestens hypothetisch eine erste Norm annehmen (vgl. *Kelsen*). Der Monotheismus ist in der Lage, diese oberste Norm in der Wirklichkeit des Rechts zu benennen, nämlich die Vernunft des Schöpfers, d.h. das Ewige Gesetz, das im Naturgesetz seine sichtbare Verwirklichung gefunden hat. Das Ewige Gesetz steht also nicht, wie von Juristen oft spöttisch behauptet wird, in den Sternen geschrieben. Es ist vielmehr in den geschaffenen Wesen sichtbar geworden. Dazu ist natürlich eine metaphysische Erkenntniskraft erforderlich, d.h. eine

Erkenntnis, die zwischen dem konkreten Ding und dem darin verwirklichten Wesen zu unterscheiden vermag, dies entgegen dem Nominalismus. Gemäß dem Monotheismus partizipiert jedes Seiende am Sein Gottes, das vernunftbegabte Geschöpf sogar an der Erkenntnis Gottes. Darum erklärt *Thomas von Aquin* (S. Th. I-II 91,2), daß die Vernunft wesentlich auf das Sein eingestellt ist, daß es ihr also von Natur aus nicht möglich ist, die Seinsprinzipien und die Prinzipien der praktischen Vernunft zu leugnen.⁴⁸ Hier liegt das Fundament des Konsenses in moralischen Fragen.

Die Einheit des Naturgesetzes als göttliche Ordnung läßt die Trennung von rechtlich und moralisch nicht zu. Diese Unterscheidung wird nur auf der Ebene des positiven Rechts möglich, und zwar nur in Sachverhalten, die außerhalb der Wesenserkenntnis liegen. In wesentlich begründeten Sachverhalten gibt es die Unterscheidung zwischen Recht und Moral nicht (z.B. Ehe, Recht des Menschen auf Leben usw.). Der Begriff der Gerechtigkeit ist darum nicht nur juristisch. Er ist vielmehr als moralischer zugleich juristisch. Einzig das gerechte Gesetz kann sich auf die Oberherrschaft Gottes berufen. Nur ihm kommt die Kraft einer Gehorsamsforderung zu. Dort, wo der Staat in wesentlichen Sachverhalten abseits von den moralischen Überlegungen eine juristisch kontrollierbare Regelung vornimmt (z.B. Abtreibung), schafft er eine Abart von Recht, die zum nicht mehr aufzuhaltenden Chaos führt. Die Juristen, die Moral und Recht säuberlich zu trennen bemüht waren, kamen erst nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus zur Erkenntnis, daß sein sogenanntes Recht ein Unrechtssystem war.⁴⁹ Der Staat kann nur für solche Gesetze Gehorsam erwarten, die dem Naturrecht entsprechen.

Zu II, 1: Homogenität der Staatsgemeinschaft im Vergleich zur Einheit der römischen Kirche - Der Konsens als wesentliche Bedingung jeder Staatsform

Schmitt war an dem Begriff der Homogenität der Gesellschaft deswegen so sehr interessiert, weil seine zwischenstaatliche Freund-Feind-Idee eine durch

⁴⁸ *Thomas von Aquin*, S.Th. I-II 94,4. *Thomas* zählt zu den obersten Prinzipien der Vernunft nicht nur das Widerspruchs- und das Identitätsprinzip und das Prinzip der praktischen Vernunft (Das Gute ist zu tun), sondern auch jene Prinzipien, die ihrer Natur nach so allgemein sind, daß sie ohne Mühe unmittelbar einsichtig sind, z.B. die Sicherung der eigenen Existenz, niemandem Unrecht tun, vernünftig handeln, wie auch alle Regeln menschlichen Verhaltens, ohne deren Beachtung die Menschen miteinander nicht leben könnten. Vgl. hierzu meinen Kommentar in: *Thomas von Aquin*, Naturgesetz und Naturrecht, Bonn 1996, 205.

⁴⁹ In seinen Tagebuchnotizen „Glossarium“ bedachte *Schmitt* den Juristen *G. Radbruch* wie auch andere Juristen, die nach dem zweiten Weltkrieg eine plötzliche Umkehr vornahmen, mit giftigem Spott. Ganz Unrecht hatte er nicht. Die „Umkehr“ glich mehr dem Opportunismus als einer Bekehrung, denn sie hätten zugleich vom Rechtspositivismus Abschied nehmen und die Berechtigung des Naturrechts insgesamt anerkennen müssen, was nicht geschah, noch geschehen konnte, da ihnen hierzu die erkenntnistheoretische Basis fehlte.

und durch einheitliche Staatsgemeinschaft voraussetzte. Obwohl er die universale Homogenität der katholischen Kirche, die alle ethnischen Unterschiede verkraften kann, bestaunte, ist er offenbar nicht auf den Schluß gekommen, daß diese in der Universalität der Offenbarung begründete Homogenität nicht das Reservat einer Ethnie sein kann. Der Feind der Kirche ist nicht der andere Staat, sondern der in der Endgeschichte auftretende Antichrist, was Schmitt, wie seine Interpretation des paulinischen Katechon (2. Thess. 2,6 f.) beweist, genau wußte. Vielleicht sieht er den Parallelismus zwischen der kirchlichen und der staatlichen Homogenität auch darin, daß beide einen Gegner haben, der Staat in einem andern Staat, die Kirche im Reich des Sathans. Diese Interpretation ist aber nur dann richtig, wenn man das paulinische Katechon nicht, wie es auch geschieht, auf irgendeine weltliche Gewalt, z.B. auf das römische Reich, sondern eben allein auf den Satan bezieht.

Man ist überrascht, daß Schmitt trotz seines rigiden Konzepts der Homogenität dem Verständnis der Kirche für den sündigen Menschen großes Lob zollt. Damit will er aber seine Theorie der Entscheidungsmacht, wovon noch die Rede sein wird, zusätzlich stützen. Schmitt vertrat die verbreitete, aber falsche Ansicht, die Kirchenväter, vor allem Augustinus, hätten die Notwendigkeit der Autorität aus der Erbsünde oder überhaupt aus der allgemeinen Sündigkeit abgeleitet.⁵⁰ Gegen die These Rousseaus vom guten Menschen hält Schmitt es mit Donoso Cortés, dessen Radikalität er allerdings in Übereinstimmung mit dem Tridentinischen Konzil abmildert mit dem Hinweis, daß „der katholische Christ von dem Dogma der Erbsünde“ ausgeht.⁵¹

Der Sozialethiker stellt sich angesichts „des sündigen Menschen“, philosophisch ausgedrückt: des ethisch geschwächten Menschen, die Frage, wie er diesen in ein praktikables Ordnungsprogramm noch einbinden kann. Dazu hilft ihm die Unterscheidung zwischen der Sünde als Tat und den psychischen Folgen der Sünde im Verhalten des Menschen. Bei den psychischen Folgen der Sünde handelt es sich besonders um die egoistischen Neigungen, welche die Homogenität der Gesellschaft sprengen. An sich ist der Individualismus die sündige Neigung, nur auf das eigene Ich zu achten. Die Moral unterscheidet jedoch zwischen dem sündigen Individualismus und dem Hang zur Verwirklichung des Eigeninteresses. Das Eigeninteresse ist immerhin dort nützlich, wo es Leistungen erbringt, auf welche die Gesellschaft angewiesen ist. Das hat bereits Aristoteles erkannt. Er rechtfertigt das Privatei-

⁵⁰ Diese Interpretation dürfte nicht zutreffen. Vgl. Franz Faller, Die rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität bei Thomas von Aquin, Eine problemgeschichtliche Untersuchung (Sammlung Politeia Bd. V), Heidelberg 1954. Aus der Sündigkeit des Menschen läßt sich nur die Notwendigkeit der Strafgewalt des Staates ableiten, nicht aber die staatliche Gesetzesmacht als solche.

⁵¹ Politische Theologie, 62. Vgl. auch Raúl Sánchez Abelenda, Carl Schmitt y Juan Donoso Cortés. A propósito del decisionismo político. In: Philosophica, Valparaíso 11 (1988) 255-264.

gentum, eine dem Eigeninteresse entgegenkommende Institution, weil sich daraus im Vergleich zum Kollektivismus eine sicherere Verwirklichung des Gemeinwohls ergibt. *Thomas von Aquin* hat dann diese positive Beziehung des Privaten zum Gemeinwohl noch deutlicher ausgearbeitet. Die modernen Wirtschaftswissenschaftler betrachten das Eigeninteresse als einziges Motiv des wirtschaftlichen Fortschritts. Aus dieser Sicht entstand der Kapitalismus, der jede staatliche Dosierung des wirtschaftlichen Eigeninteresses ablehnt, die im Sinn des gesamtheitlichen Gemeinwohls liegt.

Würde man die rigide Segmentierung in politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung, wie sie in den heutigen Sozialwissenschaften üblich ist, in der Strenge der Wirtschaftswissenschaftler durchführen, dann würde sich auf politischer Ebene hinsichtlich der Demokratie die Form der totalen Demokratie ergeben, was gleichbedeutend wäre mit dem Kampf aller gegen alle um die Macht. Von einer Homogenität könnte also nicht mehr die Rede sein. Da *Schmitt* sein politisches Konzept ganz auf den Extremfall eingerichtet hatte, mußte er die Frage nach einem geringeren Grad von Homogenität ausklammern, das heißt, er konnte sich nicht mit der Frage befassen, wie innerhalb der Demokratie noch ein solcher Konsens möglich ist, um dem Staat seine Einheit zu erhalten. Es blieb ihm nur die Skepsis gegenüber der Demokratie. An der römischen Kirche, die ihrer Hierarchie gemäß keine Demokratie sein kann, konnte sich *Schmitt* selbstverständlich nicht mehr orientieren. Er hat es aber trotzdem getan, und das war sein Irrtum. Die moderne Demokratie steht allerdings wegen ihrer völligen Wertneutralität und somit aufgrund des Fehlens jeglichen moralischen Konsenses in Gefahr, zur totalen Demokratie auszuarten. Das wäre dann der Untergang der Demokratie.

Zu II, 2: Die Deziisionsgewalt in der römischen Kirche und im Staat

Das Interesse *C. Schmitts* an der juristischen Struktur der katholischen Kirche war motiviert durch die Suche nach einem Vorbild für die vollkommene Organisation des Staates, die immer funktionieren und vor allem im Extremfall sich als wirksam ausweisen muß. Die Entscheidungsgewalt erhält dadurch die Bedeutung von etwas Absolutem. Die verheerende Wirkung der Sünde sollte offenbar durch die Deziisionsgewalt der öffentlichen Autorität verhindert werden. *Schmitt* ist von der Entscheidungsgewalt des Papstes geradezu fasziniert. Nur hätte er überlegen sollen, woher der Papst seine Ordnungsmacht bezieht, nicht aus der Legitimierung durch den Glauben des Volkes, sondern als göttliches Privileg. Gemäß *Schmitt* kann die Demokratie nur im seltenen Fall der charismatischen Anerkennung der Autorität, wovon bei *Max Weber* die Rede ist, eine gehorsame Bürgerschaft konstituieren.

Bei seiner Bewunderung des päpstlichen Primates hat *Schmitt* übersehen, daß im weltlichen Bereich und vor allem im Staat auch der Träger der Autorität ein Sünder ist, dem man um der Gerechtigkeit willen gewisse Zügel anlegen muß. Er hat zwar klar erkannt, daß man auch im Papst unterscheiden muß zwischen seiner persönlichen Moral und seinen physischen Qualitäten einerseits und seiner Funktion als Träger der Autorität. Doch vermischen sich diese beiden Seiten im weltlichen Bereich. Damit hat sich *Schmitt* den Zugang zum Verständnis der Demokratie verbaut. Das Leitwort „Ein Gott, ein Volk, ein König“ ist eine zeitlich bedingte Interpretation des Monotheismus. Der Kern des Monotheismus besteht in der Überzeugung, daß Gott die Welt geschaffen und auf ein einheitliches Ziel ausgerichtet hat, so daß es Aufgabe der vernunftbegabten Geschöpfe ist, ihr eigenes Leben und alles, womit sie auf dieser Welt umgehen, in diese universale Einheit einzubinden, d.h. nichts aus diesem Verbund aus egoistischem Trieb herauszureißen. Im einzelnen besagt diese allgemeine Finalität, daß auf allen Stufen des Lebens und vor allem auch im gesellschaftlichen Zusammensein das Gemeinwohl der oberste Maßstab der Bewertung sein muß, wer immer diesen Maßstab autoritativ im Konkreten verwaltet. Hinsichtlich dieser hohen moralischen Aufgabe des Autoritätsträgers liegt natürlich der Gedanke an die Monarchie nahe. Daß *Thomas von Aquin* die Monarchie gegenüber der Demokratie bevorzugte, war einzig dadurch begründet, daß er die moralisch zu verantwortende Entscheidung für das Gemeinwohl in der Demokratie gefährdet sah, denn wie soll durch eine individualistisch eingestellte Vielheit die Einheit garantiert werden? Von der Möglichkeit, daß in einer solchen Gesellschaft gegen allen Zweifel doch soviel Vernunft besteht, daß ein Konsens, also eine Homogenität im Sinn des Gemeinwohls möglich wird, konnte *Thomas von Aquin* in seiner Zeit nicht einmal träumen. Er wäre aber nie *Hobbes* oder *Schmitt* gefolgt in der grundsätzlichen Aussage: *Autoritas, non veritas facit legem*, „Nicht die Wahrheit, sondern die Entscheidung ist Schöpfer des Gesetzes“. Diese Lösung hat er nur für den Fall angenommen, in dem es in keiner anderen Weise mehr möglich ist, die Vernunft walten zu lassen. Er ist nicht der Idee verfallen, den Extremfall zum Maßstab der gesamten Politik zu machen.

Der Einwand, daß die Schöpfung selbst ihre Existenz nur einer Entscheidung, nämlich der Gottes, verdankt, übersieht, daß auch die göttliche Entscheidung eine Erkenntnis, d.h. die Wahrheit voraussetzt. Die mittelalterlichen Scholastiker haben viel darüber geschrieben, worin genau diese Wahrheit fundiert ist.

Wenn man von der Ansicht ausgeht, daß der Extremfall das erkenntnistheoretische Mittel ist, um zur Definition des faktischen Rechts⁵² zu gelangen,

⁵² Man muß sich den logischen Gedankengang *Schmitts* vor Augen halten. Zunächst setzt er genau wie *Kelsen* eine formale Definition des Rechts voraus (entsprechend der idealistischen

dann gibt es keine andere Lösung als die von *Schmitt*. Der Extremfall, d.h. der Notzustand ist für die bürgerliche Gemeinschaft die Gefahr der Vernichtung des existierenden Staates. Dagegen gibt es diesen Extremfall für die katholische Kirche nicht, weil sie direkt unter göttlicher Einwirkung steht. Deswegen sagt *Schmitt*, der Extremfall der Kirche sei ein Fall des Wunders.⁵³ In der Tat gründet sich der Glaube an die Unfehlbarkeit des Papstes in Sachen des Dogmas und der Moral auf ein rational nicht greifbares Faktum, nämlich auf der göttlichen Versicherung Christi an *Petrus*, daß die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen werden.

Nimmt man die These *Schmitts* an, daß wir dauernd in der Extremsituation leben, kann man seiner Logik nicht widersprechen. Obwohl *Schmitt* dem Idealismus des Neokantianismus erlegen ist, steht für ihn nicht die individuelle Freiheit im Vordergrund, sondern die absolute Geschlossenheit der staatlichen Gemeinschaft gegenüber dem möglichen Feind. Eine Autorität, die, wie es in der Demokratie der Fall ist, ihre Legitimation stets im Konsens der Bürgerschaft suchen muß, ist diesem Denken völlig fremd. Um die Funktion der Autorität, die Einheit der bürgerlichen Gesellschaft zu garantieren, mußte *Schmitt* auf eine Autorität zurückgreifen, die in der Transzendenz ihr Fundament hat. Darum seine Sympathie für *Donoso Cortés*. Er täuscht sich aber, wenn er meint, damit einen Vorteil gegenüber der Demokratie gewonnen zu haben. Denn auch die Demokratie bezieht ihre Autorität aus der Transzendenz, vom Schöpfer.⁵⁴ Nur der Träger der Autorität wird demokratisch mit dem Mehrheitsentscheid bestimmt. Der Gebrauch der Autorität steht in jedem Fall dem freien (und hinfälligen) Willen des menschlichen Trägers der Autorität zu. Wenn dieser sein Verantwortungsbewußtsein in der Transzendenz verankert hätte und zudem mit einer Bürgerschaft rechnen könnte, die vom gleichen Geist besetzt ist, dann wäre die Homogenität der staatlichen Gemeinschaft, ob monarchisch oder demokratisch organisiert, gesichert. Dann würde auch der Parallelismus der staatlichen und der kirchlichen Gemein-

Abstraktion *Kants*). Dann sucht er die Möglichkeit der Verwirklichung dieses Rechts im existenten gesellschaftlichen Raum. Auf diesem Boden kommt als Orientierungspunkt nur der Extremfall in Frage. *Kelsen* hat diesen Weg in die existente Welt nicht mehr gemacht, weil er innerhalb des reinen Rechts bleiben wollte. Darum hat er sich gegen den Vorwurf, er sei Positivist energisch gewehrt, im Unterschied zu *C. Schmitt*, für den aber deswegen der Vorwurf des Positivismus gilt. Für *Thomas von Aquin* ist dieser Gedankengang monströs, weil nach ihm der Begriff des Rechts nur in der realen Welt, nämlich der metaphysischen Natur des Menschen, gefunden werden kann. Darum gibt es für *Thomas* (entgegen *Kelsen* und *Schmitt*) nur die Definition des Rechts als richtigen oder gerechten Rechts.

⁵³ Politische Theologie, 43.

⁵⁴ Dieser Gedanke ergibt sich aus der Tatsache, daß der Mensch als soziales Wesen geschaffen wurde, das seine Vervollkommnung nur im gesellschaftlichen Verbund findet, der seinerseits ohne Autorität nicht bestehen kann. Die Autorität ist also in der Institution des gesellschaftlichen rationalen Wesens eingeschlossen. So die Erklärung der Vertreter des klassischen Naturrechts.

schaft deutlich werden. Wie man aber eine solche staatliche Gemeinschaft auferbaut, dafür hat C. Schmitt kein Rezept.

Um eine Gesellschaft in ihrer lebendigen Fülle zu leiten, braucht es eine Vernunft, die imstande ist, sich von der radikalen Logik der reinen Theorie zu befreien und die bestmögliche und moralisch konkret zu verantwortende praktische Lösung zu finden. Aber diese Vernunft findet der nicht, der wie Schmitt das Naturrecht für „einen Haufen vager Formalklauseln“ hält.⁵⁵ Die Vernunft betätigt sich nicht nur durch theoretische Aussagen, sondern auch durch praktische Hinweise. Auch diese enthalten eine gewisse Aussage über Wahrheiten, aber eben nicht mehr über theoretische, sondern über praktische. Dazu hat sich Thomas von Aquin eingehend geäußert in seinem Traktat über die Klugheit, der zutiefst seine Ethik charakterisiert. Aus der Notwendigkeit, sich mit dem Zustand der menschlichen Sündigkeit abzufinden, ist die praktische Vernunft dort, wo sie für den Alltag eine gesellschaftliche Ordnung erstellen muß, gehalten, die Unvollkommenheit des Lebens zu berücksichtigen und den Extremfall einer besonderen Regelung zu unterstellen. Das ist auch der Grund, warum die katholische Kirche in der Praxis Konzessionen machen kann, sofern es sich nicht um dogmatische Wahrheiten und wesentliche Morallnormen handelt. Auf dieser praktischen Ebene befinden sich Formulierungen von Handlungsregeln, welche auf der Ebene der Prinzipienethik noch nicht auftauchen. Es sei zur Erklärung auf das zurückgegriffen, was über das Privateigentum dargelegt wurde. Wir sagen in der rechtlichen Praxis, der Mensch habe ein Grundrecht auf Privateigentum. Das steht so in der Prinzipienethik nicht. Das Privateigentum ist, wie dargestellt, deswegen zu einem individuellen Recht geworden, weil es zur Verwirklichung des Gemeinwohls einen unabdingbaren Dienst leistet. Das Individualrecht auf Eigentum ist also final bestimmt. Es untersteht dem Prinzip des Gemeinwohls. In der gleichen Weise ist das Recht auf demokratische Beteiligung des einzelnen an der Regierung kein Grundrecht. Es ergibt sich erst aus der Überlegung, daß das Gemeinwohl durch die Partizipation der Bürger besser verwaltet wird, als wenn von den Bürgern nur Gehorsam verlangt wird. Maßstab für das Quantum an demokratischen Einrichtungen ist deren Beziehung zum Gemeinwohl.

Die politisch-ethische Quintessenz des Monotheismus

Ohne die Idee einer Schöpfungsordnung fehlt jeder politischen Gemeinschaft die geistige Grundlage. Und diese ist unabdingbar für die Autorität, die jeder Staat, auch die Demokratie, braucht, um dem Gesetz die moralische Kraft zu verleihen. Die Forderung des in der Transzendenz verankerten Konsenses

⁵⁵ Tagebucheintrag vom 6.8.1948, in: Glossarium, 187 f.

und der Toleranz ist nur durch den Monotheismus zu begründen. Daß die Menschen im allgemeinen die Forderung irgendeines Konsenses selbstverständlich finden, liegt in der natürlichen Anlage der praktischen Vernunft, die aber nicht so strukturiert wäre, wenn sie nicht, wie *Thomas von Aquin* sagt, eine Teilhabe an der praktischen Vernunft Gottes wäre.

Zur Politischen Theologie ist der Offenbarungsglaube an sich nicht nötig. Die Analogie von römisch-katholischer Kirche und Staat kann insofern für die Politik nützlich sein, als dadurch die Bedeutung der geistigen Einheit der Gesellschaftsglieder und die Unabdingbarkeit der endgültig entscheidenden Autorität deutlich gemacht werden. Weiter aber reicht der Parallelismus nicht.

Zweites Kapitel

GRUNDSÄTZLICHES ZUR STRUKTURIERUNG DES STAATES

I. DIE HERRSCHAFTSMACHT DES STAATES

– IHRE DEFINITION UND IHRE RECHTFERTIGUNG –

Der Staat ist in erster Linie ein gesellschaftliches Gebilde. Als solches entsteht er durch gesellschaftliche Übereinkunft, zu der der einzelne gewissermaßen gezwungen ist, weil er nur im Verbund mit andern die menschlichen Lebenszwecke verwirklichen kann. An einem Punkt ist diese gesellschaftliche Gruppierung am Ende, weil die gesellschaftlichen Zusammenschlüsse in einem bestimmten Raum überschaubar und in einer bestimmten Gliederung funktionsfähig sein müssen. Man braucht sich den Menschen nicht im Sinn von *Hobbes* als wildes Tier vorzustellen. Die Tatsache der Verschiedenheit der Menschen und besonders ihrer freien Entscheidungen verlangt um der Existenzsicherheit und Eigenentwicklung des einzelnen und der Gruppen willen eine alle umfassende Ordnung. Auf dieser höchsten Ebene entsteht naturhaft ein neues Gesellschaftsgebilde, das wir Staat nennen. Der Staat ist also in erster Linie ein Herrschaftsverband, der die verschiedenen Handlungen von einzelnen und Gruppen im Sinn eines umfassenden Ganzen wirksam ordnet und jene Aufgaben übernimmt, die von den einzelnen Menschen und Gruppen nicht erfüllt werden können. Er ist somit nicht die eigentliche Lebensform der Gesellschaft, sondern deren geschichtlich geforderte und von den Menschen instituierte Einheit. In erster Linie ist er die Recht schaffende Gewalt. Er übernimmt aber, wie gesagt, zugleich gesellschaftliche Aufgaben im Sinn einer subsidiären Einrichtung. Die Trennung seiner Recht schaffenden von seiner umfassenden gesellschaftlichen Tätigkeit ist rein theoretisch, entstanden im Zug der modernen Entwicklung durch die Unterscheidung von Recht und Politik. Die beiden gehören real zusammen. Immerhin ist die Recht schaffende Macht nicht das gleiche wie die gesellschaftliche Handlung oder Politik, wenngleich letztere in der ersten begründet ist. Es erhebt sich darum die philosophische Frage, woher der Staat seine Recht schaffende Kraft bezieht, die, wie aus dem Gesagten hervorgeht, auf ein bestimmtes Gebiet und ein bestimmtes Volk begrenzt ist.

Die Herkunft der Staatsmacht

Die einfachste Lösung dieses Problems wäre der Hinweis auf das Volk, das sich im Zug der gesellschaftlichen Entwicklung selbst zur Einheit zusammengeschlossen hat. Doch kann diese rein empirische Erklärung nicht darstellen, wie aus den vielen Einzelentscheidungen eine alle umfassende übergeordnete Machtfülle entstehen kann. Die Summierung von Einzelentscheidungen wäre nur möglich, wenn alle identisch wären. Und auch dann würde noch nicht einsichtig, woher diese Vielzahl ihre übergeordnete Gewalt bezieht. Die Rousseausche Vorstellung von der Souveränität des Volkes, d.h. von der Identität der Beherrschten und des Herrschers reicht zur Erklärung nicht aus. Man käme nicht weiter als bis zur Übertragung der individuellen Entscheidungsmacht auf einen andern, der seinerseits immer zurückbezogen wäre auf die vielen einzelnen Entscheidungen. Man mag es drehen, wie man will, die natürliche Identität zwischen Herrscher und Beherrschten gibt es nicht. Das Recht des Volkes, den Träger der Autorität zu bestimmen, bleibt unbestritten. Dagegen kann das Volk die Autorität nicht schaffen. Bleibt darum die Frage, woher der Herrscher seine übergeordnete Gewalt bezieht.

Grundlegend ist in dieser Frage die Erkenntnis, daß die Gewalt zwar wirksam sein muß, daß sie aber nicht im physischen Zwang aufgeht, sondern zuerst in der gerechtfertigten Kompetenz besteht, die Beherrschten moralisch zu verpflichten, ihren Anweisungen zu gehorchen. An dieser moralischen Qualität der staatlichen Gewalt kommt keine juristische Erklärung vorbei, auch nicht die der Reinen Rechtslehre, wie ihr Autor, H. Kelsen, ausdrücklich erklärt hat. Die physische Gewalt gehört zu den notwendigen Bedingungen der Gewaltausübung, sie ist aber nicht der Wesenskern der staatlichen Gewalt. Die Wirksamkeit hängt wesentlich davon ab, ob die Mehrheit der Gesellschaft sich den Anordnungen der Autorität fügt, wenn es auch nur im Hinblick auf die physische Gewalt wäre.

Die Ursache der politischen Macht aus der Sicht des klassischen Naturrechts

In der Frage nach der Herkunft der politischen Macht sind zwei Dinge zu beachten: 1. Es muß ein realer Grund für die Notwendigkeit der Macht vorliegen, 2. die Macht muß durch eine Recht setzende Instanz legalisiert sein. Wenn die Ordnung im Staat spontan aus dem Gesellschaftstrieb des Menschen entstehen würde, würden wir nach einer Macht nicht fragen. Das heißt, die Suche nach der Macht entsteht aufgrund der Feststellung, daß die Gesellschaft eine übergeordnete Macht braucht, um bestehen zu können. Diese physische Notwendigkeit schafft aber aus sich noch nicht die juristische Rechtfertigung der Macht. Und diese ist, wie gesagt, erforderlich, weil die politische Gewalt das Gewissen der Beherrschten ansprechen muß, um die

Möglichkeit sittlichen Gehorsams zu schaffen. Man könnte nun sagen, jeder einzelne und das ganze Volk besitze das Lebensrecht, so daß sich daraus die rechtliche Begründung der Gewalt als Schutzmacht von selbst ergebe. In der Tat war das die simple Überlegung, die in den Vorbereitungen der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 gemacht worden ist. Aber aus dem Sein allein kann man noch kein Recht begründen. Zumindest ist hypothetisch ein Gesetzgeber anzunehmen, wie es *Kelsen* mit seinem hypothetisch gesetzten Völkerrecht getan hat. Doch mit Suppositionen kann man nur theoretisch, nicht aber real etwas begründen. Die klassische Naturrechtslehre hat darum den Begriff der rein physischen Entwicklung durch den der Finalität ersetzt und hat damit die Sicht zur Anordnung des Schöpfers geöffnet. Das geordnete Zusammenleben im Staat ist in der Natur des Menschen als Ziel grundgelegt und damit auch mit den nötigen Rechten institutionell ausgestattet. Sowohl die Rechte des einzelnen als auch die eines Volkes sind wesentliche Elemente in der Erfüllung menschlicher Existenz.

In der Sozialnatur des Menschen liegt also ein Zweck, nämlich die gemeinsame Verwirklichung des menschlichen Glücks in einem umfassenden Staatswesen, und diese Gemeinschaft kann nur durch eine Autorität zusammengehalten werden. Die final auf den Staat ausgerichtete Sozialnatur bedarf also zur Erfüllung ihres Zweckes der Staatsmacht. Diese gehört darum zur natürlichen Institution der menschlichen Natur. Als Institution wird ein Gebilde verstanden, das mehrere Elemente in gegenseitiger Relation zusammenhält. Wie an anderer Stelle dargestellt¹, gibt es verschiedene Institutionen. Die rein soziologische Institution verdankt ihre Entstehung einer gemeinsamen freien Entscheidung. In dieser Weise ist eine Genossenschaft eine Institution. Er gibt aber auch in der Wesensnatur des Menschen begründete Institutionen, die deswegen als natürliche Institutionen zu bezeichnen sind. Dazu gehört z.B. die Ehe, die in der natürlichen geschlechtlichen Verschiedenheit von Mann und Frau begründet ist. Die Zweigeschlechtlichkeit von Mann und Frau ist ihrem Wesen nach auf die Ehe als unauflöslicher Lebensgemeinschaft hin finalisiert. Im gleichen Sinn gehört das in der Sozialnatur des Menschen begründeten Gebilde, das wir Staat nennen, zu den natürlichen Institutionen. Der Staat schließt aber wesensgemäß die Staatsmacht ein. Staat und Staatsmacht sind voneinander nicht zu trennen, sie haben die gleiche Voraussetzung, nämlich die Finalität der Sozialnatur des Menschen. Diese ist ihrerseits nicht aus einer rein physischen Entwicklung, erst recht nicht aus gegenseitiger Übereinkunft entstanden, sondern vorgegeben. Bei der konkreten Gründung eines Staates wird selbstverständlich der freie Wille des Menschen wirksam, doch ganz in Abhängigkeit von der Naturanlage des Menschen, die, wie gesagt, auf den Staat als Ziel hingewandert ist. Da Zwecke

¹ Vgl. A.F. Utz, Sozialethik, II. Teil, Rechtsphilosophie, Heidelberg 1963, 172 ff.

zu ihrer Existenz immer ein intellektuelles Wesen voraussetzen, kann als letzte Ursache der sozialen Zweckordnung samt der darin enthaltenen Ordnungskompetenz nur der Schöpfer der menschlichen Natur in Frage kommen, den wir Gott nennen. Um diese notwendige Konsequenz, die sich aus der Annahme einer natürlichen Zweckordnung ergibt, zu umgehen, spricht die materialistische Naturwissenschaft nur von Entwicklung, nicht aber von natürlicher Finalität. Diese Erklärung der Staatsmacht als einer naturrechtlichen Institution, die ihrerseits auf den Begriff der Schöpfung bezogen ist, findet sich bereits bei *Francisco de Vitoria* in dessen Vorlesung *De potestate civili*.²

Diese naturrechtliche Argumentation hat mit dem Kapitel 3 des Paulusbriefes an die Römer nichts zu tun. Dort ist vom Gehorsam gegenüber der aktuellen Staatsmacht die Rede. In der Folge ist darin auch kein Zusammenhang mit der mittelalterlichen These vom Gottesgnadentum der staatlichen Obrigkeit zu suchen. Daß die naturrechtliche Erklärung der staatlichen Herrschaftsgewalt in keiner Weise mit der Politischen Theologie *Carl Schmitts*³ zusammenhängt, dürfte auch einsichtig sein. *C. Schmitt* hat keine Ahnung von einem Naturrecht, das seine Legitimation in einem Schöpfergott findet. Für ihn beinhaltet die Metaphysik bereits eine Verabschiedung von der Religion, auch von der natürlichen.⁴

Wem dieser metaphysische Rückgriff auf eine durch einen Schöpfer erdachte und geschaffene Wesensordnung nicht gefällt, mag abkürzend mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte sagen, daß die Natur des Menschen eine solche Rechtsordnung erfordere. Rechtsphilosophisch ist dieser naturalistische Rationalismus allerdings ein Monstrum. Wenn man schon den Schöpfer ausklammern will, bleibt rechtslogisch nur die hypothetische Unterstellung einer nicht bestimmbareren Autorität, wie sie in der Reinen Rechtslehre vorgenommen wird, jedoch mit der Konsequenz, daß man an der Realität vorbeiredet.

Das Ergebnis dieser naturrechtlichen Erörterung ist somit dieses: Im Hinblick darauf, daß das geordnete Leben in einem Staat die höchste Erfüllung der in der menschlichen Sozialnatur liegenden Zielordnung darstellt, ist mit der Schaffung dieses existentiellen Sachverhaltes durch ein höchstes intellektuelles Wesen auch die Gewalt institutionell mitgegeben worden, so daß es für

² Vgl. *Francisco de Vitoria*, Vorlesungen I (Relectiones), Völkerrecht, Politik, Kirche, hrsg von U. Horst, H.-G. Justenhoven, J. Stüben, Stuttgart 1995, 127; ebenso Vorlesungen II (Relectiones), Stuttgart, 1997, 26 ff.

³ *Carl Schmitt*, Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin ⁷1996; ders., Politische Theologie II, Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin ⁴1996.

⁴ Vgl. hierzu das Kapitel „Politische Theologie“.

den Menschen nur noch darauf ankommt, den Träger dieser Gewalt zu bestimmen.

Damit löst sich auch ein Problem, das der Rechtspositivismus nicht lösen kann: Woher kommt die rechtliche Rechtfertigung der Staatsgründung, da noch kein Gesetz besteht, gemäß dem, wie es der Rechtspositivismus verlangt, jegliche rechtliche Handlung berechenbar und nachprüfbar sein muß? *Georg Jellinek* hat in seinem Standardwerk *Allgemeine Staatslehre* geglaubt, eine Ausflucht aus dieser Schwierigkeit zu finden, indem er zwischen freier und gebundener Tätigkeit des Staates unterschied. Freie Tätigkeit ist die nur durch das Gemeininteresse, aber durch keine spezielle Rechtsregel bestimmte; gebundene die in Erfüllung einer Rechtspflicht erfolgende. Woher hat aber die freie, nur durch das Gemeininteresse bestimmte Tätigkeit des Staates ihre rechtliche Begründung? Wenn *Jellinek* auf das Naturrecht im hier dargelegten Sinn hätte verweisen können, hätte er das Rätsel aufgelöst. Denn vom Naturrecht her gesehen, ist jede Tätigkeit im Blick auf das Gemeinwohl rechtmäßig, sei sie nun eine Tätigkeit innerhalb des bestehenden Gesetzes, sei sie die Tätigkeit der Gründung des Staates. Gemeinwohl ist allerdings nicht notwendigerweise mit Gemeininteresse identisch. Gemeinwohl ist ein ethischer Begriff, bezogen auf die menschliche Natur, Gemeininteresse ist ein soziologischer Begriff, bestimmt durch die Mehrheit der Gesellschaft, der unter Umständen mit dem an der menschlichen Natur gemessenen Gemeinwohl nicht übereinstimmt.⁵

Die Bestimmung des Trägers der Gewalt

In der Natur draußen ist der Träger von Gewalt durch die physische Ausrüstung bestimmt. Das heißt, es herrscht das „Recht“ des Stärkeren, obwohl die Stärke nicht nur in der Muskelkraft, sondern auch in der Erkenntniskraft (vgl. die List) liegen kann. In kleineren menschlichen Gemeinschaften herrscht durchweg ebenfalls dieses Gesetz. Da aber zwischen Menschen rechtliche Probleme entstehen können, muß der Träger der Gewalt positivrechtlich festgelegt werden. Nach früherer Gewohnheit hatte sich der Gesetzgeber an das Naturgesetz gehalten und z.B. in der Familie dem Vater als dem anscheinend Stärkeren die Entscheidungsmacht zuerkannt. Positivrechtlich ist das Gewaltverhältnis in Ehe und Familie in den verschiedenen Rechtsordnungen verschieden formuliert. Außerhalb des positiven Rechts hat sich praktisch in der Familie der Elternteil durchgesetzt, der die höheren geistigen Qualitäten

⁵ Daraus folgt nicht etwa ein Dualismus zwischen Naturrecht und positivem Recht. Vgl. A.F. Utz, Naturrecht im Widerstreit zum positiven Gesetz, in: A. F. Utz, Ethik und Politik, Gesammelte Aufsätze, Stuttgart 1970, 185-208. Ders.: Thomas von Aquin, Naturgesetz und Naturrecht, Bonn 1996, S. 208.

aufweist. An sich ist im menschlichen Bereich die Vernunft zuständig, die Frage nach dem Träger der Gewalt unter Berücksichtigung aller konkreten Umstände, worunter nicht nur die körperliche und geistige Überlegenheit, sondern auch die Gewohnheit zu verstehen sind, zu entscheiden. In all diesen Fällen spielt, wie man feststellt, die Effizienz der Führung die entscheidende Rolle, also das Naturgesetz, wie es allgemein in der Natur gültig ist.

Im staatlichen Bereich folgt man zum größten Teil der Tradition, d.h. der von jeher überlieferten Gewohnheit. In den Industriestaaten hat sich die demokratische Abstimmung durchgesetzt, die dann auch den Entwicklungsländern aufgebürdet wird, auch wenn sie darauf noch nicht ausreichend vorbereitet sind und somit noch keine stabile Ordnung garantieren können. Erst und einzige in der demokratischen Wahl des Inhabers der Staatsgewalt bewahrt sich der Satz, daß alle Gewalt vom Volk stamme, wenngleich es nicht richtig ist, die Gewalt als solche im Volk zu suchen. Aber schließlich kommt es in der Praxis nicht darauf an, woher die Macht als solche kommt, sondern in welchen Händen sie sich befindet

Aus dem Gesagten ergibt sich die Einsicht, daß die Bestimmung des Trägers der Gewalt weitgehend das Ergebnis der freien oder erzwungenen Anerkennung von Seiten der Gesellschaftsglieder ist, d.h. daß wir uns hier auf dem Boden der Faktizität bewegen, wer immer den Träger der Staatsgewalt bestimmt oder zu bestimmen für sich das Recht beansprucht.

Das hat bereits *Thomas von Aquin* erkannt. Die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Revolution gegen ein Unrechtssystem hat er unter der Überschrift der moralischen Voraussetzungen des Tyrannenmordes behandelt. Danach ist die Revolution gegen ein Unrechtssystem unter folgenden Bedingungen verantwortbar: 1. daß die Tyrannenherrschaft dem Gemeinwohl widerspricht, 2. daß die sichere Aussicht besteht, den Tyrannen zu beseitigen, 3. daß man damit rechnen kann, bessere Gesellschaftsverhältnisse als die augenblicklichen zu schaffen. Wenn diese drei Bedingungen nicht erfüllt sind, ist die Tyrannenherrschaft anzunehmen, weil einzige das Unrechtssystem des Tyrannen momentan eine sichere Ordnung garantiert. Die Faktizität ist somit am Schluß das entscheidende Moment.⁶

Aus der Erkenntnis, daß am Ende derjenige die Macht hat, der sie nicht nur erhalten, sondern auch behalten kann, ergeben sich für die Gesellschaft Pflichten, von deren Erfüllung es schließlich abhängt, ob derjenige die Macht erhält, der am besten für das Gemeinwohl sorgt. Jeder demokratische Staat hat den Machthaber an der Spitze, den er verdient. So wird die politische Ethik schließlich an die Sozialethik verwiesen. Die politische Ethik erhält

⁶ Vgl. *Thomas von Aquin*, Naturgesetz und Naturrecht, Bonn 1996, daselbst in meinem Kommentar S. 225.

erst Sinn, wenn die politische Ordnung auf einer gesunden Gesellschaft aufruht.

Die Reichweite der staatlichen Gewalt – Die Souveränität

In den früheren Staatslehren betrachtete man den Staat als eine geschlossene Einheit im Sinn einer moralischen Person. Man sprach daher von der Souveränität nach innen und nach außen. Das mag juristisch abstrakt immer noch stimmen. In der praktischen Politik sieht es aber anders aus. In den freien Demokratien, und nicht nur da, ist mit verschiedenen pressure groups zu rechnen, d.h. mit gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Machtblöcken, welche die Freiheit der Regierung einengen. Auch nach außen muß die Regierung mit vielen Mächten rechnen, nicht nur in Form von kriegerischen Drohungen, sondern vor allem von wirtschaftlichen Blockaden. Besonders Entwicklungsstaaten sind gezwungen, die ihnen von außen diktierten Auflagen zu erfüllen. Selbst im juristischen Bereich ist die Souveränität nicht mehr beachtet, denn gemäß dem Begriff der Souveränität müßten alle Staaten, große wie kleine, gleichberechtigt sein. De facto haben sich einzelne Staaten ein Vorzugsrecht reserviert wie z.B. Amerika und China das Recht des Vetos in der UNO. Die Souveränität nach außen ist darum in der Wirklichkeit weit hin beinahe zur Unkenntlichkeit beschränkt worden. Die Souveränität nach innen sollte aber zur Erhaltung der Staatsgemeinschaft gewährleistet bleiben. Da der Staat sich nicht in einer rein politischen Herrschaftsgewalt erschöpft, sondern Leben hat aus und in der gesellschaftlichen Ordnung, sollte man nicht leichtfertig eine Internationalisierung im Sinn eines Weltstaates anstreben, sondern ernstlich die gesellschaftlichen Folgen überdenken. Diese Überlegung gilt auch hinsichtlich der weltweit angestrebten Globalisierung der Wirtschaft.

II. DER RECHTSSTAAT - DIE GEWALTENTEILUNG

Der Rechtsstaat in naturrechtlicher Sicht

Wenngleich der Staat mehr ist als nur ein rechtliches Konstrukt, so gehört es doch zum Begriff des Staates, wie Kelsen richtig gesehen hat, ein geschlossenes Rechtssystem zu sein. Daß der Staat, weil er aus sich keine normative Kraft hat, seine rechtliche Befugnis aus einer übergeordneten Norm beziehen muß, war für Kelsen ebenfalls eine logische Voraussetzung, sonst wäre er kein rechtliches Gebilde. Nur konnte und wollte Kelsen diese oberste Norm nicht real bezeichnen. Das hätte ihn notwendigerweise auf die Fährte des Naturrechts geführt. Das Naturrecht umfaßt alle Institutionen, die zur Verwirklichung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur gehören. Wie bereits dargestellt, gehört dazu auch die Herrschaftsmacht des Staates. Diese ist aber nicht unbegrenzt. Ihre Aufgaben sind durch die menschliche Natur vorgezeichnet, die ihrerseits ohne individuelle Freiheit nicht denkbar ist, wenngleich diese wiederum begrenzt ist durch ihre Einbettung in die Gesellschaft. Vom Naturrecht aus betrachtet, ist darum der Träger der Staatsgewalt verpflichtet, die Freiheit der Individuen wie auch die der Gruppen, handle es sich nun um die natürlich geforderten Gruppen (z.B. die Ehe und die Familie) oder um die in Freiheit gestalteten Gruppen, zu beachten. Dieser Sachverhalt wird gewöhnlich durch das Subsidiaritätsprinzip zum Ausdruck gebracht: soviel Freiheit wie möglich und soviel Zwang wie im Sinn des Ganzen notwendig. Der Staat muß darum rechtlich reich gegliedert sein. Unter diesem Gesichtspunkt erweist sich der Staat bereits aufgrund seiner Definition als Rechtsstaat.

Der postivrechtliche Begriff des Rechtsstaates

Der naturrechtliche Begriff des Rechtsstaates ist im Grund nicht mehr als eine natürliche Forderung an den Träger der Staatsmacht, den Rechtsstaat konkret zu formulieren, d.h. die Rechte, die der einzelne von der Staatsmacht einfordern kann, zu umschreiben. Erst dadurch entsteht real der Rechtsstaat. Die reale Definition des Rechtsstaates ist insofern korrekt, als sie den verschiedenen Zwecken natürlicher Lebensentfaltung entspricht.

In der Praxis ist diese Aufgabe nicht leicht zu lösen. Wer weiß, was der einzelne oder die einzelne Gruppe aus sich konkret leisten kann oder leisten

muß, wie es das Subsidiaritätsprinzip verlangt? Dennoch muß diese naturrechtlich geforderte Ordnung positivrechtlich, d.h. kontrollierbar gesichert werden.

Da man aus der Geschichte gelernt hat, daß die Herrschaftsmacht geneigt ist, sich zu verabsolutieren, ist es ratsam, bei den individuellen Rechten zu beginnen, d.h. zunächst diese zu definieren, um im Anschluß daran, die Staatsmacht nur dort wirksam werden zu lassen, wo die Gesamtordnung durch die individuellen Freiheiten gefährdet würde. Der Staat muß demnach zuerst die Freiheitsrechte definieren. Dies wird meistens, wenn es geschieht, durch den Katalog der Grundrechte bewerkstelligt. Die Grundrechte enthalten zwar sowohl Freiheits- als auch Sozialrechte. Doch sind im Rahmen des Begriffs des Rechtsstaates nur die Freiheitsrechte von Belang. An die Stelle der Gewalt- und Willkürakte des Staates, die die Beherrschten unvermutet und in Ausdehnung und Wirkung unberechenbar treffen, sollten möglichst Rechtsakte treten, in denen das staatliche Herrschaftshandeln in bestimmte Formen gebracht (formelle Gesetze und gebundene Verwaltungsakte) und damit für die Beherrschten berechenbar gemacht wird.

In dieser Weise verstanden, ist der Rechtsstaat ein naturrechtliches Erfordernis für jeden Staat, welche Staatsform er auch immer annimmt, ob Monarchie oder Demokratie. Entscheidend für die praktische Gestaltung ist der Begriff der persönlichen Freiheit, den man zugrundelegt. Ist es die autonome Freiheit im Sinn der *Kantschen Ethik* oder die sozial gebundene Freiheit, wobei sozial nicht nur im Sinn der Balance aller formell gefaßten Freiheiten wie bei *Kant* verstanden wird, sondern im Sinn der Integration in ein überindividuelles Gemeinwohl, das wiederum nur durch die staatliche oder politische Macht bestimmbar ist? Die im zweiten Sinn verstandene sozial gebundene Freiheit beschwört wiederum die Gefahr herauf, daß der einzelne am Schluß doch der unberechenbaren Staatsmacht unterworfen wäre, was der strenge Begriff des Rechtsstaates eigentlich ausschließen will.

Die allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 hat sich bei der Bestimmung der Freiheitsrechte zunächst an die autonome Freiheit gehalten, hat aber am Schluß (Art. 29), um die Gemeinschaftsaufgaben zu retten, von der Kompetenz der Staatsmacht gesprochen, die Pflicht des einzelnen hinsichtlich des Gemeinwohls zu definieren. Mit dieser Lösung waren auch die Vertreter der kommunistischen Staaten einig, denn sie konnten so nach wie vor die Freiheit des einzelnen unterdrücken.

Um in jedem Fall diese Gefahr zu bannen, daß zu guter Letzt doch wieder die Staatsgewalt das Sagen haben soll, hat sich in den modernen westlichen Rechtsstaaten die Autonomie des Individuums, d.h. die rein formale Freiheit, durchgesetzt. Um bei der Bestimmung der Gemeinwohlaufgaben die einzelnen mitsprechen zu lassen, bleibt nur der Weg über die demokratische Ab-

stimmung. Daß einzelne mit ihrer Stimme nicht durchkommen, muß in Kauf genommen werden. Unter Umständen kann das Resultat sachlich nicht korrekt sein, aber das ist dann der Preis, den die Demokratie zu verantworten hat. Wenn kein entsprechendes demokratisch beschlossenes Gesetz zur vom Gemeinwohl geforderten Beschränkung des Individualrechts vorliegt, interpretiert die Verwaltung oder der Richter das individuelle Recht im formalen Sinn der Freiheit. Einen andern Maßstab gibt es in der Rechtspraxis dann nicht. Unter Umständen ergibt sich daraus eine Situation, die in der Bevölkerung Protest hervorruft. Deutlich zeigt sich diese Entwicklung hinsichtlich des autonomen Begriffs der freien Meinungsäußerung in den Medien, die mehr und mehr den Rahmen ethischer Normen sprengt. Wie man leicht sieht, hängt auch der demokratische Rechtsstaat, wenn er sich gesund entwickeln soll, von einem allgemeinen Wertkonsens ab, der seinerseits nur durch ein entsprechendes Bildungskonzept bewirkt werden kann. Rein juristische Techniken oder Regelsysteme, so demokratisch sie erstellt worden sind, nützen nichts ohne ein Mindestmaß von gemeinsamen Wertvorstellungen. Zu guter Letzt landet man immer bei der Sozialethik. Dies gilt auch von der Gewaltenteilung.

Die Gewaltenteilung

An sich läßt sich die staatliche Herrschaftsgewalt nicht teilen. Es wäre höchstens an eine Aufteilung der Staatsfunktionen in die Funktion der Gesetzgebung, der Verwaltung und der Rechtsprechung zu denken. *Montesquieu* hat nie daran gedacht, von drei getrennten Gewalten zu sprechen. Die richterliche Gewalt tritt bei ihm in den Hintergrund, da sie nichts mit der Staatslenkung zu tun hat. Die Gesetzgebung und die Verwaltung sollten nicht getrennt, sondern durch gegenseitige Verschränkung ins Gleichgewicht gebracht werden, um die Einheit staatlicher Entscheidung zu gewährleisten. Dagegen sollte die Rechtsprechung möglichst aus der sozialen, d.h. politischen Verstrickung freigehalten werden, um die Einwirkung von Gruppeninteressen auszuschließen.

Diese dynamische Auffassung der „Gewaltenteilung“ setzt naturgemäß eine gemischte Staatsform oder Staatsverfassung voraus. Dieser Bezug der Gewaltentrennung zur Staatsform erklärt zugleich, warum *Aristoteles* die Staatsformenlehre im Hinblick auf die Funktionsfähigkeit der staatlichen Gewalt behandelt und sich für eine gemischte Verfassung ausgesprochen hat. Ähnlich hat auch *Thomas von Aquin*, obwohl er rein spekulativ zur Wahrung der Einheit des Gemeinwohls für die Monarchie plädierte, im Blick auf die Praxis doch die gemischte Verfassung als die beste bezeichnet, nicht zuletzt auch um der Bedeutung der Stände in seiner Staatsformenlehre willen. Aus diesem Grund gibt es weder bei *Aristoteles* noch bei *Thomas von Aquin* einen be-

sonderen Traktat über die Gewaltenteilung. Die Verwaltung hat sich von Natur aus an das Gesetz zu halten. Das Gesetz seinerseits kann nur sinnvoll sein, wenn es im Hinblick auf die Umsetzung in die Wirklichkeit gestaltet ist. Einzig die Abtrennung der richterlichen Funktion ist eine Notwendigkeit, um die Wirksamkeit der Gesetze von den im gesellschaftlichen Raum störend wirkenden Auseinandersetzungen freizuhalten und so den Rechtsstaat zu garantieren, der nichts anderes sein soll als ein ausgewogener, von der Mäßigung beseelter Herrschaftsverband.

Bei *Montesquieu* wird die Verschränkung der Funktionen der Gesetzgebung und der Verwaltung auch dadurch offenbar, daß er dem Staat auch die Aufgabe zuteilt, für die gerechte Verteilung der Vermögen zu sorgen. Dazu sind beide Kompetenzen, die gesetzgebende wie die verwaltende, gemeinsam aufgerufen.

Trotz dieser Verschränkung der verschiedenen Funktionen braucht es zur Realisierung immerhin zwei verschiedene Träger der Kompetenzen. Das wird besonders dann deutlich, wenn es darum geht, Fehlentscheidungen zu beurteilen. Danach werden auch die gerichtlichen Instanzen unterschieden: das Verfassungsgericht, das die Legalität der Gesetze, und das Verwaltungsgericht, das die Übereinstimmung der von der Verwaltung erlassenen Verordnungen mit dem Gesetz zu beurteilen hat. Das Volk als Souverän definiert die Staatsverfassung und erläßt im Anschluß daran Gesetze, die in der Durchführung der Verwaltung bedürfen.

So sehr die Scheidung der Gewalten durch die zunehmende Belastung des Staates mit sozialen Aufgaben immer schwieriger sichtbar wird, hat sie doch den Zweck, dem Bürger die verschiedenen staatlichen Maßnahmen durchsichtig und kontrollierbar zu machen und zusätzlich in der Demokratie die Staatsgewalt zugunsten der individuellen Freiheit zu mäßigen. Die Aussonderung der Gerichtsbarkeit aus dem Knäuel der sozialen Zwecke des Staates darf unter diesem Betracht wohl als das bedeutendste Glied der Gewaltenteilung bezeichnet werden. Die Gewaltentrennung hat aber auch ihre Gefahren. Wenn wegen der rapid wachsenden Staatsaufgaben die Gesetzesmaschine nicht nachkommt, entwickelt die Verwaltung ihre Eigendynamik. So nimmt sie sich zum Beispiel über die Bürger hinweg das Recht, im Zug der Regionalplanung Städtenamen zu ändern.¹ Die gleiche Unstimmigkeit ist auch bei der Gerichtsbarkeit festzustellen. So hat z.B. das deutsche Bundesarbeitsgericht das Arbeitskampfrecht ohne positivrechtliche normative Grundlagen zugunsten der Gewerkschaften weiterentwickelt.²

¹ Z.B. in der Bundesrepublik Deutschland Gießen und Wetzlar.

² Vgl. A.F. Utz, *Weder Streik noch Aussperrung*. Bonn 1987.

Bei aller Hochschätzung der Unabhängigkeit der Gerichtsbarkeit muß man, abgesehen von der Gefahr zur Entwicklung des Richterrechts, noch an zwei andere zur Zurückhaltung mahnende Gründe denken, und zwar an einen externen und einen inneren Grund. Der externe Grund besteht in der Art und Weise der Bestellung der Richter. Die Nominierung der Richter ist von der politischen und weltanschaulichen Orientierung derer beeinflußt, die für die personelle Zusammensetzung des obersten Gerichts zuständig sind. Man kennt zur Genüge das Gerangel der politischen Parteien, ihren Einfluß auf die Richterernennung auszuüben. Der interne Grund betrifft die Schwierigkeit in der Anwendung der juristischen Normen auf die konkreten Fälle. Diese Schwierigkeit ist besonders spürbar in der Verfassungsgerichtsbarkeit. Da das Verfassungsgericht keine weiteren positivrechtlichen Normen anrufen kann und naturrechtliche Normen nicht ins Spiel bringen kann, besteht die Gefahr, daß über einen Sachverhalt gegen die Vernunft rein rechtspositivistisch geurteilt wird.

Die weltanschauliche und parteipolitische Unabhängigkeit der gerichtlichen Entscheidungen verliert gerade wegen des Bemühens des Gerichts um völlige Wertfreiheit den Kontakt mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Absolute Wertfreiheit ist in sich Wertvernichtung, also Irrtum. Weltanschaulich (z.B. religiös) orientierte Rechtsordnungen sind so lang tragbar, wie sie die persönliche Religionsfreiheit, verbunden mit dem Recht auf Vereinsfreiheit respektieren. Schwierig wird dieses Thema für das Gericht dann, wenn eine einzelne Religionsgemeinschaft ihr religiöses Symbol in öffentlichen Institutionen, wie z.B. in den Schulen, zur Schau bringt. Dieses Problem ist rein formaljuristisch mit dem Hinweis auf die absolute Wertneutralität des Staates nicht lösbar. Der kulturgeschichtliche Hintergrund und das Wertgefühl der ansässigen Mehrheit der Bevölkerung verlangen entsprechende Berücksichtigung. Wenn das deutsche Gericht diesen Gesichtspunkt berücksichtigt hätte, hätte es das Kruzifix in den Schulen eines urkatholischen Landes wie Bayern nicht als gegen die Wertneutralität des deutschen Staates gerichtet verbieten können. Anders lag der Fall bei der Entscheidung des französischen Gerichts, welches das Tragen eines Kopfschleiers muselmanischen Mädchen in den französischen Schulen verbot, weil es darin ein Zeichen von Provokation (besonders im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung zwischen Frankreich und Algerien) sehen konnte.

Man kann es wenden und drehen, wie man will, es gibt keine wertfreie Gesellschaft, darum auch keinen Rechtsstaat ohne gewisse, an der Natur des Menschen gemessene, allgemein gültige Wertvorstellungen.

III. DIE FRAGE NACH DEM POLITISCHEN REGIME – DIE STAATSFORMEN –

Zum Begriff Regime

Gemäß der alten Tradition der Politikwissenschaft ist die Frage nach dem Regime die Suche nach dem besten Träger der obersten staatlichen Gewalt, d.h. nach der besten Regierungsform, ob Monarchie, Oligarchie oder Demokratie. Das Problem der Aufteilung der Gewalt in legislative, exekutive und richterliche wurde dabei nicht diskutiert. Die Regierung war schlechthin der Inhaber des Gesetzesgewalt. Im Vordergrund stand das ethische Urteil, welche Regierungsform die beste sei im Hinblick auf die Bestimmung des Gemeinwohls sei. Die Willkürherrschaft wurde als Tyrannis abgetan. Es blieb also nur die Frage, ob man sich für eine Monarchie, Oligarchie oder Demokratie entscheiden soll. Und diese Überlegung war rein spekulativer Art, welche Regierungsform den sozialethischen Forderungen am nächsten stehe. Selbst noch bei *Locke* bleibt die Frage nach der Aufteilung der Staatsmacht dem sozialen Staatsziel untergeordnet. Darum legte er die Legislative in die Hände des Besitzbürgertums. Vom Rechtsstaat, der eine möglichst weitgehende Sicherung und Formalisierung der staatlichen Herrschaftsakte zum rechtlichen Schutz der Bürger vorsieht, war in der klassischen Staatsformenlehre keine Rede, erst recht nicht von einer Rechtsordnung, deren oberste moralische Norm die Willenseinstellung der Bürger ist. Die Politikwissenschaft der modernen Zeit konzentriert sich einzig auf die Willenseinstellung des Volkes. Sie gliedert alle Fragen nach dem, was eigentlich sein müßte, aus und betrachtet als einzigen zu organisierenden Wert die formale Freiheit. Von hier aus sucht sie jene Organisation, welche unter der Bedingung der Willkür aller die größte Stabilität aufweist.

Die typisch politische Gewalt und ihr Träger

Da jede Gesellschaft, somit auch der Staat, eine Autorität braucht und ohne sie nicht zur einheitlichen Entscheidung kommen kann¹, liegt es nah, zunächst den Kompetenzbereich der Staatsmacht zu definieren, bevor man an

¹ Dieses Thema ist eingehend behandelt in A.F. Utz, Sozialethik, Bd. 1, Heidelberg 1964, Achtes Kapitel, S. 235 ff.

die Verteilung dieser Macht denken kann. Naturrechtlich betrachtet, umschließt die staatliche Gesellschaft eine Reihe von Rechtsträgern, die nicht oder nur teilweise der staatlichen Gewalt unterstehen, wie z.B. die einzelnen Personen mit ihrem subjektiven Recht auf Leben und persönliche Entwicklung, mit ihrem Recht auf Eigentum, die Familie mit ihrem Recht als erster Hort der Erziehung und auf Organisation ihres eigenen Lebens, die traditionell gewachsenen Gruppen, die sich ohne den Staat gebildet haben, die aber alle zum Staatswesen gehören. Wie soll man nun die typisch politische Gewalt herausstilisieren, wo innerhalb des Staates so viele einzelne Machttäger existieren und berücksichtigt werden müssen?

Für *Aristoteles* war die Sache einfach. Er verfolgte die geschichtliche Entwicklung von der Familie bis hinauf zur umfassenden Gesellschaft. Der Staat war dann nur die Krönung aller gesellschaftlichen Gruppierungen im Hinblick auf die Bedürfnisse, deren Deckung dem einzelnen und den vielfältigen Gruppen nicht gelingen kann. In dieser Schauweise wird als selbstverständlich vorausgesetzt, daß alle einzelnen und Gruppen sich ernstlich um die Dinge bemühen, die ihnen aus Eigeninitiative gelingen. *Aristoteles* kannte zwar sehr gut die Tendenz des Menschen, das Eigenwohl dem Gemeinwohl vorzuziehen, das heißt konkret, lieber die Sozialversicherung als das eigene Risiko zu wählen. Darum sprach er sich für das Privateigentum aus. Aber damit glaubte er, den Schlüssel der öffentlichen Ordnung gefunden zu haben. Der Staat ist der Organisator jener gesellschaftlichen Tätigkeiten, die über das Können der einzelnen in sich geschlossenen Gruppen hinausgehen. Das Gemeinwohl der staatlichen Gesellschaft ist also ein anderes als das Einzelwohl der verschiedenen Gruppen. *Thomas von Aquin* hat dies klar zum Ausdruck gebracht: „Das Gemeinwohl des Staates und das Einzelwohl der Person unterscheiden sich nicht nur nach mehr oder weniger, sondern aufgrund des Wesens. Etwas anderes ist nämlich der Begriff des Gemeinwohls und der des Einzelwohls, wie das Ganze vom Teil verschieden ist.“ Es braucht also für diese gesellschaftlichen Tätigkeiten eine eigene Autorität, die wir Staatsgewalt oder Staatsmacht nennen. Wer soll nun Träger dieser Gewalt sein?

Das ist die Frage nach dem Regime. Sie wurde, wie schon erklärt, bereits von den alten Klassikern gestellt. Ihre Lösung beruhte auf einer allgemeinen Abschätzung, wobei in erster Linie darauf geachtet wurde, welche Anforderungen das Objekt an den Autoritätsträger stellt. Das Objekt der politischen Handlung besteht in jenen materiellen und kulturellen Lebensgütern, die nur durch die umfassendste Gesellschaft, eben den Staat, zu erbringen sind. Im Hinblick auf diese enorme Anforderung, die sich entsprechend den verschiedenen konkreten Situationen stets ändert und darum präzis nicht definiert werden kann, konnte man lediglich die Frage stellen, ob es im Hinblick auf die komplexe Materie und die Beschränktheit der menschlichen Vernunft klug sei, die Gewalt einem oder mehreren zu überlassen. Bei *Aristoteles* ist

die Frage abschließend nicht zu lösen. *Thomas von Aquin* hat sich im allgemeinen für den König entschieden aufgrund der rein spekulativen Überlegung, daß das Gemeinwohl die Einheit aller gesellschaftlichen Handlungen umschließe und es immer auf die Klugheit ankomme, die zum Schluß nach reiflicher, vielseitiger Beratung doch zu einer einzigen, nicht aufteilbaren moralisch zu verantwortenden Entscheidung kommen muß. Er nimmt damit nicht, wie es den Anschein macht, den platonischen Vorschlag eines Philosophen auf. Überblickt man alle Stellen, an denen *Thomas* über den Inhaber der Gewalt spricht, dann kommt man wie bei *Aristoteles* zu keinem endgültigen Ergebnis. Er erkennt auch die Möglichkeit einer konstitutionellen Monarchie. Ausdrücklich sagt er, daß eine gemischte Regierung die beste sei (I-II 95,4). Allgemein für das gesellschaftliche Leben erkennt er auch die Wahrnehmung der Gemeinwohlforderungen durch die Mehrheit selbst (I-II 90,3). Immer steht im Blick die Sorge um die Bewahrung der Einheit und des Friedens im Sinn der objektiv vorgegebenen Gemeinwohlwerte.

Der Gedanke an eine Beschränkung der Staatsmacht zugunsten der individuellen Freiheit der Bürger abseits vom sachlich geforderten Gemeinwohl konnte nicht aufkommen, da sowohl bei *Aristoteles* wie bei *Thomas* der allgemeine Konsens angenommen wurde, daß alle Bürger so vernünftig seien, die Notwendigkeit eines allen übergeordneten Gemeinwohls und damit auch die entsprechende Gewalt anzuerkennen. Von beiden wird auch vorausgesetzt, daß der Inhaber der Macht sich seiner Verantwortung bewußt ist. Bei *Thomas von Aquin* kommt noch der Gedanke hinzu, daß das Staatsoberhaupt sich nicht nur dem Volk, sondern auch und vor allem dem Schöpfer gegenüber verantwortlich weiß. Wo der Inhaber der Macht die moralische Verantwortung nicht mehr wahrnimmt, kann nicht mehr die Rede von einem guten Regime, sondern nur von einer Tyrannis sein. Diese entsteht nicht nur auf dem Weg über widerrechtliche Machtergreifung, sondern auch durch grobe Verfehlungen gegen das Gemeinwohl.

Auf dem Boden der Unterscheidung der Regime nach gut und schlecht kommt man nicht weiter als zur Abtrennung der Tyrannis aus den möglichen Arten von Regimen und zur Erklärung, daß es im Grunde unerheblich ist, wie das Regime aussieht, wenn nur das Gemeinwohl gesichert ist. Die alten Klassiker konnten darum nur angeben, welche moralischen Gesichtspunkte ins Gewicht fallen, wenn es um die Frage geht, wem man die Regierung übergeben soll. Immerhin ist dies ein entscheidender Hinweis für diejenigen, die mit der Aufgabe betraut sind oder sich als zuständig betrachten, die Träger der Verantwortung zu bestimmen, in welchem Regime auch immer. An der Regierung müssen Leute sein, die eine hohe moralische Qualität aufweisen in der Form einer beachtlichen Lebensweisheit, sodann einer Uneigennützigkeit im Dienst für das Gemeinwohl, nicht zuletzt einer umsichtigen und durch Erfahrung angereicherten Klugheit. Damit ist aber die Frage noch nicht be-

antwortet, wie man es anstellen muß, daß es solche Leute gibt und, wenn es sie geben sollte, wie man sie auf den entsprechenden Posten bringen kann. Zu letzterem ist schließlich noch ein allgemeiner Konsens Voraussetzung in der Form der allgemeinen gleichen moralischen Einstellung.

An dieser Stelle haken die modernen Politikwissenschaftler mit ihrer Trennung von Sein und Sollen ein. Mit der Ausschaltung der Wertordnung beginnt eine neue Epoche der Politikwissenschaft und der Politik überhaupt. Diese kann zwar im einzelnen Bürger die Bindung an die Werte nicht ausmerzen. Doch spielen diese im politischen Denksystem keine Rolle mehr.

Das politische System in einer wertfreien pluralistischen Gesellschaft

Die moderne Politikwissenschaft kann mit dem qualitativen Gemeinwohlbegriff der aristotelischen Philosophie nichts anfangen. Sie verlangt die meßbare und allseits einsichtige Kontrolle, und diese gibt es im Hinblick auf das Gemeinwohl nicht. Dennoch versucht der Moderne, mit Hilfe der Statistik grobe Ungerechtigkeiten in der Verteilung zu erfassen, indem er z.B. mathematisch feststellt, daß in einer Gesellschaft zwei Drittel der Bevölkerung unter dem Existenzminimum leben. Er scheint sich der moralischen Bewertung doch nicht entledigen zu können. Gegen diesen Vorwurf der Unlogik erklärt er, er stütze sich nicht auf ein moralisches Urteil, sondern entnehme das Urteil der Ungerechtigkeit dem Faktum der aufbegehrenden Mehrheit der Bevölkerung, die mit einer Revolution droht. Damit gelingt es ihm tatsächlich, der moralischen Ordnung auszuweichen und bei der rein empirischen Wissenschaft zu bleiben. Er bleibt somit beim rationalistisch und empirisch begründeten Wissen, das nur sagen kann, was ist und was entsprechend den vorliegenden Erfahrungsdaten mit Wahrscheinlichkeit sein wird.

Dennoch steht auch der Rationalist und Empiriker vor der Aufgabe, ein politisches Regime zu bezeichnen, gemäß dem die Ordnung in der staatlich geerten Gesellschaft stabil bleibt. Wenn auf einen Wert verzichtet werden muß, dann ist das einzige Soll die stabile Ordnung von freien Menschen, in der keiner dem andern sein Urteil aufzwingt, d.h. jedem völlige Wertfreiheit, also sachlich unbeschriebene Freiheit beläßt. Das Instrument einer solchen Ordnung kann nur eine technische Regel sein.

Es ist nun seltsam, daß in den verschiedenen vorgetragenen Lösungen manchmal im Hintergrund doch die Sorge um die sachliche Gerechtigkeit mitwirkt. So vor allem bei *Montesquieu* in der detaillierten Aufteilung der Macht in legislative, exekutive und richterliche. *Hume* versteht unter Gerechtigkeit offenbar nicht nur die zahlenmäßige Berücksichtigung der Wähler, wenn er von der Pflicht der Regierung zur Gerechtigkeit spricht. Der Sinn für eine sachliche Bestimmung der Gerechtigkeit scheint noch nicht ganz

erloschen zu sein. *Jean Jacques Rousseau* (1712-1778) scheint unter dem Allgemeinwillen (*volonté générale*) im Unterschied zum Willen aller (*volonté de tous*) noch eine Erinnerung an den alten Begriff des Gemeinwohls zu haben. *Hobbes* sieht sich dagegen mit Menschen konfrontiert, die keinerlei sachlichen Gerechtigkeitskonsens kennen, da sich alle gegeneinander im Krieg befinden. Solche Menschen, die dennoch feststellen, daß sie ohne Übereinkunft nicht bestehen können, schließen zur Selbstabsicherung einen Pakt, in dem jeder allen und alle jedem das Versprechen leisten, daß sie untereinander friedlich leben wollen. Das ist wiederum nur möglich, wenn jeder seinen Willen dem Willen eines einzelnen, sei es eine physische oder moralische Person (*coetus*), unterwirft, so daß alles, was dieser zum Zweck der Erhaltung des Friedens und zur gemeinsamen Verteidigung will, als der Wille aller einzelnen angesehen wird und angesehen werden muß. Damit überträgt jeder das Recht auf seine Kräfte und auf seine Hilfsmittel auf den, der an der Spitze steht.

Eben diesen Menschen, den *Hobbes* vor sich sah, nimmt nun *I. Kant* in sein Konzept auf und überlegt, welches Rechtswesen in diesem äußersten Fall gesellschaftlichen Verhaltens geeignet sei, den ewigen Frieden zu sichern. „Nun ist die republikanische Verfassung die einzige, welche dem Recht des Menschen vollkommen angemessen, aber auch die schwerste zu stiften, vielmehr noch zu erhalten ist, dermaßen, daß viele behaupten, es müsse ein Staat von Engeln sein, weil Menschen mit ihren selbstsüchtigen Neigungen einer Verfassung von so subtiler Form nicht fähig wären. Aber nun kommt die Natur dem verehrten, aber zur Praxis ohnmächtigen allgemeinen, in der Vernunft gegründeten Willen, und zwar gerade durch jene selbstsüchtige Neigungen, zu Hilfe, so daß es nur auf eine gute Organisation des Staats ankommt (die allerdings im Vermögen der Menschen ist), jener ihre Kräfte so gegen einander zu richten, daß eine die anderen in ihrer zerstörenden Wirkung aufhält, oder diese aufhebt: so daß der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären, und so der Mensch, wenn gleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird. Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben), auflösbar und lautet so: ‚Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber in Geheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten‘. Ein solches Problem muß auflöslich sein. Denn es ist nicht die moralische Besserung der Menschen, sondern nur der Mechanismus der Natur, von dem die Aufgabe zu wissen verlangt, wie man ihn an Menschen benutzen könne, um

den Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen in einem Volk so zu richten, daß sie sich unter Zwangsgesetze zu begeben einander selbst nötigen, und so den Friedenszustand, in welchem Gesetze Kraft haben, herbeiführen müssen. Man kann dieses auch an den wirklich vorhandenen, noch sehr unvollkommen organisierten Staaten sehen, daß sie sich doch im äußersten Verhalten dem, was die Rechtsidee vorschreibt, schon sehr nähern, ob gleich das Innere der Moralität davon sicherlich nicht die Ursache ist (wie denn auch nicht von dieser die gute Staatsverfassung, sondern vielmehr, umgekehrt, von der letzteren allererst die gute moralische Bildung eines Volkes zu erwarten ist), mithin der Mechanismus der Natur durch selbstsüchtige Neigungen, die natürlicherweise einander auch äußerlich entgegen wirken, von der Vernunft zu einem Mittel gebraucht werden kann, dieser ihrem eigenen Zweck, der rechtlichen Vorschrift, Raum zu machen, und hiemit auch, soviel an dem Staat selbst liegt, den inneren sowohl als äußeren Frieden zu befördern und zu sichern.“

Das ist die sogenannte „Ethik“, die heute allgemein die Sozial- und Politikwissenschaft beherrscht: Es braucht keine Sozialmoral mehr, sondern nur einen Mechanismus, der die privaten Wünsche aller miteinander ins Gleichgewicht bringt, damit keiner den andern stört. Voraussetzung dazu ist nur, daß die vielen eigenwilligen Menschen, die für sich keine Ethik brauchen, sich aus rein rationaler, theoretischer Überlegung einem allgemeinen Gesetz unterwerfen, weil sie selbst in ihrem Eigensinn nicht mehr bestehen könnten. Genau das ist auch die „Ethik“ der liberalen Vertreter der Marktwirtschaft, von denen man immer hört, die Marktwirtschaft sei die Wirtschaftsordnung, in welcher die geringsten ethischen Forderungen an den einzelnen gestellt werden.

Auf diesem Denken fußt das moderne Verständnis der Demokratie. Es kommt dann nur noch darauf an, wie dieser allgemeine Wille sachlich bestimmt wird. Man kann den allgemeinen Willen nicht ohne Nennung eines Inhaltes real bestimmen, etwa mit der Klausel „keinerlei diskriminierende Begrenzung der Freiheit“. In der Abstimmung gibt jeder ein sachlich bestimmtes Votum ab, das natürlich nur soviel Kraft hat wie die Zahl seiner Votanten im Verhältnis zur Summe aller Voten. Ob das Ergebnis schließlich verwirklicht wird, hängt davon ab, daß dabei die Schmerzgrenze der Verlierer nicht überschritten ist. Denn irgendwo hört die Übereinstimmung der Freiheiten auf. Die Supposition Kants, daß die Regel von vernünftigen Menschen, so schlecht diese auch sonst sein mögen, angenommen werden kann, ist ein rein theoretisches, spielerisches Modell. *Kant* unterliegt wie *K. Marx* dem Irrtum, das falsche Menschenbild zugrunde zu legen, mit dem Unterschied, daß er einen idealisierten Menschen im Auge hat gegenüber dem *Marx'schen* materialistischen.

Selbstverständlich muß auch der Ethiker diesen Tatbestand des Verlustes der Sozialmoral zur Kenntnis nehmen, wenn er in den politischen Machtkampf vordringen will. Er kann es aber nur tun, indem er auf die Gefahren hinweist, die in der Negation sozialer Werte liegen.

Die Staatsform ist kein wesentlicher Bestandteil des Staates als solchen. In der gesamten Tradition wurde darum erklärt, daß der Staat an sich den Staatsformen gegenüber neutral sei. Das ist schon daran sichtbar, daß die Staatsformen wechseln können, während der Staat der gleiche bleibt. Die Staatsform sagt auch noch nichts aus über die Regierungsform, wie z.B. in der Demokratie die Regierungsgewalt verteilt ist. Die formale Demokratie mit ihrem Idealprinzip von Freiheit und Gleichheit ist nicht die einzige Verwirklichung des demokratischen Regimes. Es gibt dazu noch verschiedene Arten der konstitutionellen Regierungsform. Die Staatsform „Demokratie“ ist lediglich ein Genusbegriß, der verschiedene Species (Regierungsorganisationen) unter sich begreift.

Der Traktat über die Staatsformen, d.h. über die Aufteilung der obersten Machtbefugnisse, steht und fällt mit der Beantwortung von zwei Fragen: 1. Wie kommt der Staat mit seiner Souveränität zustande, das heißt im Grund, wie ist er überhaupt zu definieren? 2. Woher erhält er die ihm innenwohnende Macht? Wenn schon die Entscheidung für eine Staatsform nicht ohne weltanschauliche Einflüsse gefällt werden kann, dann können noch weniger diese beiden Fragen ohne Philosophie und Weltanschauung beantwortet werden.² Erst wenn diese beiden Fragen beantwortet sind, kann man sich auf die Suche begeben, welche Staatsform im allgemeinen und welche Regierungsform im einzelnen den ethischen Vorgaben entspricht und zugleich konkret funktionsfähig sein könnte.

² S. „Die Herrschaftsmacht des Staates – ihre Definition und ihre Rechtfertigung“.

IV. DIE ETHISCHEN ELEMENTE IN DER STAATSVERFASSUNG

Die soziologische Definition - Die Verfassung als Lebensprozeß der Gesellschaft

Jede menschliche Gemeinschaft, die auf Dauer bestehen will, hat ihre bestimmten Grundnormen, durch die sie in Einheit zusammengehalten wird und im Hinblick auf ihre Zielsetzung funktionsfähig ist. Man kann diese Grundnormen der Gemeinschaft, seien sie schriftlich oder mündlich oder nur durch Gewohnheit vereinbart, mit Verfassung bezeichnen. Der Inhalt der Verfassung ist je nach Größe und Fülle der Aufgaben verschieden. Je umfangreicher der Zielkatalog des Gemeinschaftslebens wird, um so mehr nähert sich die Gemeinschaft dem, was man in der klassischen Philosophie unter dem Staat als der vollkommenen Gesellschaft verstanden hat, d.h. einer Gesellschaft, die alle zum Leben der Bürger notwendigen materiellen und geistigen Güter zu schaffen vermag. Die Verfassung dieser Gesellschaft muß darum die vollgültige Selbständigkeit zum Ausdruck bringen: Abgrenzung gegen alle anderen Staaten und zugleich Selbstorganisation und Selbstherrschaft.

Bevor eine Gesellschaft dieses Grundanliegen eines Staates in einer formellen Verfassung formulieren kann, muß sie selbst in ihrem Wesen in dieser Weise „verfaßt“ sein, d.h. sich als Rechtsperson verstehen und erleben. Eine hochgradige geistige Grundlage ist darum Voraussetzung für eine ausdrückliche, schriftliche, mündliche oder in der Gewohnheit sich manifestierende Verfassung einer „vollkommenen Gesellschaft“. Aus diesem Grund hat *Rudolf Smend* (Verfassung und Verfassungsrecht, 1928) die Verfassung als einen Integrationsprozeß bezeichnet. Für ihn ist die Verfassung ein sich stets erneuerndes Verfassungsleben. Er übernahm damit den Gedanken von *Th. Litt* (Individuum und Gemeinschaft, ²1924), gemäß dem die Gesellschaft wesentlich eine „Sinneneinheit reellen geistigen Lebens“ ist, von der aus der einzelne nicht ohne die Ganzheit und diese nicht ohne die einzelnen denkbar sind. An sich ist das nichts anderes als was bereits *Aristoteles* unter Gesellschaft verstanden hat, nämlich das einheitliche Streben mehrerer Menschen nach einem gemeinsamen Ziel, das man mit Gemeinwohl bezeichnet. Die Verfassung des Staates wäre demnach die alle menschlichen Anliegen umfassende Lebensgemeinschaft. Im Grunde ist damit gemäß *Smend* die Verfassung des Staates nichts anderes als sein Leben.

Die normative Definition der Verfassung

Dem Juristen kann eine solche Definition der Verfassung nicht viel sagen. Er sucht Normen, an denen Gesetze und Verordnungen gemessen werden können. Erst auf der normativen Ebene ist gemäß juristischem Denken eine kontrollierte Ordnung gesellschaftlichen Lebens möglich, und diese gehört wesentlich zum Staat. Die Verfassung wird vom Juristen als erste Rechtsschöpfung verstanden, von der jede weitere Rechtsbildung abhängt. Von da aus läßt sie sich als Rechtsrahmen eines staatlichen Gebildes bestimmen, in dem die Instanzen zu weiteren Rechtsetzungen festgelegt sind: Gesetzgebende Gewalt und Verwaltungsbehörde, Justiz als Kontrollinstanz der Rechtsordnung bis hinab zum Strafvollzug.

Der Jurist betrachtet die Verfassung als ein statisches, auf die Dauer angelegtes Normengebilde. Dennoch kann er die lebendige Wirklichkeit nicht übersehen. Das heißt, er muß den eigentlichen Rechtsschöpfer zur Kenntnis nehmen, und das ist das Volk, das keine statische Größe ist. Er versucht darum, eine eventuelle Verfassungsänderung im voraus auf ein rechtliches Geleise zu stellen, was an sich, wie *C. Schmitt* betont, ein Widerspruch ist, weil eine substantielle Veränderung der Verfassung - und an sich sollte eine Staatsverfassung nur substantielle Elemente enthalten - , dem Akt einer Neugründung des Staates gleichkommt. Aber auch damit ist die normative Überlegung nicht am Ende. Warum besitzt das Volk rechtsschöpfende Kraft? Diese Frage kann nur auf dem Weg philosophischer, näherhin naturrechtlicher Überlegung gelöst werden. Sie führt vom Nachweis aus, daß der Mensch wesentlich sozial ist, zu guter Letzt auf den obersten Schöpfer jeglicher Herrschaftsmacht zurück. Aus diesem Grund beginnt verschiedentlich die Verfassung mit „Im Namen Gottes“.

Die enge Kohärenz von rechtlicher Verfassung und dynamischer, d.h. gelebter Verfassungswirklichkeit rechtfertigt die Ansicht *C. Schmitts*, daß man die Verfassung auch als eine besondere Art politischer Ordnung und dementsprechend Verfassungsrecht als politisches Recht auffassen kann, so daß man sich wieder auf der Linie des politisch-soziologisch begründeten Einheitsbegriffs von *Smend* befindet.

Ohne den Begriff der „lebenden Verfassung“ kann man in der Praxis auftretende Probleme nicht lösen. Was nützt es z.B., wenn die Verfassung den Ländern das Recht, Gesetze zu erlassen, zugesteht, diese Kompetenz aber illusorisch wird wegen der Lasten, die den Ländern aufgebürdet wurden? Es kommt also im Ergebnis doch auf die Verfassungswirklichkeit und nicht auf die rein juristische Formulierung an.¹

¹ Vgl. hierzu: *Dolf Sternberger*, Lebende Verfassung, Studien über Koalition und Opposition, Meisenheim 1956. Zur Würdigung des Begriffes „lebende Verfassung“ *D. Sternbergers* durch

Die juristische Definition der Verfassung als Grundordnung eines staatlichen Gebildes kommt einer Momentaufnahme des Willens einer umfassenden Gesellschaft zur gemeinsamen Bewältigung der Lebensbedürfnisse gleich. Im Hinblick darauf, daß die Verfassungsgründung auf die Zukunft eingestellt ist, muß sie ihre Normen so allgemein fassen, daß die verschiedensten konkreten Situationen rechtlich gemeistert werden können. Diese Allgemeinfassung ist ihr Vorteil, zugleich aber auch ihr Nachteil, weil der Weg in die Konkretisierung jeweils eine Rückbesinnung auf die ursprüngliche Wertvorstellung verlangt, sofern man positivrechtlich korrekt sein und sich nicht dauernd in eine Verfassungsänderung verwickeln will. Hier konfrontieren wir uns mit der schwierigen Frage, gemäß welchen Normen das Verfassungsgericht in einem konkreten Fall zu urteilen hat, ob gemäß den alten, geschichtlichen oder gemäß den durch die Entwicklung geänderten Wertvorstellungen.

Die Formulierung der Bürgerrechte

Die Verteilung der Zuständigkeiten auf verschiedene Institutionen (Legislative, Exekutive, Richterliche Gewalt usw.) läßt sich leicht formulieren. Schwieriger wird die Definition von subjektiven Rechten wie der Grund- oder Menschenrechte der Bürger, die in jedem Fall in die Verfassung eines demokratischen Staates gehören, weil diese immerhin dem Grundanliegen des Volkes gerecht werden muß. Durch diese Rechte soll durch Beschränkung der Staatsmacht dem einzelnen die proportionale Integration in die Staatsgemeinschaft garantiert werden.

Schon der Wille eines Volkes, sich eine Verfassung für die Zukunft zu geben, muß die ethisch begründete Absicht enthalten, Gerechtigkeit für alle zu verwirklichen. Gerechtigkeit für alle heißt Gemeinwohl. Da die Verfassung das politische Handeln ordnen muß, ergibt sich von selbst die Frage, bei wem das politische Handeln beginnen, d.h. durch wen es in Gang gesetzt werden soll, durch das Individuum oder das Kollektiv. Nicht nur die demokratische Grundordnung, sondern ganz allgemein das angewandte Naturrecht gibt dem Individuum den Vorzug, so daß bei Eingriffen in das Individualrecht die Beweislast beim Kollektiv liegt.

Dieser grundlegende Satz, der nichts anderes als das Subsidiaritätsprinzip ausdrückt, bedarf einer näheren Erklärung. Auf der Ebene des allgemeinen Naturrechts kann man noch nicht vom Vorrecht des Individuums vor dem Kollektiv sprechen. Vielmehr gilt hier der Grundsatz „Gemeinwohl geht vor Eigenwohl“. Das Eigenwohl erhält seine Legitimation aufgrund seiner Inte-

Wilhelm Hennis in: *Wilhelm Hennis, Politik und praktische Philosophie*, Stuttgart 1977, 243-274.
Peter Häberle, *Verfassung als öffentlicher Prozeß, Materialien zu einer Verfassungstheorie der offenen Gesellschaft*, Dritte Auflage, Berlin 1998.

gration ins Gemeinwohl. So lautet die Norm im allgemeinen Naturrecht. Wenn es nun um die Anwendung dieser Norm auf die Wirklichkeit geht, muß man überlegen, in welcher Reihenfolge die Aktivitäten zu erfolgen haben im Hinblick auf die Integration des Eigenwohls ins Allgemeinwohl.

Und auf dieser Ebene müssen wir die Erfahrung nach dem tatsächlichen Verhalten der Menschen befragen. Da stellen wir fest, daß die Menschen leichter und williger das Eigenwohl verwirklichen als das Gemeinwohl. Darum geben wir in der Handlungsordnung dem Individuum den Vorzug, um den Leistungswillen wachzuhalten, ohne den das Gemeinwohl nie verwirklicht werden könnte. Wir sprechen darum vom Vorrecht des Individuums „im Rahmen des Gemeinwohls“. Es wäre aber mißverständlich und sogar falsch, wenn wir dieses Recht des Vortritts schlichtweg als Naturrecht bezeichnen würden. Es ist nur in der Anwendung ein Naturrecht, da es die einzige vernünftige Ordnung auf der Ebene der Handlungsfolge im Interesse des Gemeinwohls ist. Der Rationalismus, dem aufgrund seiner Erkenntnistheorie die Unterscheidung zwischen allgemeinem und angewandtem Naturrecht fremd ist, spricht einfach vom Menschenrecht des Individuums als einem Naturrecht.² In dieser Weise mag man z.B. von einem Naturrecht auf Privateigentum sprechen. Es ist aber dabei immer das Gemeinwohl als wertmäßig übergeordnet mitzudenken. Das Verhältnis zwischen Eigenwohl und Gemeinwohl ist oft nur sehr schwer zu finden. Wir sind in manchen Fällen auf das Experimentieren angewiesen. Unter diesem Gesichtspunkt ist das von Popper immer wieder angerufene Prinzip von „trial and error“ zu berücksichtigen, ohne damit seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt zu teilen. Nützlich ist hier die soziologische Verhaltensforschung. Jedenfalls sollte man nicht voreilig das Subsidiaritätsprinzip beschneiden, gemäß dem das Individualrecht in der Regelung des Handlungsablaufs den Vorzug genießt. Ein deutliches Beispiel hierfür ist das Persönlichkeitsrecht auf die Intimsphäre, das zu leicht dem demokratisch begründeten Recht auf öffentliche Information geopfert wird.

Außerdem gibt es Werturteile, die, bereits allgemein formuliert, absolute Geltung beanspruchen, die in jedem Fall und in jeder Situation Verwirklichung verlangen, wie z.B. das Recht auf Leben eines unschuldigen, nicht strafwürdigen Individuums. Aus diesem Grund ist die Abtreibung in jedem

² Vgl. hierzu A.F. Utz, Sozialethik, I. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, Heidelberg 1964, 277-296 (Der Aufbau der sozialen Handlungen. Das Subsidiaritätsprinzip). Unter dem Einfluß von Chr. Wolff hat die katholische Soziallehre die rationalistische Formulierung übernommen, allerdings mit der Betonung des Bezugs zum Gemeinwohl. Näheres hierzu in A.F. Utz, Der Begriff des Eigentumsrechts in der katholischen Soziallehre und seine Beziehung zur Wirtschaftsordnung, in: A.F. Utz, Hsg., Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung, Trier 1991, 109-162; bes. Marcel Thomann, Der rationalistische Einfluß auf die katholische Soziallehre, ibid. 163-202.

konkreten Fall ein Vergehen gegen das Naturrecht des ungeborenen Kindes, das durch das Selbstbestimmungsrecht der Mutter nicht konkurreniert werden kann, wenngleich in der konkreten Erfahrung ein Großteil der Frauen auf einem freien Dispositionssrecht bestehen. Aber die Ethik verbietet eine gesetzliche Regelung der bestehenden Neigung zur Abtreibung. Die konkret nicht umformulierbaren Werturteile sind dadurch gekennzeichnet, daß sie in ihrer allgemeinen Fassung univok sind, im Gegensatz zu analogen.

Ein großer Teil der Menschenrechte ist allerdings nicht univok, sondern analog zu verstehen³, d.h. proportional zum Gemeinwohl, das seinerseits nicht für alle Zeiten konkret gültig zu bestimmen ist. Dazu gehört z.B. das Recht auf Ausbildung, das konkret erst bestimmt werden kann, wenn man die Leistungsmöglichkeit und den Leistungswillen der Bürger in die Überlegung einbezieht. In der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ist in Abhängigkeit vom Rationalismus diese Unterscheidung von univok und analog nicht berücksichtigt worden, so daß dort die rein subjektivistische Formulierung gewählt wurde mit der Folge, daß in Artikel 29 ganz allgemein der staatlichen Autorität die Vollmacht zugesprochen werden mußte, die Begrenzung durch das Gemeinwohl zu bestimmen. In den meisten Verfassungen ist diese einseitige Befugnis der staatlichen Herrschaftsmacht übernommen worden. Diese Formulierung hat den totalitären Oststaaten die Bahn freiemacht, denn im Grunde gehen bei dieser Formulierung die Grundrechte doch wieder in der Hand der Staatsmacht verloren. Damit wurde gerade das zunichtegemacht, was mit der Erklärung der Bürgerrechte eigentlich beabsichtigt war, nämlich der Schutz des Individuums vor den Übergriffen der staatlichen Macht.⁴

Wenn die Grundrechte des Bürgers mit dem Einklagerecht verbunden werden, wie es z.B. im deutschen Grundgesetz der Fall ist, dann drängt sich die subjektivistische Formulierung auf. Diese Art der Formulierung bringt naturgemäß den Nachteil mit sich, daß im konkreten Fall, worauf schon hingewiesen wurde, die soziale Komponente jeweils nur schwer zu definieren ist. Andererseits wird das Individuum bei dieser Formulierung vor Übergriffen der staatlichen Gewalt besser geschützt. Aus diesem Grund hat der deutsche Verfassungsgeber, durch die im Nationalsozialismus gemachten Erfahrungen belehrt, sich für das Einklagerecht entschieden.

³ Vgl. A.F. Utz, Sozialethik, II. Teil: Rechtsphilosophie, Heidelberg 1963, 84-87, 95.

⁴ In der Vorbereitung der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte wurde damals in Genf vonseiten der spanischen Teilnehmer ein naturrechtlich orientierter Gegenvorschlag eingereicht: „L'Avant-projet de déclaration internationale des droits de l'homme et les lois fondamentales de l'Espagne“, der leider (angesichts der überwiegenden Zahl der positivistisch eingestellten Vertreter) nicht berücksichtigt wurde und darum nur als Privatdruck vorliegt.

Die Grundrechte gehören in die Kategorie des Naturrechts. Damit verweisen sie notwendigerweise auf die Ontologie des Menschen. Ein eingefleischter Rechtspositivist kann sich mit dieser Wendung nicht befreunden. Konsequenterweise kann er z.B. das Persönlichkeitsrecht, das in allen Grundrechten verborgen liegt, nur als Abwehrrecht, wie dies z.B. in den Gesetzen zum Schutz des Privat-, Intim- und Sexualsphäre, gegen sexuelle Belästigungen und Mobbing der Fall ist. Das reine Schutzrecht ist univok definierbar und erscheint darum dem Juristen positivrechtlich als eindeutig zu formulieren. Schwierig wird es allerdings, den ontologischen Bereich zu meiden, wenn es z.B. um die Anerkennung des Beschäftigungsanspruchs zur Entfaltung der Persönlichkeit des Arbeitnehmers geht. Hier reicht ein reines Schutzrecht vor Eingriffen in die Persönlichkeit nicht mehr aus. Ferner ist in der juristischen Praxis das Schutzrecht nur wirksam, wenn es in keiner Beziehung zu irgendwelchen gesetzlich formulierten Persönlichkeitsrechten steht, die mehr sind als reine Schutzrechte. Hierzu Horst Ehmann: „Wie soll sich ein Arbeitnehmer gegen Zumutungen, Beleidigungen, ungehörige Fragen, Überwachungen, sexuelle Belästigungen, Mobbing, Beschneidungen seiner arbeitsrechtlichen Rechte (Überstunden, Arbeitszeitverlängerungen, Lohnkürzungen etc.) wehren können, wenn er die ‚unbegründete‘ Kündigung zum nächst möglichen Kündigungstermin zu fürchten hat.“⁵ Ehmann fügt hinzu: „Ist der Arbeitnehmer aufgrund seiner Tätigkeit für den Arbeitgeber unentbehrlich, so braucht er freilich den Kündigungsschutz nicht und kann sich auch selbst leicht gegen alle möglichen Persönlichkeitsverletzungen wehren. In solchen Fällen genügt die Privatautonomie, es bedarf keines Arbeitsrechts. Aber von diesem Ideal ist eine große Zahl von Arbeitnehmern noch immer weit entfernt.“⁶ Diese Konsequenz nehmen allerdings die Vertreter des reinen Schutzrechts in Kauf. Die liberale Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ist ihr Denkschema. Die Juristen, die nicht auf diesem Denkansatz stehen, müßten sich ihrerseits darüber Rechenschaft geben, daß sie eigentlich zu dem von ihnen verachteten Naturrecht stehen müßten.

Die Bürgerrechte auf dem Gebiet der Wirtschaft

Besondere Schwierigkeit bereitet die Formulierung von wirtschaftlichen Rechten, darunter in erster Linie die des Rechts auf Privateigentum. Mit der Nennung des individuellen Rechts auf Privateigentum auf der einen Seite und der staatlichen Vollmacht, die soziale Verpflichtung dieses Rechts zu bestimmen, andererseits kann sich jeder Kommunist zufriedengeben. Denn zu guter Letzt ist bei dieser Formulierung der Staat am längeren Hebel. Das

⁵ Horst Ehmann, Die Persönlichkeit als Grundlage des Arbeitsrechts. In: Hanau/Lorenz/Matthes, Hrsg., Festschrift für Günther Wiese zum 70. Geburtstag, Neuwied 1998, 99-119.

⁶ Horst Ehmann, l.c. Anmerkung 126.

Recht auf Privateigentum muß darum so formuliert werden, daß es auf ein freiheitliches Wirtschaftssystem paßt, andererseits aber nicht Ausdruck des liberalen Kapitalismus ist.

Jeder Mensch hat ein Recht auf den Erwerb von privatem Eigentum, dessen Verfügung jedoch den rechtlichen Regeln einer umfassend sozial orientierten Marktwirtschaft untersteht. In dieser Klausel (nach den Regeln einer umfassend sozial orientierten Marktwirtschaft) kommt die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auf den wirtschaftlichen Prozeß zum Ausdruck. Damit ist nicht nur der totalitäre Anspruch der Herrschaftsmacht über das Privateigentum ausgeschlossen, sondern auch der reine Kapitalismus, der sich einzig an dem Modell der vollkommenen Konkurrenz orientiert. Der Ausdruck „Soziale Marktwirtschaft“ sollte klugerweise gemieden werden, weil dieser Begriff, der durch die deutsche Soziale Marktwirtschaft bereits belegt ist, in seiner Grundform auf dem rein liberalen, kapitalistischen Denkmodell des vollkommenen Wettbewerbs aufbaut und die soziale Note erst im nachhinein auf dem Weg über rein wettbewerbskonforme Korrekturen zu verwirklichen versucht⁷. Der Grund liegt in dem verengten Begriff der Rationalität. Dieser umfaßt mehr als nur die rationale Nutzung der Ressourcen. Er umschließt auch das moralische und das kulturelle Wohl der Wirtschaftsgesellschaft. Die Segmentierung in Wirtschaft und Gesellschaft gemäß je verschiedener Rationalität gehört in den Bereich der reinen Theorie.

Das Persönlichkeitsrecht

Das allgemeine Persönlichkeitsrecht, d.h. das Recht auf Selbstbestimmung, ist zunächst durch das gleiche individuelle Recht des Nächsten begrenzt und erst in zweiter Linie durch das Gemeininteresse. In der Diskussion über die freie Meinungsäußerung wird zu schnell auf die Interessen der Demokratie verwiesen, als ob die moralische Verunglimpfung eines Bürgers zum Wesen der Demokratie gehörte. Es wird nicht überlegt, daß auch der Begriff einer totalen Demokratie dem Begriff des totalitären Staates gleichkommt.

Mit den angeführten Beispielen sollte nur klar werden, daß die Akzentuierung der subjektiven Rechte zugleich die Berücksichtigung der sozialen Anliegen einschränkt. – Das positive Staats- und Völkerrecht anerkennt immerhin die Notwendigkeit der Begrenzung von Menschenrechten im Staatsnotstand.⁸ – Ferner sollte mit den Beispielen klargemacht werden, daß dort, wo sich zwei oder mehrere analog gültige Rechtsforderungen berühren, eine

⁷ Vgl. hierzu: A.F. Utz, Ethische Unebenheiten in der Sozialen Marktwirtschaft. In: Die massive Arbeitslosigkeit und die Wirtschaftsordnung, hrsg. von Arthur F. Utz, Berlin 1998, 9-17.

⁸ Vgl. hierzu Wolfram Karl, Menschenrechte im Staatsnotstand, in: J.J. Hagen/P. Mader, Hrsg.: Gewalt und Recht, Frankfurt a.M. 1997, 95-122.

kluge Güterabwägung vorgenommen werden muß, die es jedoch für unabänderliche Wesensaussagen, d.h. für univok definierbare Naturrechte nicht gibt.

V. DIE LEGITIMITÄT

Die Legitimität ist wohl der komplizierteste Begriff der politischen Philosophie und Ethik. Im Lauf der Geschichte haben sich alle grundlegenden Begriffe der gesellschaftlichen und politischen Ordnung in die Diskussion über die Definition von Legitimität eingedrängt: Gemeinwohl, Gesetz, Gesetzesgehorsam, Autoritätserwerb und Autoritätsausübung, Mehrheitsprinzip, Demokratie, Partizipation, Gewaltenteilung, Freiheit, Gleichheit, Pluralismus usw. Am sichersten geht man wohl, wenn man den historischen Werde- und Entwicklungsgang dieses Begriffes verfolgt. Eine sachlich begründete Definition läßt sich nur aufgrund einer Welt- und Lebensauffassung formulieren. Sie wird erst am Schluß möglich sein, wenn man die verschiedenen möglichen Schwerpunkte zur Kenntnis genommen hat.

Überblick über die historische Entwicklung des Begriffs

Für die griechischen und lateinischen Klassiker war die Anerkennung einer staatlichen Autorität eine Selbstverständlichkeit. Sie konnten nur zwischen guter und schlechter Autorität unterscheiden. Welche gut und welche schlecht ist, entschied sich nach ihrer übergeordneten Norm, dem Gemeinwohl. Welche gerechtfertigt ist und welche nicht, wurde danach bestimmt, ob sie auf dem „normalen“, d.h. dem traditionellen Weg erworben worden war. Daraus ergab sich die Unterscheidung der Usurpation von der legitimen Aneignung der staatlichen Gewalt. Die Gehorsamspflicht gegenüber einer legitimen Gewalt war kein Objekt der Diskussion. Die Absage an den Bürgergehorsam entsprechend dem *Rousseauschen* Wunschmodell der Identität von Herrscher und Beherrschtem vollzog sich erst in der französischen Revolution von 1789. Jedoch zur Zeit der Restauration nach dem Wiener Kongreß (1814/15) war die alte Fassung des Begriffs der Legitimität wieder gültig. Als legitim wurde nur die historisch überkommene, auf rechtlichem Weg erworbene und über längere Dauer hinweg bewährte Herrschaftsmacht anerkannt. Weder die mit äußerer Gewalt, z.B. durch Annexion, erworbene Macht, noch eine innerhalb des Staats durch Revolution vollzogene Machtergreifung konnte sich legitim nennen.

Durch die Abschaffung der Monarchien, bzw. die Schaffung konstitutioneller Monarchien im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts ergab sich ein grundsätzlicher Wandel des Begriffes der Legitimität, insofern sowohl der Herr-

schaftserwerb als auch die Herrschaftsausübung ausschließlich durch den Willen des Volkes legitimiert werden. Der Inhaber der Herrschaftsmacht kann also nur solche Gesetze erlassen, für die er mit dem Bürgergehorsam rechnen kann. Die Legitimität hat aber Grade. Welches Ausmaß muß die Neigung des Bürgers zum Gesetzesgehorsam haben, daß der Gesetzgeber es wagen kann, ein bestimmtes Gesetz zu erlassen? Das ist die quälende Frage, die heute in der wissenschaftlichen Diskussion über den Begriff der Legitimität im Zentrum steht.

An sich kommt im Begriff der Legitimität nur die Notwendigkeit des grundsätzlichen Vertrauens der Bürger in die existente staatliche Autorität zum Ausdruck. Davon hängt die staatliche Autorität ab, wenn sie nicht in die Despotie abirren will. Im Mittelalter war diese grundsätzliche Gehorsamsmotivation glaubensmäßig untermauert durch die Überzeugung, daß der Herrscher seine Gewalt von Gottes Gnaden ableitet. Doch diese Anschauung ist, wie erwähnt, bereits mit der französischen Revolution von 1789 unmodern geworden. Im Zug der Individualisierung der Menschenrechte und der Idee der pluralistischen Demokratie trat an die Stelle des Vertrauens in die Staatsmacht das Mißtrauen, geschürt durch die Motivation des Nutzens, den man vom Staat erwartet. Zu beachten ist die substantielle Veränderung der Motivation im Vergleich zur ursprünglichen. Das Problem des Mehrheitsprinzips wird im Zusammenhang mit der Legitimität noch gravierender.

Die Legitimität eine staatspolitische Norm?

Während die politische Wissenschaft sich mit der Definition der Legitimität zu befassen hat, stellt sich in der praktischen Politik die Frage nach der gesunden Balance von Legitimität und Legalität. In der wissenschaftlichen Diskussion um die Legitimität geht es vor allem um die Frage, was die Gehorsamsmotivation in sich begreift, ob sie eine allgemeine, mehr formelle Zusage zur gegebenen Herrschaft betrifft oder ob sie auch die Zwecke mit einbezieht, die von der Regierung angestrebt werden. Im letzten Fall ist die Gehorsamsmotivation durch beinahe unzählige Wertvorstellungen variabel. Hier spielen die Interessen eine Rolle. Ist es die persönliche Verwirklichung, der materielle oder der geistige Wohlstand des Individuums oder die persönliche Überzeugung eines allen geltenden Gemeinwohls usw.? Demgemäß stellen sich in der politischen Praxis jeweils verschiedene konkret zu lösende Probleme. Die Legitimität läßt sich nicht definitorisch bestimmen, sondern muß je nach der Situation gelöst werden. Praktisch ist mit dem Thema „Legitimität“ die einfache Frage nach der Regierbarkeit gestellt, d.h. nach den Bedingungen, unter denen die staatliche Autorität mit dem Gehorsam der

Bürger rechnen kann.¹ Der Ethiker hat die Frage zu lösen, welche Gehorsamsmotivation für die Erhaltung der staatlichen Einheit unabdingbar ist bei aller Verschiedenheit der politischen Einstellung der Bürger hinsichtlich konkreter Entscheidungen der Staatsmacht.

Mit dieser Fragestellung ist man mit einem erkenntnistheoretischen Grundproblem konfrontiert: Läßt sich aus den konkret völlig verschiedenen Wertvorstellungen eine gemeinsame Formulierung der Gehorsamsmotivation bilden? Wenn man diese Frage absolut negiert, bleibt für die Legitimität als Norm der staatlichen Tätigkeit nichts mehr übrig, denn faktisch entzieht man damit dem Staat die Möglichkeit, die Volksmeinung zu berücksichtigen.

*Carl Schmitt*² hat von seinem rein juristischen Gesichtspunkt aus erklärt, daß die Mehrheitsregel ihre legitimierende Kraft nur unter der Voraussetzung „substantieller Gleichartigkeit“ oder Homogenität des ganzen Volkes entfallen kann. Wirtschaftliche Interessen, soziale, ideologische, konfessionelle oder ethnische Heterogenität entziehe dem Mehrheitsprinzip die Geltung, dies um so mehr, wenn es, wie es in der pluralistischen Demokratie der Fall ist, als ein gegen Wert und Wahrheit neutrales Entscheidungsverfahren aufgefaßt werde. Denn de facto betrachtet der einzelne Bürger seine Ansicht als absoluten, undiskutierbaren Wert. Dies trifft besonders dann zu, wenn es sich um konfessionell begründete Ansichten handelt. Diese lassen sich nicht synkretistisch mischen, um daraus zu einer allgemein gültigen Definition des Gemeinwohls zu kommen. Darum rückt *C. Schmitt* die dem Parlament zustehende Legalität in schroffen Gegensatz zur plebisitär aufgefaßten Legitimität. Als logische Folge ergibt sich aus dieser Sicht der Dezisionismus, der noch übrig bleibt als Begründung staatshoheitlicher Machtbefugnis, ohne die Gehorsamsmotivation der Bürger zu berücksichtigen. *C. Schmitt* hat allerdings nicht erkannt, daß der Begriff des Gemeinwohls analog ist, d.h. Einheit in der Verschiedenheit besagt, daß darum auch die absolut betrachteten Werte als Elemente der Verschiedenheit im Gemeinwohlbegriff Platz haben.

Daß die Legitimität allein nicht die Norm der obrigkeitlichen Entscheidung sein kann, daß vielmehr eine Autorität das echte, von privaten Interessen freie Gemeinwohl zu bestimmen hat, dürfte klar sein. Eine andere Frage ist dann, wie man das Gemeinwohl bestimmt, ohne die Legitimität auszuschalten. Die schroffe Gegenüberstellung von Legitimität und Legalität, wie sie *C. Schmitt* vorschlägt, übersieht wohl die Komplexität der politischen Entscheidung. Andererseits ist *C. Schmitts* Ansicht, daß die endgültige Formulierung

¹ Dazu: Joachim Heidorn: Legitimität und Regierbarkeit (Sozialwissenschaftliche Schriften, Heft 4), Berlin 1982. Siehe hierzu meine Besprechung in Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 72 (1986) 523-530, abgedruckt in: Arthur F. Utz, Ethik des Gemeinwohls, Gesammelte Aufsätze 1983-1997, hrsg. von Wolfgang Ockenfels, Paderborn 1998, 557-565.

² Legalität und Legitimität. Berlin ⁵1993.

des Gemeinwohls eindeutig sein müsse, nicht von der Hand zu weisen. Doch hat diese über den Gruppeninteressen stehende Formulierung auf dem Weg über eine kluge Abwägung der pluralen Meinungen zu erfolgen. Diese Idee entspricht übrigens dem klassischen Naturrecht, wie es von *Aristoteles*, *Thomas von Aquin*, *Francisco de Vitoria* u.a. verstanden wurde. Vom klassischen Naturrecht hatte allerdings *C. Schmitt* keine Ahnung, sonst hätte er der Legitimität nicht jede rechtliche Bewandtnis abstreiten können in der Annahme, daß es nur Verschiedenheiten in der Werterkenntnis gebe. Tatsächlich ist die Erkenntnis von humanen Grundwerten allgemein, wovon noch die Rede sein wird. Nimmt man diese Tatsache zur Kenntnis, dann kommt man zur allgemeinen Formulierung der Gehorsamsmotivation, wobei auch der Begriff der Toleranz gegenüber den Verschiedenheiten der Wertvorstellungen eine Rolle spielt.

Die Orientierung an der Legitimität setzt, wie gesagt, eine kluge staatliche Gesetzesmacht voraus. Die staatliche Autorität steht zwar wesentlich über den Interessen, sie muß aber immer auch die Wirkkraft der Gesetze im Auge behalten, dies vor allem in der Demokratie, in der mit Widerstand zu rechnen ist. Die Legitimität hält darum die Ausübung der Macht in gewissen Grenzen. Einer mit einer starken Autorität ausgerüsteten Demokratie, in der die verfassungsmäßige oder gesetzliche Ermächtigung zur Notverordnung in Grenzen gehalten wird, dürfte die Balance von Legalität und Legitimität gelingen.

*N. Luhmann*³ sieht die zur Legitimität notwendige Einheit der politischen Motivation in der formalen Zusage an die staatliche Ordnungsmacht, wie immer die einzelnen Regierungsakte materiell beinhaltet sein sollten. Dieses generalisierte Motiv der Fügsamkeit gegenüber der Staatsmacht ohne Beziehung zu irgendwelchen materialen Werten, ist auch der Typologie von *Max Weber* eigen.

M. Weber hat drei Typen legitimer Herrschaft unterschieden: Die „traditionale“ Herrschaft „kraft Glaubens an die Heiligkeit der von jeher vorhandenen Ordnungen und Herregewalten“, die „charismatische“ Herrschaft „kraft aktueller Hingabe an die Person des Herrn und ihre Gnadengaben“, die „legale“ Herrschaft „kraft des Glaubens an die Geltung legaler Satzung und der durch rational geschaffene Regeln begründeten sachlichen Kompetenz“. Vor allem der letzter genannte Typus der Herrschaftslegitimierung ist für den modernen Staat bestimmend geworden. Der rationale Staat als „anstaltsmäßiger Herrschaftsverband“ bietet die Möglichkeit der Zusage an die Autorität ohne Beziehung zu einem materialen Inhalt der staatlichen Verordnungen. Von hier aus fällt jeder Gedanke an den verfolgten Staatszweck dahin. Es geht nur noch um die Macht ohne Bezugnahme auf deren Ziel.

³ Legitimation durch Verfahren. Neuwied/Berlin ³1978.

*J. Habermas*⁴ hat gegen die Abstraktion der Gehorsamsmotivation von jeglichem Inhalt Stellung genommen und die sozialintegrative Bedeutung der Legitimität betont. Legitimität ist nach ihm „die Anerkennenswürdigkeit einer politischen Ordnung“, die ohne Inhalte nicht denkbar ist. Sie verwirklicht die Werte, die für die Identität der Gesellschaft konstitutiv sind. Von da aus führt der Weg in die verschiedenen Forderungen nach einer sozialen Politik, d.h. in den Wohlfahrts- und Daseinsvorsorgestaat.

Hat die Legitimität rechtsbildende Kraft?

Die Legitimität kann gemäß *H. Kelsen* nur als „Legitimitäts-Ideologie“ bezeichnet werden⁵. Gemäß *Kelsen* sind Staat und Recht identisch. Das heißt, die moralischen Wertvorstellungen haben aus sich mit dem Recht nichts zu tun. „Wenn die Reine Rechtslehre eine Legitimierung des Staates durch das Recht ablehnt, so nicht etwa darum, weil sie jede Legitimierung des Staates für unmöglich erklärt. Sie leugnet nur, daß die Rechtswissenschaft eine Rechtfertigung des Staates durch das Recht oder – was dasselbe ist – des Rechts durch den Staat zu leisten vermag. Und sie leugnet insbesondere, daß es die Aufgabe der Rechtswissenschaft sein kann, irgend etwas zu rechtfertigen. Rechtfertigung bedeutet Wertung; und Wertungen – stets subjektiven Charakters – sind Sache der Ethik und Politik, nicht aber der objektiven Erkenntnis. Nur ihr hat die Rechtswissenschaft zu dienen, wenn sie Wissenschaft sein will und nicht Politik“.⁶ Die Legitimität ist demnach gemäß *Kelsen* ein rein politischer Begriff, der erst dann rechtliche Bewandtnis bekommt, wenn ihr Sachverhalt vom Staat in das Rechtsgefüge aufgenommen ist. Das alles stimmt aber nur teilweise. Die Diskussion über die Legitimität befindet sich auf dem Vorfeld des positiven Rechts. Die Untersuchung der Legitimität eines Gesetzes verfolgt keinen andern Zweck, als die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der staatlichen Direktive mit dem Willen des souveränen Volkes festzustellen. Damit ist aber nicht gesagt, daß alle moralischen Normen, die in den Wertvorstellungen des souveränen Volkes enthalten sind, im vorhinein keine rechtliche Bewandtnis hätten, sondern diese erst durch die Einordnung in das (positive) Staatsrecht erhielten. Man kann und muß sich nämlich im Unterschied zum Positivist *Kelsen* fragen, ob es nicht auch sogenannte moralische Imperative gibt, die, ohne positivrechtlich formuliert zu sein, rechtliche Beachtung verlangen. Wenn es diese nicht gäbe, wäre z.B. niemals ein Nürnberger Prozeß gegen das nationalsozialistische Regime möglich gewesen. Heute bemüht sich jeder demokratische Staat darum, allgemeine, d.h. noch abstrakte, aus der Moral stam-

⁴ Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt 1975.

⁵ Reine Rechtslehre, Leipzig – Wien 1934, 127.

⁶ A.a.O. 128.

mende Prinzipien in der Verfassung zu fixieren. Man spricht hierbei von den Grundrechten der Bürger. Die 1948 veröffentlichte Erklärung der Menschenrechte ist ein Beispiel solcher allgemeingültiger Rechtsnormen, die jeder Staat in seine Verfassung aufnehmen sollte. Das ist doch ein Zeichen dafür, daß gewisse Rechte, die der Jurist einzig der Moral zuordnen will, vor dem Staat existieren und ihn binden, so daß die These *Kelsens* unbegreiflich ist, daß es allein im und vom Staat Recht geben soll. Die obersten moralischen Normen sind, entgegen dem Wertagnostizismus *Kelsens*, Objekte echter Erkenntnis, allerdings nicht von etwas, das ist, sondern von etwas, das sein soll. Es brauchte für *Kant*, dem *Kelsen* verpflichtet ist, keine langwierige Erfahrung, um den ersten praktischen Imperativ als auf die Realität bezogenen zu erkennen, daß das Gute zu tun, das Böse zu meiden ist. Das heißt, man muß von der idealistischen Erkenntnislehre *Kants* Abschied nehmen. Dann wird man aufgrund sorgfältiger Analyse unseres Erkenntnisprozesses feststellen, daß unsere Erkenntnis abstraktiv, d.h. vom allgemeinen Sein ausgeht und von da aus zum konkret Seienden vorstößt, z.B. vom Menschsein als solchem zum individuellen Menschsein. Es handelt sich aber immer um ein Sein. Der oberste praktische Imperativ ist darum nicht leer, rein formal, sondern hat einen Inhalt, eben das Sein, so daß er, genau genommen, lautet: Das Seinsgerechte, das der Natur der Sache Entsprechende, ist zu tun.

Die Schwierigkeit besteht einzig in der korrekten Konkretisierung. Auf diesem Feld ergeben sich die Meinungsverschiedenheiten. Aber dieses Problem besteht allgemein auch in der Konkretisierung von juristischen Generalklauseln, das heißt dort, wo der Richter ein Ermessensurteil zu fällen hat. Doch auch da muß das Urteil rational überprüfbar sein. Für die konkrete Beurteilung braucht es Vernunft. Und deren Korrektheit hängt in der praktischen Ordnung vom guten Willen ab, d.h. vom Willen, das im Sein begründete Gute anzustreben. So sehr die konkreten praktischen Urteile voneinander unterschieden sein mögen, so sind doch die allgemeinen Prinzipien konsensfähig. Entsprechend ist auch die Legitimität definierbar, soweit der Konsens reicht. Rückblickend läßt sich sagen, daß die ganze Kontroverse um die Legitimität auf eine Frage der Erkenntnistheorie reduziert ist.

In der politischen Praxis läßt sich der Grad der Legitimität einer Regierung in etwa an den Wahlergebnissen ablesen, sofern man unter Legitimität nur die momentane Sympathie der Mehrheit eines Volkes für die augenblickliche Regierung versteht. Wenn diese Sympathie keinen weiteren Horizont hat, bedeutet die auf ihr beruhende Legitimität, von der Ethik aus besehen, auf Seiten des Volkes Verirrung und auf Seiten der Regierung Betrug. Eine Legitimität mit einem so engen Horizont hat nicht das Format, um als Norm politischer Entscheidungen zu gelten. Die Tatsache, daß die Legitimität einer Regierung von den Eigeninteressen der Mehrheit abhängt, sollte im ethisch eingestellten Politiker das Bewußtsein wecken, daß die Legitimität für den

Gesetzgeber nur ein Orientierungspunkt für die Grenzen sein kann, innerhalb denen noch mit einer Gehorsamsmotivation zu rechnen ist.

VI. DER FÖDERALISMUS

Die Tendenz zum Unitarismus in Gesellschaft und Staat

Die Marktwirtschaft drängt von Natur zur Vereinheitlichung oder, wie man heute allgemein sagt, zur Globalisierung. Sobald der Einzelunternehmer nicht mehr nur für seinen Lebensunterhalt, sondern auch für den Markt arbeitet, wird seine Entscheidung in einen größeren Verbund von Entscheidungen verwoben. Er wird gezwungen zu rationalisieren und zu technisieren. Da die Zollgrenzen zunehmend verschwinden, bleibt ihm nur noch die Entscheidung, sich dem Trend in die Weltwirtschaft anzuschließen, d.h. zu rationalisieren und zu technisieren, wie es die Mehrzahl oder die Stärkeren in der Weltwirtschaft wollen.

Die universale Tendenz zum billigeren Preis im wirtschaftlichen Bereich hat aber einschneidende Folgen für das gesellschaftliche und politische Leben, die ihrerseits wiederum zurückwirken auf die Kosten in der Wirtschaft. Alle sozialen Probleme scheinen nur noch durch die einheitliche oberste Staatsmacht gelöst zu werden. Der Einheitsstaat scheint unvermeidlich zu sein. Das Heer von Arbeitslosen, das durch die Kapitalisierung und Technisierung entstanden ist, wendet sich direkt gegen den Staat. Der Streik, vor allem der Schwerpunktstreik, der die gesamte Konsumentenwelt in Mitleidenschaft zieht, droht zur politischen Aktion gegen den Staat zu werden. Das Defizit der Arbeitslosenversicherung hat der Staat zu tragen. Und wenn bei den Arbeitslosen die Schmerzgrenze überschritten ist, kommt es zu einer politischen Wende, die in irgendeiner Weise, entweder nach links oder nach rechts, zum Totalitarismus steuert.

Die Dezentralisierung durch den staatsrechtlichen Föderalismus

Gegen die sozial nachteiligen Wirkungen des Einheitsstaates scheint sich einzig die Aufteilung der Staatsmacht in kleinere Regionen und gesellschaftliche Gruppen anzubieten, das heißt ein Föderalismus rein staatsrechtlichen Formates. Anders als in der feudalen Gesellschaft steht in der modernen Demokratie die staatsrechtliche Formulierung des Föderalismus im Vordergrund. Auf keinem anderen Weg als dem des Staatsrechts kann sich in der Demokratie der Föderalismus stabilisieren. Darum fällt auch die Geschichte des Föderalismus mit der Entwicklung des Einheitsstaates zum dezentrali-

sierten und gegliederten Staatenbund oder Bundesstaat zusammen. Sozialethisch ist aber das Leben, das sich hinter dieser staatsrechtlichen Formel verbirgt, von vordringlicher Bedeutung.¹ Die Vertreter des rein staatsrechtlichen Föderalismus übersehen die Tatsache, daß damit die nötige verantwortungsbewußte Bürgerschaft noch nicht geschaffen ist. Der Bürger muß zunächst an sich erfahren, wie nützlich es ist, in einem verhältnismäßig kleinen autonomen Kreis die gemeinsamen Ziele anzustreben. Darum kommt es dem Föderalismus in erster Linie darauf an, eine selbstbewußte und zufriedene Bürgerschaft zu erziehen, selbst unter Hintanstellung rein ökonomischer Berechnungen. Zu sehr werden oftmals die Kosten einer solchen Aufteilung der Kompetenzen in Rechnung gezogen, während dahinter ein Anliegen steht, das unmittelbar nicht mathematisch bestimmbar ist, nämlich das nicht nur materielle, sondern vor allem geistige Wohlbefinden der Bürger. Dieses geistige Wohlbefinden der Bürger kann nicht dadurch bewerkstelligt werden, daß man ihnen die große Nation als ihre erste und ursprüngliche Heimat propagandistisch vorzuführen versucht.

Die sozialethische Grundlage des Föderalismus

Darum wird in den auf die politische Praxis eingestellten wissenschaftlichen Darstellungen auf den inneren Kern des Föderalismus als eines sozialen Strukturprinzips Wert gelegt.

Aristoteles, der die formale Unterscheidung von Wirtschaft, Gesellschaft und Staat noch nicht kannte, hat unter Staat einen gesellschaftlichen Organismus verstanden, in dem der einzelne im Verbund mit andern sein Glück zu verwirklichen sucht, so daß die politische Ordnung nichts anderes ist als der Abschluß eines umfassenden gemeinsamen Lebens. Und dieses gemeinsame Leben baute sich auf von der Familie, über den Familienbund zur Gemeinde oder zur Stadt und schließlich zum zusammenfassenden Element, das wir heute Staat nennen, das aber von den Alten lediglich als Herrschaftsmacht verstanden wurde, die für Ordnung in dem „von Natur“ gegebenen Verbund zu sorgen hatte. Man sprach damals noch nicht von Föderalismus, man lebte aber danach, jedenfalls zur Zeit des *Aristoteles*. Anders verhielt es sich im römischen Einheitsstaat.

Der föderalistische Gedanke hat eine Reihe von sozialethischen Prinzipien antizipiert, ehe sie in spezieller Weise formuliert wurden, z.B. das Subsidiaritätsprinzip, den Kommunitarismus, den Korporativismus. Die Grundtendenz des Föderalismus besteht darin, den Menschen zu einer natürlichen

¹ Vgl. das gründliche Werk von *Ernst Deuerlein*, Föderalismus, Die historischen und philosophischen Grundlagen des föderativen Prinzips. München 1972.

Ordnung zurückzuführen, in der er sich als Individuum und als soziales Wesen normal entwickeln kann. Gegenüber dem nutzlosen Diktat von oben, verteidigt er die individuelle Freiheit, gegenüber dem Kollektivismus die schöpferische Freiheit in der Bildung von Gruppen, in denen der einzelne am besten sein materielles und geistiges Fortkommen findet. Der einzelne Mensch soll durch die Gesellschaft nicht absorbiert und so zur anonymen Einheit werden. Daraus erklärt sich die Vorliebe für das, was man Heimat nennt. Die staatsrechtliche Formulierung kann nur auf dem Boden einer gewachsenen gesellschaftlichen Struktur erfolgen. Eine einseitige, vom wirtschaftlichen Prinzip der Produktivität ddictierte Vereinheitlichung, die schließlich in einer Globalisierung des gesamten Lebens und damit in der unvermittelten Bindung aller Individuen an das Ganze endet, wird vom Föderalismus abgelehnt. Der Föderalismus unterscheidet sich darum scharf gegen den von *Othmar Spann* verteidigten Universalismus.

Entsprechend dem im Föderalismus enthaltenen Subsidiaritätsprinzip werden die Teilgruppen nicht als absolute Gebilde verstanden, die sich gegen jede Einfügung in ein größeres Ganzes sperren. Aber das Urteil über die Kompetenzen der einzelnen Gruppen oder Korporationen wird nicht einzig vom größeren Verband gefällt, es hängt vielmehr von der Selbsterfahrung der Gruppen ab, die feststellen, welche Aufgaben sie im Zug des Fortschrittes nicht mehr erfüllen können. Das ist ein wichtiger Gesichtspunkt, der im Subsidiaritätsprinzip enthalten ist: Jedem einzelnen und jeder Gruppe soviel Freiheit wie möglich, und nur soviel Autorität von oben wie nötig. Die Tatsache, daß das, was nur unter beiderseitiger Rücksichtnahme, d.h. der Großgemeinschaft und der kleineren Gruppe, bestimmt werden darf, verlangt natürlich von beiden ein gerütteltes Maß an Selbstkritik, ohne die es ein Einfühlen in die Anliegen des andern nicht gibt. Beim Zusammenschluß von Staaten in eine umfassendere Staatsgemeinschaft (vgl. Europäische Einheit) hat man darum auf das Selbstbestimmungsrecht des einzelnen Staates in irgendeiner Weise zu achten, wie man andererseits beim Einzelstaat die Bereitschaft zum Verzicht auf überholte Selbstzuständigkeiten voraussetzt.

Es ist nicht zu leugnen, daß der Föderalismus mehr ein konservatives als ein progressives Element ist. Dieser Vorwurf wird dem Föderalismus besonders von Seiten der Ökonomie gemacht, die sich gezwungen sieht, eng dem technischen Fortschritt zu folgen. Doch ist an die Langzeitwirkung zu denken, die sich aus einer Loslösung des einzelnen und der kleineren Gruppen aus ihrem gewachsenen Umkreis ergibt. Der soziale Friede, der nur aus der sozialen Geborgenheit des einzelnen und der kleineren Gemeinschaften erwächst, ist ein unbezahlbares Gut, das sich schließlich auch ökonomisch auszahlt. Der Föderalismus ermöglicht eine Vielzahl politischer, kultureller und wirtschaftlicher Zentren, fördert eine ausgewogene regionale Struktur, ermöglicht in begrenztem Maß das Experimentieren und das Abtasten von Risiken und

ist nicht zuletzt auch eine gewisse Bremse gegen das den Einheitsstaat begünstigende Parteiwesen. Viele soziale Probleme, die wir aufgrund der Anonymisierung des einzelnen im Einheitsstaat nur mit Hilfe von teuren öffentlich-rechtlichen Institutionen lösen können, könnten durch die direkten zwischenmenschlichen Beziehungen behoben werden. Diese Beziehungen am Leben zu erhalten, ist das Grundanliegen des Föderalismus.

Weil der Föderalismus in erster Linie ein sozialethisches Prinzip ist, ist er mehr das Objekt des klugen Ermessens als der staatsrechtlichen Abgrenzung. In irgendeiner Weise muß er aber auch staatsrechtlich faßbar gemacht werden. Die negative Einstellung gegenüber dem Staat, wie sie der Kommunitarismus vertritt, gleicht einer Politik des Wildwuchses.

Die Bedingungen der staatsrechtlichen Formulierung des Föderalismus als Bundesstaat

Der Föderalismus tendiert, wie gesagt, nach einer dem Subsidiaritätsprinzip entsprechenden Aufteilung der staatlichen Herrschaftsmacht. Es gibt dafür eine ganze Skala von staatsrechtlichen Formulierungen. Im folgenden soll einzig die strengste staatsrechtliche Anwendung des föderalistischen Prinzips ins Auge gefaßt werden, d.h. die Anwendung auf den Bundesstaat.

An sich sind die staatsrechtlichen Stufen des Bundesstaates leicht anzugeben: Gemeinde, Provinz, Bundesstaat. Es erhebt sich aber die Frage, unter welchen Bedingungen der Bundesstaat als gut gegliederter Staatskörper funktioniert. Eine Reihe von sozialen, vor allem ethnischen und kulturellen und nicht zuletzt auch moralischen Bedingungen muß dazu erfüllt sein. Die einzelnen Teile müssen eine gewisse Homogenität aufweisen, was meistens nur gegeben ist, wenn noch irgendwie der Sinn der Familienzusammengehörigkeit lebendig ist. Bei einer Überzahl von Einwanderern ist ein föderativer Aufbau kaum möglich.

In der Literatur über den Föderalismus wird die heutige Schweiz als hervorragendes Beispiel erwähnt. Man stellt sie als Vorbild dar, wie ethnisch und sprachlich verschiedene Gliedstaaten in einem Bundesstaat in eine gut funktionierende Einheit gebracht werden können. Man vergißt aber die Kriege und äußeren politischen Diktate, die dieser Komposition vorausgegangen sind. Der schweizerische Föderalismus ist mehr das Resultat eines gemeinsam erlebten Schicksals als das eines gewachsenen Gebildes. Geschichtlich gesehen ist aber nicht die vorgängige innere Verbundenheit zwischen den deutschsprachigen und den romanischen Kantonen der Grund des unverbrüchlichen Zusammenschlusses, wenngleich sich in allen Kantonen ein gesamtschweizerisches Empfinden im Sinn eines Heimatgefühls durchgesetzt hat. Das hemmende Element für die Entwicklung gegenseitiger Sympathie ist

die Unmöglichkeit der romanischen Sprachkantone, sich in kulturellen Fragen mit den deutschsprachigen Kantonen zu verständigen, da sich die deutschsprachigen Kantone in eine Vielzahl von Dialektken aufteilen, die den Angehörigen der romanischen Kantone das Erlernen des „Schriftdeutschen“ fast unmöglich machen, dies um so mehr, als das Schriftdeutsch in den Radiosendungen der deutschstämmigen Kantone obsolet geworden ist. Nicht ohne Grund spricht man verächtlich von einem „Röstigraben“, der den Kanton Bern von den romanischen Kantonen trennt.²

Wichtig ist, daß wenigstens auf der untersten Stufe des föderativen Aufbaus, in der Gemeinde, die ethnische Homogenität deutlich in Erscheinung tritt. In der autonomen Gemeinde muß der Staatsbürger seinen politischen Einsatz erproben. Die heute feststellbare Tendenz zur Gemeindezusammenlegung mag unter rein verwaltungstechnischem Gesichtspunkt billiger sein, sie ist aber vom politischen Standpunkt aus oft nachteilig. Aus rein marktwirtschaftlichem, d.h. konkurrenzwirtschaftlichem Interesse wird eine totale Öffnung der Gemeindewirtschaft in die Globalisierung angestrebt. Es mag stimmen, daß die kommunale Autonomie oft durch eine Geflligkeitspolitik gekennzeichnet ist. Andererseits ist der soziologische Wert einer autonomen Wirtschaftspolitik nicht zu übersehen. Wie erneut ersichtlich, hängt die föderalistische Politik sehr vom konkreten Ermessensurteil ab. Hier liegt die Gefahr, daß der Föderalismus zu leicht dem technischen und wirtschaftlichen Fortschrittsdenken geopfert wird.

Das Hauptproblem für die rechtliche Verwirklichung des Föderalismus besteht wohl in der Verteilung der Kompetenzen, d.h. in der Bestimmung der jeweiligen Autonomie. Daß die Außen-, die Verteidigungs-, die Währungspolitik, die Regelung der Staatsangehörigkeit dem obersten Bereich, dem Bundesstaat, zustehen, dürfte keine Frage sein. Ob das Gleiche beispielsweise auch für das Post- und Fernmeldewesen gilt, wird heute diskutiert. Jedenfalls sollten solche Entscheidungen mit den Provinzen abgesprochen werden. Im übrigen sind die Provinzen in einer zweiten Kammer im Staat vertreten. Im Steuerwesen ist die Aufteilung ein stets heftig umstrittenes Problem.

Im einzelnen haben wir uns hier mit diesen praktischen Fragen nicht zu beschäftigen. Es sei nur darauf hingewiesen, daß das Subsidiaritätsprinzip in der Praxis zu leicht unter dem Einwand der billigeren Verwaltung im Einheitsstaat übergangen wird. Was billiger ist, ist nicht notwendigerweise auch besser. An irgendeiner anderen Stelle wird die Einsparung durch Mehrausgaben wettgemacht. Die Ökonomisierung des politischen Lebens rächt sich irgendwann und irgendwo, sicher in der politischen Gleichgültigkeit der

² „Rösti“ ist der deutschschweizerische Name für Bratkartoffeln, eine ursprünglich in der deutschsprachigen Schweiz, vorab in Bern, bevorzugte Speise. Diese ist mit dem bernisch geprägten Namen von den romanischen Kchen übernommen worden.

Bürger, die durch die Vereinheitlichung geschürt wird. Die Autonomie der Provinzen und besonders der Gemeinden sollte nicht durch das allgemeine Parteiwesen gefährdet werden.

Aus all den Überlegungen geht hervor, daß der Föderalismus in erster Linie ein sozialethisches Problem ist, das viel Klugheit und Verantwortungsbe-wußtsein auf Seiten der Bürger erfordert. Die Begrenzung der anonymen Einheitspolitik ist nur möglich auf der Basis einer politisch-ethisch gebilde-nen Bürgerschaft. Um diese Basis zu erhalten, dürften keine Kosten gescheut werden.

Drittes Kapitel
DIE DEMOKRATIE

I. DIE ETHISCHE RECHTFERTIGUNG DER DEMOKRATIE

Die Demokratie als besonderes Problem der Ethik

An sich brauchen die Regierungsformen keine eigene Rechtfertigung, nachdem der Staat als umfassende Gesellschaft legitimiert und der Nachweis erbracht worden ist, daß der Staat als solcher mit der Regierungsform nichts zu tun hat. Die Regierungsform ist ethisch nichts anderes als eine dem Staatszweck dienliche Organisation der Herrschaftsmacht. Nun gibt es allerdings auch Regierungsformen, worunter besonders die Tyrannis zu nennen ist, die dem Staatsziel nicht dienen. Das sind aber mißbräuchliche Formen, die aus der Ethik ausgeschlossen sind. Eine Ethik, die auf die einzelne Regierungsform eingestellt ist, kann mit dem Fürstenspiegel verglichen werden, in dem den Fürsten die von ihnen erwarteten Verhaltensweisen dargestellt wurden. So könnte man auch ein Pflichtenheft für jede andere, auch nicht fürstliche, Regierung erstellen. Vorausgesetzt wird immer, daß die Regierung im legalen und legitimen Besitz der Herrschaftsmacht ist. Ein solches politisches Pflichtenheft ist auch denkbar und wäre wohl auch nützlich für demokratisch gewählte Abgeordnete. Doch wären zu diesem Zweck verschiedene Vorfragen zu klären. Dazu zählt besonders die Frage: Gemäß welcher Norm hat der Volksvertreter, der sein Mandat nur für eine bemessene Zeit und oft zu einem ganz bestimmten Zweck erhalten hat, sich im Parlament zu verhalten? Selbstverständlich kann keine Ethik den Volksvertreter von der Verpflichtung gegenüber dem Gewissen entbinden, so eng umschrieben dessen Mandat auch sein mag. Kein Politiker darf einem Vorschlag zustimmen, der seinem Gewissen widerspricht. Aber da liegt das Problem. Man hat ihm das Mandat nicht in der allgemein formulierten Anweisung gegeben, eine Politik des Glückes für alle zu entfalten. Auch wenn die Verfassung das gebundene Mandat verwirft, so muß sich der Parlamentarier immer noch darüber klar bleiben, daß er von einer bestimmten Interessengruppe gewählt worden ist. Bei aller Gewissenspflicht hat er diese Interessen zu vertreten oder, wenn er das nicht kann, abzutreten. Hier landen wir bei der Zentralfrage, die an die Demokratie gestellt ist: Ist es ethisch korrekt, sich ein Staatsgebilde auszudenken, dessen Ziel, das Gemeinwohl, nur auf dem Papier steht, dessen Poli-

tik in Wirklichkeit aber in nichts anderem besteht als in den dauernd wechselnden Kompromissen von Interessenverbänden? Eine an der Natur des Menschen orientierte Politik kann bei aller Bereitschaft zu Kompromissen auf bestimmte Wertgrundsätze nicht verzichten. Obwohl diese Wertgrundsätze teilweise in den Staatsverfassungen festgehalten sind (z.B. das Recht auf Leben), so werden sie doch unkenntlich durch die Dominanz der persönlichen, formal gefaßten Freiheit. Über allen Werten steht der Pluralismus, der Grundlage der Demokratie geworden ist. Daran konnten die Klassiker der Antike und des Mittelalters noch nicht denken, da man den wertneutralen Staat noch nicht kannte. Ihr oberstes Anliegen in der Frage nach den Staatsformen war, wie gesagt, jene Staatsform zu finden, die dem Staatsziel, d.h. dem Wohl aller, am besten dient. Und da sie die Ethik als Lehre des guten und glücklichen Lebens verstanden, war die Politik für sie, wie bei *Aristoteles*, die höchste Stufe der Ethik.

Von dieser Grundlage aus muß der Ethiker heute darüber Rechenschaft geben können, mit welchen Argumenten er die modern verstandene Demokratie rechtfertigen kann. Das Augenmerk richtet sich dabei vordringlich nicht auf die ethische Wertung der menschlichen Handlung in der Politik, sondern auf das System, in welchem sich das Handeln befindet. Dieser Gedanke ist zu beachten, weil er sich durch alle Demokratietheorien hindurchzieht bis in die eigenwillige Systemtheorie von *N. Luhmann*¹. Nicht von Selbstverwirklichung ist mehr die Rede, sondern einzig von Systemwerten, d.h. von systemerhaltendem Verhalten.

Die Frage nach der Definition der Demokratie

Geschichtlich betrachtet, hat sich der Begriff der Demokratie entsprechend den mit dem Mißbrauch der Herrschaftsgewalt gemachten Erfahrungen gebildet. Der in der klassischen Politik vorherrschende Begriff des Gemeinwohls war nicht mehr ein philosophischer Begriff, der aus der Natur des Menschen erwächst, sondern das Gemeinwohl, welches das Volk für sich als sein Wohl begreift, wie es bei *Lincoln* (1863) zum Ausdruck kommt: Die Demokratie ist „Herrschaft des Volkes, durch das Volk und für das Volk“ (government of the people, by the people, for the people). *Lincoln* knüpft damit an *J.J. Rousseaus* (1712-1778) zentralen Gedanken von der Identität von Herrscher und Beherrschtem an. Grundlegend ist in allen Vorstellungen von Demokratie die liberale individuelle Freiheit. Eine rein liberale Definition hätte von allen sozialen Anliegen abgesehen und die Unterschiede von arm und reich in Kauf genommen. Doch die französische Revolution hat mit ihrer Lösung „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ die Tore selbst für

¹ *N. Luhmann*, Komplexität und Demokratie. In: Politische Vierteljahresschrift 19 (1969) 314 ff.

eine kommunistische Konzeption geöffnet. In der Demokratie werden die verschiedensten Anliegen des Volkes zu einem Ordnungsganzen zusammenge stellt: Freiheit, besonders die freie Meinungsäußerung, Vielfalt, Pluralität der Wertvorstellungen, offene Dynamik, Meinungskonkurrenz, Gleichheit in der Einkommens- und Vermögensverteilung usw. Je nach weltanschaulicher Orientierung hat eine der verschiedenen Intentionen, die in dem reichhaltigen Begriff der Demokratie dominiert, definitorische Funktion. Grundsätzlich lässt sich sagen, daß in allen Konzeptionen die formale Freiheit, die sich der Herrschaftsmacht gegenüber so weit wie immer möglich als vorrangig bezeichnet, der Ausgangspunkt demokratischen Denkens ist. Da die individuelle Freiheit sich auf die vielen Glieder der staatlichen Gemeinschaft aufteilt, kann man als Grundintention auch den Entscheidungspluralismus angeben.

Die Idee des Pluralismus

Seitdem *Descartes* (1569-1650) den Intellekt von der Wirklichkeit getrennt hat, gibt es keine Wahrheit mehr, die über die sinnliche Erfahrung hinausgeht. Die sinnliche Erfahrung kann uns nur einmalige Fakten vermitteln, die wir sammeln mögen, ohne je zu einer der Wirklichkeit entsprechenden Erkenntnis des Allgemeinen zu kommen. Jegliche sogenannte Werterkenntnis ist nichts anderes als das in der eigenen Haut erfahrene Glücks- oder Unglücksempfinden. Jede Entscheidung für die Zukunft ist darum ein Versuch, eine neue Erfahrung im Sinn unseres Strebens nach Glück zu machen. Es bleibt aber immer beim Versuch, bei dem mit dem Irrtum zu rechnen ist. In diesem Sinn hat *K.R. Popper* die Theorie von trial and error aufgebaut. Für die politische Entscheidung, die für eine Vielheit von Menschen gelten soll, bleibt darum nur die Entscheidung der Mehrheit.

Diese Theorie der Mehrheitsentscheidung ist aber nicht die Gleiche wie die der Mehrheitsentscheidung in der klassischen Vorstellung. Die Klassiker haben im Anschluß an *Aristoteles* im Mehrheitsentscheid noch eine Annäherung an die Wahrheit erblickt. Man war der Ansicht, daß die Mehrheit in gewisser Hinsicht gleich dem Resultat ausgewogener Vernunft erkenntnis sei. Seitdem der *Descartessche Sensualismus* obsiegte, ist jede Hoffnung auch auf eine Annäherung an die Wahrheitserkenntnis ein Irrtum. Gleichermaßen gilt für den Begriff des Gemeinwohls, der irgendeine reale Bedeutung für die Ganzheit einer Mehrheit hätte. Das Empfinden der vielen Einzelnen ist darum die einzige Formel, um aus dem Dilemma herauszukommen, ohne jeden Anspruch auf Vernunft und Wahrheit. Auf dieser Philosophie, wenn man diese Denkweise noch so nennen darf, gründet die liberale Definition der Demokratie. Die Herrschaftsgewalt des Staates ist damit ausgeschaltet.

Die liberale Demokratie – Der reine Pluralismus

Die liberale Auffassung von Demokratie ist aus der Sicht der formalen Freiheit aller die logischste Form von demokratischem Verständnis der Politik. Die Forderung der sozialen Gerechtigkeit ist dadurch erfüllt, daß jeder hat, was er durch eigene Leistung erbracht hat. Nur an diejenigen ist dabei nicht gedacht, die aus natürlichen Gründen nichts leisten können. Im liberalen Sinn wird deren Anliegen durch die humanen (karitativen) Beziehungen der Individuen erfüllt.

Vor jeder Hereinnahme von sozialen Komponenten in das Demokratieverständnis wird gewarnt. Gleiche Freiheit für alle dürfe nicht nach kommunistischem Rezept mit gleicher Verteilung von Einkommen und Vermögen auf alle verwechselt werden.

Die liberale Idee der Demokratie ist zugleich die reinste Form des politischen Pluralismus, d.h. der Identität von Herrscher und Beherrschtem: jeder hat formal das gleiche Recht der politischen Entscheidung. Die existentiellen Interessen treten in den Hintergrund. Der Politikwissenschaftler und Sozialist *Harald Laski* hatte an sich diesen direkten Pluralismus der politischen Entscheidung verteidigt; er hat aber zugleich die existentiellen Interessen der Bürger miteinbezogen, in der Meinung, daß sich im individualistischen Konkurrenzkampf der Interessen von selbst als Resultat die soziale Einheit ergebe und sich damit die Repräsentation des Volkswillens wie auch die Intervention der Staatsmacht erübrigen. Doch kann eine solche Demokratie keine stabilen Verhältnisse schaffen. Die Macht der vielen Unzufriedenen läßt sich damit nicht beseitigen. Der dauernde substantielle Wechsel der Wirtschafts- und Sozialpolitik, etwa von der Marktwirtschaft in die Planwirtschaft und umgekehrt, von einer Wahlperiode in die andere ist nicht zu vollziehen.

Das gleiche gilt auch von der reinen liberalen Demokratie. Die Politik läßt sich nicht als Parallel zur Marktwirtschaft konstruieren, wie es verschiedentlich versucht wurde (*J. M. Buchanan/G. Tullock, A. Downs*). Die materiellen Interessen lassen sich vom Willen zur Freiheit nicht abtrennen. Der reine Pluralismus, der nur mit der formalen Freiheit operiert, ist eine Utopie. Selbst in jeder plebisizitären Demokratie, die an sich den reinen Pluralismus verwirklichen sollte, bilden sich spontan Interessengruppen, die sich kaum in einen umfassenden Kompromiß einbinden lassen.

N. Luhmann erkennt den Kompromiß höchstens für eine einzelne demokratische Entscheidung. Ihm kommt es auf die Vielfältigkeit der Ansichten, auf die allseitige Dynamik und Offenheit des Systems an. Ein dauerhafter Konsens ist für ihn demokratiewidrig. Die Demokratie kann nur bei Komplexität der Meinungen und Entscheidungen erhalten werden. Im Vordergrund

steht demnach nicht der Mensch, der seine Selbstverwirklichung in freier Entscheidung sucht, sondern der Dauerbestand des Systems. Dieser Zweck wird natürlich nur erreicht, wenn jedem die ihm genehme Wahl offensteht. Jedoch ist auch diese nur demokratiegerecht, wenn sie flexibel bleibt. Im Grund sind diese auf dem Reißbrett der ewigen Demokratie vorgenommenen Überlegungen nichts anderes als die Erfüllung der von der Demokratie geforderten Offenheit für die stets wechselnden Wertpräferenzen der Bürger.

Die repräsentative Demokratie

In dem Augenblick, in dem die Freiheit mit der Interessenpräferenz verbunden ist, ergibt sich ein wenigstens teilweiser Konsens, der in einer Gruppenbildung und im Bedürfnis einer entsprechenden Repräsentation seinen Ausdruck findet. Die Frage, ob die repräsentative oder die plebiszitäre Demokratie vorzuziehen ist, hängt von der Funktionsfähigkeit des einzelnen Systems ab. Da es in der modernen Demokratie nicht um die Wahrheit, d.h. das echte Gemeinwohl, sondern vielmehr um die Partizipation des Volkes an der Regierung geht, kann man sagen, daß die plebiszitäre Demokratie rein theoretisch den Vorrang haben sollte, soweit sie in einer gewissen Größe noch funktionsfähig ist. Bei substantiellen Fragen, die zutiefst von allen Bürgern wahrgenommen werden müssen, ist wohl in jedem Fall eine Volksbefragung angezeigt. Doch auch dieses Urteil hat nur Gültigkeit bei Berücksichtigung aller konkreten Bedingungen. Bei der heutigen Macht der Medien, die zum Teil von finanzkräftigen Instituten unterhalten werden, wird es immer fraglicher, ob es überhaupt noch einen vernehmbaren Volkswillen gibt. Die engagierten Verteidiger der Repräsentation weisen zusätzlich auf die Komplexität der heutigen sozialen und wirtschaftlichen Probleme hin, die durch Volksentscheid nicht lösbar sind. Andererseits kann ein Volksentscheid den politischen Repräsentanten, heißen sie nun Regierung oder Parteien, die Augen für Anliegen öffnen, an die sie aus ihrer abstrakten Sicht nicht denken. In der Schweiz hat ein Volksentscheid, der sich gegen Regierung und Parteien aussprach, oft gute sachlich gerechtfertigte Dienste geleistet. Andererseits sind viele Bürger bei Gesetzesvorlagen, die vom Parlament dem Volk unterbreitet werden, nicht imstande, den ganzen Sachverhalt zu beurteilen. Dazu braucht es oft spezielle Gremien von Fachleuten.

In einer gesellschaftlich strukturierten Demokratie wird die politische Entscheidung im sozialen Vorraum vorbereitet wird. Hier werden die vielen verschiedenen Individualinteressen gesiebt und gleichlautende Interessen in Gruppen gebündelt. Auf diese intermediären, zwischen dem Staat und den Individuen sich bildenden Interessengruppen hat der Rechtshistoriker *Otto von Gierke* in seinem in den Jahren 1908 bis 1913 in mehreren Bänden veröffentlichten Werk „Das deutsche Genossenschaftsrecht“ hingewiesen. Dieser

Interpretation folgten der Konstruktualismus, der Kommunitarismus und ähnliche Gesellschaftstheorien. Zusätzlich zu diesen Interessengruppen, die sich nicht als politische Gebilde verstehen, bildeten sich solche, die sich eng an bestehende Parteien anschlossen, wie z.B. die Gewerkschaften und Unternehmerverbände.

Die repräsentative Demokratie kann für sich den Vorteil buchen, daß sie dem alten Anliegen des Gemeinwohls näherkommt als die plebisitäre Demokratie, da die politischen Entscheidungen nicht lediglich das mathematische Ergebnis der Mehrheit sind. Die Elitentheorie Schumpeters unterstreicht noch diesen Gesichtspunkt der politischen Arbeitsteilung im Sinn des Gemeinwohls.

Die große Lücke im demokratischen Pluralismus: das fehlende Gemeinwohl

So sehr der Individualismus in der repräsentativen Demokratie eine gewisse Einschränkung erfuhr, bleibt doch das Dilemma, daß der Interessenpluralismus von Gruppen immer noch nicht der Einheitsidee, die wesentlich zum Staatswesen gehört, entspricht. Man kann auf den Begriff eines sachlich begründeten Gemeinwohls als einer die Individuen übergreifenden Norm nicht verzichten, wenn man eine stabile Politik betreiben will. Der Pluralismus als Gegenmaßnahme gegen den Totalitarismus kann für sich allein noch keine Lösung sein. E. Fraenkel² hat darum von seinem Neopluralismus aus erklärt: „Eine pluralistische Demokratie ist nur lebensfähig, wenn über ihrem in den Partikulargruppen in Erscheinung tretenden pluralistischen Charakter nicht übersehen wird, daß sie eine Organisation des Gesamtvolkes, d.h. aber eine Demokratie darstellt. Die Gretchenfrage einer jeden pluralistischen Demokratie lautet, wie trotz der Anerkennung von kollektiv geltend zu machenden Partikularinteressen ein Gemeinwille gebildet und das Gemeinwohl gefördert werden kann. Das kennzeichnende Merkmal einer pluralistisch organisierten Demokratie ist darin zu erblicken, daß sie das bonum commune durch den Ausgleich der Gruppeninteressen im Rahmen des Staates unter Beachtung der Minimalerfordernisse einer allgemeingültigen Wertordnung zu erreichen bestrebt ist.“ Woher Fraenkel diese allgemeingültige Wertordnung nimmt, wird allerdings nicht klar. Eine allgemeingültige Wertordnung ist nur durch ein moralisches Urteil erkennbar. Doch scheint bei Fraenkel als Erkenntnismittel nur der reine Kompromiß der Interessenvertreter übrigzu bleiben. Und das genügt für eine naturrechtliche Begründung nicht, die Fraenkel eigentlich sucht, aber nicht findet.³

² Deutschland und die westlichen Demokratien, Stuttgart 1973.

³ Vgl. dazu Joachim Detjen, Neopluralismus und Naturrecht, Zur politischen Philosophie der Pluralismustheorie, Paderborn 1988.

Auf diesem erkenntnistheoretischen Mangel beruht die Schwierigkeit, den modernen Begriff der pluralistischen Demokratie ethisch zu rechtfertigen. Wie kann dieser Mangel beseitigt werden? Ist er überhaupt zu beseitigen? Theoretisch ist er nicht zu beseitigen, weil der moderne Begriff des Pluralismus jede universal gültige Werterkenntnis ablehnt. In der Praxis könnte man der Schwierigkeit entgehen, wenn die Gesellschaftsglieder de facto die Überzeugung von absolut universal gültigen Werten kundtun würden. Nur dann wäre die existente pluralistische Demokratie ethisch zu rechtfertigen trotz ihres fundamentalen theoretischen Irrtums. Der Ethiker kann bei dieser Sachlage nur auf die moralische Erziehung der demokratisch organisierten Gesellschaft hinweisen. Diese Aufgabe müßten eigentlich die Kirchen übernehmen können. Doch auch ihre Mitglieder haben, wie man selbst bei der katholischen Bevölkerung, die eigentlich gemäß der dogmatischen Einstellung des kirchlichen Lehramtes dem naturrechtlichen Denken verpflichtet sein müßte, feststellt, den Sinn für allgemeingültige Moralnormen verloren. Auf irgendeine Weise bleibt darum die freie Demokratie der Gefahr ausgesetzt, in die sozialistische abzurinnen.

Es gibt nur so lang die Möglichkeit, Demokratie ethisch zu rechtfertigen, als man einen Konsens von allgemeinen natürlichen Prinzipien feststellen kann. Tatsächlich sind diese praktisch unbewußt in vielen Arten der demokratischen Organisation implizit vorhanden. Doch werden diese an sich jeder Vernunft zugänglichen Ordnungsprinzipien durch die Annahme der grundsätzlichen Wertfreiheit überdeckt. Darum neigen alle Demokratietheorien zur pluralistischen Demokratieverstellung und entziehen sich so der ethischen Rechtfertigung. Ohne eine gewisse Homogenität gibt es keinen funktionierenden Staat. Die stärkste Homogenität ruht auf dem Fundament der ethnischen Gemeinsamkeit. Wenn diese nicht vorhanden ist, braucht es eine hohe geistige Gemeinsamkeit in der Form der gleichen Lebensnormen, mit anderen Worten der gleichen Ethik, trotz eventuell verschiedener religiöser Bekennnisse.

Es muß zur Vermeidung eines Mißverständnisses betont werden, daß hier kein Angriff gegen den Kompromiß unternommen wird. Ohne den Kompromiß, der auf dem Prinzip der Toleranz aufbaut, gibt es kein erträgliches Zusammenleben. Das hat zurecht *Bernhard Sutor* betont.⁴ Da aber die moderne Demokratie den Trend zum absoluten Wertpluralismus, d.h. zur reinen Demokratie, hat, stellt sich die Frage, wie sie noch unter diesem Gesichtspunkt legitimiert werden kann. *Thomas von Aquin* hat sich den absoluten Wertpluralismus in der Gesellschaft noch nicht vorstellen können. Seine Lehre von der Toleranz setzt immer noch die allgemeine Anerkennung von naturrechtlichen Prinzipien voraus. Er äußerte sogar die Ansicht, daß es dem Menschen

⁴ Toleranz und Kompromißfähigkeit. In: *Die Neue Ordnung*, 53. Jg., 1999, 36-46.

nicht möglich ist, die allgemeinsten moralischen Grundnormen zu leugnen. Nur von dieser Basis aus ist der Kompromiß logisch denkbar.

Nicht nur Konsens der individuellen Interessen

Der Konsens, der für die Demokratie als der politischen Organisation von „one man one vote“ gefordert wird, muß mehr sein als nur die Gemeinsamkeit in den individuellen Interessen. Das Interesse müßte sich auch auf die sozialen Ordnungsnormen beziehen. Gedacht ist hierbei an die Ökologie, vor allem aber an die sozialpolitische Verantwortung der gegenwärtigen Gesellschaft für die kommenden Generationen. Es geht nicht an, daß die heutige Gesellschaft aus Eigeninteresse auf Kosten der kommenden Generation eine Schuldenlast anhäuft. Die Demokratie des „one man one vote“ kennt kein Familien- oder Elternvotum. Es liegt darum alles an der gegenwärtigen Generation, über die individuellen Interessen hinaus einen Konsens hinsichtlich der Ordnungsnormen für eine stabile Gesellschaft zu finden.⁵

Folgerungen für die Demokratisierung von Entwicklungsländern

Im allgemeinen sind Entwicklungsländer nicht gekennzeichnet durch einen ausgesprochenen Individualismus, der in der modernen Demokratietheorie vorausgesetzt wird. Sie sind zu sehr mit ihren traditionellen Gruppierungen verbunden. Diese Form gemeinsamer Lebensbewältigung reicht allerdings meistens nur bis an die Grenzen dessen, was man als Heimat oder vielleicht nur als Stammesverband bezeichnen kann. Das entspricht ungefähr dem, was wir in den Großgesellschaften unter Gemeindeautonomie verstehen. Die Kolonialisierung hat auf die autochthonen Gruppenbildungen kaum Rücksicht genommen. Sie hat vielmehr die verschiedensten Stammesverbände unvermittelt einem künstlich geschaffenen Staat einverleibt. Natürlich müssen die alten gesellschaftlichen Strukturen sich irgendwie öffnen, um in einen größeren Verbund integriert zu werden. Am einflußreichsten würde dies wohl zunächst auf wirtschaftlichem Gebiet geschehen durch die Einbindung in eine umfassende Marktwirtschaft. Diese setzt aber eine wirtschaftliche Individualisierung im Sinn des Privateigentums voraus, ohne daß damit notwendigerweise das Familieneigentum aufgelöst werden müßte. Das Privateigentum ist ein wirksames Mittel im Hinblick auf die Erziehung zur Eigenverantwortung in einem größeren gesellschaftlichen Gebilde. Es zwingt zugleich

⁵ Vgl. hierzu den instruktiven Artikel von Max Wingen, Familienrecht – Grundrecht für Kinder, in: Die Neue Ordnung, 53. Jg., 1999, 118-128.

den einzelnen, selbst auch die einzelne Familie, zur Eigenvorsorge und riegelt die Tendenz ab, auf Kosten der Gemeinschaft zu leben, wie es in den kommunistischen Demokratien der Fall ist. Eine stabile freie Gemeinschaft, somit auch eine echte Demokratie, gibt es ohne Privateigentum nicht.

Die Demokratisierung eines Entwicklungslandes ist also nur nach langer gesellschaftspolitischer Vorbereitung möglich. Sie kann nicht von heute auf morgen erzwungen werden, indem man mit wirtschaftlicher Blockade oder Verweigerung der Entwicklungshilfe droht, wenn ein Land nicht gleich den Sprung in die globalisierte Marktwirtschaft wagt.

Die Systematik der Probleme der Demokratie

Demokratie wird hier als typisch politischer Begriff verstanden, obwohl man auch von der Demokratisierung einzelner gesellschaftlicher Gruppen spricht (Gewerkschaften, Schulwesen, Kirche usw.). Aber selbst im politischen Bereich ist der Begriff Demokratie vielgestaltig. Man spricht von direkter und parlamentarischer Demokratie usw. Theoretisch kann man das Modell einer „reinen Demokratie“ aufstellen. Doch hat dieses für die politische Wirklichkeit wenig Sinn, noch weniger als das Modell der „Marktwirtschaft“. Der liberale Marktwirtschaftler kann versuchen, die sozialen Überlegungen aus der Wirtschaftspolitik auszuklammern und nur die Maximierung der Produktivität ins Auge fassen, obwohl er damit auf lange Sicht auf politischen Widerstand stoßen wird. Der Politiker kann in seiner Bemühung um Demokratisierung keinen Sektor des menschlichen Lebens ausklammern. Er muß daher vor der Errichtung einer demokratischen Staatsform die soziologisch-politischen Voraussetzungen studieren und danach den jeweils anwendbaren Begriff von Demokratie ermitteln.

Die soziologisch-politischen Voraussetzungen, zu denen auch die moralischen Bedingungen gehören, werden vom Politologen im allgemeinen unter der Überschrift „die bürgerliche Gesellschaft“ behandelt. Im Zusammenhang hiermit steht die Frage nach der demokratisch-politischen Bildung usw. Die Frage nach dem Verhältnis der Demokratie zu den Werten wird teilweise schon in der Begriffsbestimmung der Demokratie ventilert, wo gefragt wird, ob die Demokratie einen Wert darstelle oder nur ein Mittel zur Wertverwirklichung sei. Die Antwort auf diese Frage bildet den Hintergrund für die verschiedenen Stellungnahmen zu Einzelproblemen der Demokratie. Da alle Autoren, bewußt oder unbewußt, irgendeine Wertprämisse, und wäre diese nur negativ, voraussetzen, muß man zuerst diese zu ermitteln suchen, um ihr Demokratieverständnis in seiner Konsistenz oder unter Umständen in seinen Unstimmigkeiten zu erkennen. Es ist z.B. schwer verständlich, wie man unter der Voraussetzung der rein pluralistisch verstandenen Demokratie noch von

einer Erziehung zum demokratischen Verhalten sprechen kann, da es Erziehung nur im Hinblick auf einen Wert gibt.

Um die vielfältigen Fragen, die sich mit der Demokratie verbinden, in ein System zu bekommen, könnte die aristotelische Philosophie eine Hilfe sein. Nach *Aristoteles* wird jedes Seiende gemäß seinen vier Ursachen definiert: 1. nach der materialen Ursache, 2. nach der formalen Ursache, 3. nach der Finalursache, 4. nach der effizienten, d.h. operativen Ursache. Der Begriff „Ursache“ wird, wie man sieht, analog verwandt, während man im deutschen von der Ursache nur spricht, wenn man etwas denkt, das produktiv tätig ist. Der Ausdruck „Ursache“ ist hier jedoch metaphysisch zu interpretieren als die im Sein eines existierenden Wesens begründeten Komponenten, ohne die es nie existieren könnte.

Die *Materialursache* der Demokratie ist die staatlich zusammengehaltene Gesellschaft, und zwar in ihrem inneren Aufbau. Hier geht es vor allem um die intermediären Körperschaften, Gewerkschaften, Einrichtungen der politischen Bildung usw. bis zu den Parteien. Unter diesem Gesichtspunkt werden der demokratischen Herrschaftsgewalt im Sinn des Subsidiaritätsprinzips bestimmte Vorgaben gemacht, um das politische Leben gesellschaftlich zu fundieren.

Die *Formalursache* ist das Recht der Bürger auf Partizipation an der Herrschaftsgewalt des Staates. Die *Finalursache* ist das Gemeinwohl, das Wohlergehen aller. Die effiziente, d.h. die *operative Ursache* der Demokratie ist das Votum der Bürger.

Aus dieser Sicht löst sich die Frage von selbst, ob die Demokratie ein Mittel oder ein Wert sei. Sie ist im besonderen ein Mittel der Partizipation aller an der Herrschaftsmacht des Staates. Als solche ist sie zwar „wertvoll“ für die menschliche Person, nicht aber ein „Wert“ im Sinn der Ethik als ein von der Natur des Menschen gefordertes Ziel.

Die aristotelische Systematik zeigt deutlich, daß zur Erfassung des Wesens der Demokratie der formale Begriff der Freiheit nicht ausreicht.

II. DIE ETHIK DER PARTEI

Das Problem der nominalistischen Definition

Die Partei ist, ganz allgemein betrachtet, eine politisch tätige Gruppe von Individuen in der Demokratie. Um diese Gruppe gegen die andern Gruppenbildungen in der Demokratie abzugrenzen, muß man ihr spezifisches Ziel definieren. Hilfreich ist hierbei die Definition des Politologen *Max Weber*, der die Partei definiert als eine Vereinigung von Individuen zum Zweck der Erlangung der Staatsmacht im Rahmen der von der Verfassung vorgezeichneten Grenzen. Damit ist die Partei von jedem anderen Verband der Gesellschaft unterschieden. Sie ist kein Verband zum Zweck der solidarischen Hilfeleistung, Pflege einer besonderen, etwa kulturellen Aufgabe oder ein Verband von irgendwelchen gemeinsamen wirtschaftlichen Interessen wie die Gewerkschaft oder der Unternehmerverband. Sie ist auch keine Bürgerinitiative. Ob sie in keiner Weise Gruppeninteressen dienen kann, ist auf dieser Erkenntnisebene noch nicht zu entscheiden. Vordringlich, so erklärt der Politologe, ist der Kampf um die Staatsmacht. Nur von diesem Ziel her könnte ein Interessenverband Partei genannt werden.

Der Ausdruck „Kampf um die Macht im Staat“ läßt allerdings zu sehr an eine totalitäre Bewegung denken. Vorsichtiger würde man wohl von der Einflußnahme auf die politische Willensbildung sprechen im Sinn des deutschen Parteigesetzes, gemäß dem die Partei verstanden wird als Vereinigung von Bürgern, die dauernd oder für längere Zeit für den Bereich des ganzen Staates oder eines Landtages (Provinz) auf die politische Willensbildung Einfluß nimmt und an der Vertretung des Volkes im obersten Parlament oder dem Parlament eines Landes mitwirken will, wenn sie nach dem Gesamtbild der tatsächlichen Verhältnisse, insbesondere nach Umfang und Festigkeit ihrer Organisation, nach der Zahl ihrer Mitglieder und nach ihrem Hervortreten in der Öffentlichkeit eine ausreichende Gewähr für die Ernsthaftigkeit dieser Zielsetzung bietet.¹ *Max Weber* wollte in seiner Schrift „Politik als Beruf“ das typisch Politische herausarbeiten. Wenn man ihm erwiderte, der Politiker wolle primär das Wohl des Staates, würde er antworten, daß diese lobenswerte Absicht nicht die des Politikers „als“ Politiker sei, sondern des wohlzogenen Menschen, der Politik betreibe.

¹ Vgl. Gesetz über die politischen Parteien (Parteiengesetz) vom 31. Januar 1994 § 1,2.

Ist das der Weisheit letzter Schluß? Dann wäre Politik als solche nichts anderes als Schlauheit auf dem Weg zur Staatsmacht, sei es die Schlauheit zum Guten, sei es die zum Bösen, sofern man nur den Kampf um die Macht zum Ureigenen der Politik macht. So dachte auch *Machiavelli*, der die Moral als Vehikel zur Macht oder zur Machterhaltung erklärte. So denken auch die Positivisten.

Die normative Definition der Partei

Die Ethik der Demokratie kann sich nicht erschöpfen in der Ordnung des Wettbewerbs um die Staatsmacht. Die Frage nach einer ethisch annehmbaren demokratischen Ordnung kann im Sinn der aristotelischen Finalethik nur vom Gemeinwohl aus beantwortet werden, wobei Gemeinwohl nicht einfach die Summe der Interessen bedeutet. Das Gemeinwohl ist ein Zielwert, der mit der menschlichen Natur übereinstimmen muß. Doch zur Ermittlung dieses Zielwertes taugt das Mehrheitsprinzip nur bedingt. Für sich allein betrachtet, ist es wertneutral. Der einzelne Bürger entscheidet durchwegs entsprechend seinen Interessen, d.h. nach dem, was ihm als Individuum wertvoll erscheint. Die ethische Überlegung kulminiert darum in der Frage, auf welchem Weg oder unter welchen Bedingungen das Eigeninteresse so beeinflußt werden kann, daß es wenigstens annähernd mit dem Gemeinwohl, im naturrechtlichen Sinn verstanden, übereinstimmt. Zur Zeit des *Thomas von Aquin*, in der alle Bürger aufgrund des christlichen Glaubens noch einig waren im allgemeinen Konsens bezüglich der natürlichen Lebensnormen, konnte man wie *Thomas* das Werturteil der Mehrheit noch mit dem Gemeinwohl identifizieren. Das ist heute nicht mehr möglich. Der moderne Demokrat anerkennt als Grundnorm nur noch die Freiheit, zwar die Freiheit aller, jedoch nicht mehr die Bindung an objektiv für alle gültige Lebensnormen.

Im folgenden gehen wir stufenweise die Normen durch, die zur ethischen Definition der Partei führen.

Die oberste Norm der Partei

An erster Stelle müssen wir uns fragen, wozu die Staatsmacht da ist und wie sie legitimiert wird, um zu erfahren, welche Aufgaben der Partei aufgebürdet sind, d.h. wofür sie überhaupt zu existieren das Recht hat.

Die Staatsgewalt ist nur Macht im Dienst der allgemeinen Wohlfahrt, im weitesten Sinne verstanden als Wohlergehen aller in wirtschaftlicher, sozialer und kultureller, sogar auch weltanschaulicher Hinsicht, letzteres im Sinn der freien Bestimmung der Lebenseinstellung eines jeden. Diesen gesamten Komplex nennt man Gemeinwohl. Der Staat ist also nicht Selbstzweck, er dient vielmehr einem vorgeordneten Zweck. Wer darum zur Staatsmacht

strebt, muß den dem Staat vorgeordneten Gemeinwohlwerten dienen. Das ist die erste und oberste Anforderung, die an jede Partei gestellt ist. Während im wirtschaftlichen Sektor die Verbände ausgesprochen ihre Interessen vertreten und das Gemeinwohl nur indirekt, nämlich im Rahmen der staatlich umschriebenen Wirtschaftsordnung verwirklichen, ist es auf der politischen Ebene umgekehrt: zuerst das Gemeinwohl, dann die Eigeninteressen.

Schon *Augustinus* hat auf diese Grundbedingung der Demokratie eindrucksvoll hingewiesen: "Wenn ein Volk Selbstzucht besitzt und selber der eifernde Anwalt des allgemeinen Wohles ist, so daß jedermann dem öffentlichen Interesse vor dem privaten den Vorzug gibt, ist es dann nicht gerecht, daß ein solches Volk durch das Gesetz ermächtigt wird, sich seine Behörden selbst zu wählen, die seine Sache - denn dies ist doch der Staat - verwalten sollen? ... Wenn aber ein Volk entartet, so daß es seine privaten Interessen den öffentlichen voranstellt, sich seine Stimmen abkaufen, sich von ehrgeizigen Männern bestechen läßt und die Herrschaft über sich gewissenlosen Leuten überantwortet, ist es dann nicht gleichfalls recht, daß ein tüchtiger und angesehener Mann diesem Volk die Gewalt, Ämter zu verleihen, nimmt und die Herrschaftsgewalt einigen wenigen guten Männern oder auch nur einem einzigen anheimgibt?"² Was hier *Augustinus* von jedem in der Demokratie lebenden Bürger im Hinblick auf die politische Tätigkeit sagt, gilt in gesteigertem Maße von den in einer politischen Vereinigung verbundenen Bürgern, d.h. von der Partei.

Auf der höchsten Ebene der Ethik der Partei ist noch nicht die Rede von einer gegebenen Staatsverfassung mit einem Parteiengesetz. Es wäre schlimm, wenn es so wäre, dann könnte sich eine Partei damit abfinden, einzig von der Verfassung, die gerade gültig ist, normiert zu sein. Dann wäre es im Dritten Reich eine moralische Selbstverständlichkeit gewesen, zur NSDAP zu gehören. Gewissenhafte Politiker haben sich dagegen gesträubt und sind teilweise für ihre Haltung in den Tod gegangen. Waren sie vielleicht schlechte Politiker, die eine "falsche" Vorstellung von einer Partei gehabt hätten?

Gemäß dem Gesagten läßt sich die erste, wenngleich noch sehr allgemeine ethische Definition der Partei gewinnen: *Die Partei ist ein den vorstaatlichen Gemeinwohlwerten verpflichteter Verband, der um den Zugang zur Staatsgewalt kämpft oder den politischen Willensprozeß beeinflussen will.*

Diese Definition ist aber noch zu allgemein, das heißt, sie impliziert noch manches, was erläutert werden muß, um im demokratischen Staat praktisch werden zu können. Zur Demokratie gehört nämlich grundsätzlich die Zulassung von mehreren Parteien. Und zum Rechtsstaat gehört außer der Verfassung die juristische Reglementierung der Parteiaktivitäten.

² De libero arbitrio, L. I, cap. VI, 14; vgl. J. Messner, Naturrecht, 301.

Differenzierung durch Weltanschauung

An sich ist das Gemeinwohl eines Volkes nur eines. Danach müßte jede Partei, die sich vornimmt, über alle Interessenanliegen hinaus das Gemeinwohl anzustreben, "Volkspartei" genannt werden. Ergibt sich daraus die Einheitspartei? Rein theoretisch kann sich an sich nur eine Partei als Volkspartei betrachten, die alle Schichten der Gesellschaft und die Interessen aller in einem sittlich vertretbaren Gemeinwohl integriert. Wenngleich die Wahrheit objektiv nur eine ist, so teilt sie sich in der Erkenntnis, zumal dann, wenn unvermeidliche persönliche Präferenzen sich in die Beurteilung einer Sachlage einschleichen. Und das ist sicher dort der Fall, wo jeder seinen ihm zugehörigen Platz im Gemeinwohl finden will, d.h. in der Politik. Obwohl das Gemeinwohl nicht lediglich eine Kompromißformel sein darf, wird es immer schwer, wenn nicht sogar unmöglich sein, ganz aus dem Kompromiß der Interessen herauszukommen. Der Kompromiß ist in der Demokratie ein unentbehrliches Mittel, zum Konsens zu kommen.

In dieser Spannung von objektivem Wahrheitsgehalt und verschiedenartiger Erkenntnis des Gemeinwohls liegt die ethische Problematik der Parteien. Die Verschiedenheit der Erkenntnis bezüglich des Gemeinwohls hat hauptsächlich zwei Gründe: 1. die Weltanschauung, im allgemeinen Sinn verstanden als Lebensauffassung, als Sinnerklärung gesellschaftlichen Daseins, 2. das Interesse im Sinn des Eigenwohls eines Verbandes.

Die Weltanschauung hat von jeher die Parteien in der Demokratie differenziert. Zwar vertritt man heute fast allgemein die Ansicht, daß die Weltanschauung diesbezüglich ihre Bedeutung verloren habe. Aber schon die wirtschaftlichen Ordnungskonzepte der Parteien lassen eine bestimmte Lebensphilosophie erkennen. Die Diskussion über das Leistungsprinzip und im Gefolge über das Verhältnis von Kapital und Arbeit wäre wohl unnötig, wenn nicht ein grundsätzlicher Dissens hinsichtlich der Stellung der Person in der Gemeinschaft bestände. Die Aufblähung der Sozialversicherung, die Pleiten der Krankenversicherungen hängen ebenfalls mit dieser tiefgreifenden Problematik zusammen. Und all das steht in irgendeiner Form auf den Programmen der Parteien. Ganz unzweifelhaft zeigt sich der weltanschauliche Hintergrund in den Stellungnahmen zu kulturellen, d.h. Bildungsfragen, zu Ehe und Familie, sogar zum Grundrecht des Menschen auf Existenz (Fristenlösung). Nicht zuletzt ist an die Stellung des Staates zu den Religionsgemeinschaften zu denken, ein sicherlich weltanschauliches Problem, zu dem die Partei ebenfalls Stellung nehmen muß.

Jede Partei muß darum bezüglich ihrer letzten Verwurzelung Farbe bekennen. Einfach zu erklären, daß die Partei für alle offen stehe, die demokratisch

denken, ist Täuschung, auch dann, wenn man die formalen Begriffe "Freiheit" und "Gerechtigkeit" hinzufügt.

Legitime Gruppeninteressen

Die Parteienlandschaft differenziert sich, wie man aus der Erfahrung weiß, noch mehr gemäß dem Interesse der verschiedenen Gruppen und Schichten. So kennt man die Namen "Arbeiterpartei", "Bauernpartei", "bürgerliche Partei", "Gewerbepräsidium" und ähnliche Namengebungen, allerdings nach Ländern verschieden. An sich widerspricht die reine Interessenvertretung dem Sinn der Partei, die, da sie an die Regierung gelangen will, dem Gemeinwohl und nicht dem Interesse einer gesellschaftlichen Gruppe verpflichtet ist. Der Raum der Interessenkonkurrenz ist der der Wirtschaft und der Gesellschaft. Auf der Ebene der Politik sollte es nur um die verschiedenen Gemeinwohlkonzepte gehen. Da diese aber die Interessen aller einschließen und naturgemäß stets irgendwie, ob gewollt oder ungewollt, von den Eigeninteressen infiziert sind, erhalten sie das Kolorit der Eigeninteressen einer Gruppe. Das ist durchaus legitim, da die einzelne Gruppe der Überzeugung sein kann, daß sie in der Gemeinwohlvorstellung der anderen nicht ausreichend berücksichtigt ist. Irgendwo müssen die Interessen der Gruppen jedoch effizient zur Geltung kommen. Und diese Effizienz ist naturgemäß mit der Politik verbunden.

Zu gewissen Zeiten und unter bestimmten Bedingungen bietet die Interessenpartei die einzige Möglichkeit für eine durch staatliche Gesetze unterdrückte Gruppe mit ihrem legitimen Anliegen durchzudringen. Voraussetzung ist hierbei die Disposition zur Zusammenarbeit mit den anderen Parteien im Sinn des Gemeinwohls. Ohne Erfüllung dieser Bedingung würde sich eine Interessenpartei als Systemverändererin verstehen mit dem Trend, den Platz einer Einheitspartei zu erringen.

Um dem Verdacht zu entgehen, partikuläre Interessen zu vertreten, geben sich alle Parteien als Vorkämpfer des Gemeinwohls aus. Der reife Bürger müßte an sich in der Lage sein, ideologiekritisch Interessenhintergründe festzustellen und deren Legitimität zu beurteilen. Klugerweise wird er nicht nur die wirtschaftspolitischen, sondern vor allem die gesellschaftspolitischen Zielsetzungen untersuchen.

Wir können nun die erste, noch sehr allgemeine Definition der Partei aufgrund der näheren Explikation des Begriffs Gemeinwohl um zwei weitere Elemente ergänzen: 1. das Vorliegen eines bestimmten Gemeinwohlkonzeptes, 2. die Anerkennung der Grenzen dieses Konzeptes und damit die Anerkennung der Existenz anderer parteilicher Vorschläge. Danach ergibt sich folgende detailliertere Formulierung der Definition: *Die Partei ist ein den*

vorstaatlichen Gemeinwohlwerten verpflichteter Verband, der in Verantwortung gegenüber diesen Werten ein konkretes Gemeinwohlkonzept vorlegt und in Einhaltung der demokratischen Verhaltensnormen um den Zugang zur Staatsgewalt kämpft.

Die demokratische Verfassung als Norm der Parteien

Wenn in der Staatsphilosophie vom Staat und seinem Objekt, dem Gemeinwohl, die Rede ist, dann ist noch nicht an einen einzelnen Staat innerhalb einer Vielfalt von Staaten gedacht. Es ist die Idee des Staates, die sich in jedem existierenden Staat verwirklichen muß. Und wenn auf dieser höchsten Ebene der Abstraktion die Verfassung behandelt wird, dann ist eine jeden beliebigen Staat verfassende rechtliche Grundinstitution anvisiert. Es ist dabei von den rechtlichen Bedingungen die Rede, die zu einer menschenwürdigen Verfaßtheit eines gesunden Staatswesens erfüllt werden müssen. Die Gründer der Verfassung eines einzelnen Staates müssen diese natürlichen Normen beachten. Diese haben ihren Stellenwert vor allen rein völkischen, durch geschichtliche Erfahrung gewonnenen Normen. Die in die Verfassung einzementierten Menschenrechte sind unantastbar. Man kann sie höchstens entsprechend den sich wandelnden und sich entwickelnden Verhältnissen umformulieren. Ihre Substanz muß aber erhalten bleiben.

In der Verfassung ist naturgemäß auch die Grundstruktur der staatlichen Organisation enthalten, und die Parteien haben sich an die Verfassungsnormen zu halten. Heißt dies nun auch, eine Partei sei für alle Zeiten gebunden, die bestehende Demokratie zu erhalten? Diese Frage wurde im Westen im Hinblick auf den Osten nach dem zweiten Weltkrieg in der Diskussion über die Zulassung oder das Verbot einer bestimmten marxistisch-kommunistischen Partei erörtert. Sie ist immer noch aktuell in jenen Ländern, in denen (wie z.B. in gewissen Entwicklungsländern) die freiheitliche Demokratie keine Ordnung zu schaffen imstande ist. Eine Demokratie kann sich ebenso abnutzen wie eine Monarchie. Es läßt sich nicht mit absoluter Gewißheit ausmachen, daß unsere demokratische Staatsform für alle Zeiten die einzige menschenwürdige Staatsform ist.

Zu beachten ist der Unterschied zwischen den in jeder Staatsform geforderten Menschenrechten und den in der Demokratie formulierten politischen Rechten des Bürgers. Die typisch demokratischen Bürgerrechte sind formeller Art, d.h. sie betreffen nur die Modalität, das Prozessuale des politischen Handelns. Jeder wahlberechtigte Bürger hat die gleiche Stimme wie der andere, ob er gescheit ist oder dumm, ob verantwortungsbewußt oder liederlich, ob auf das Gemeinwohl oder ausschließlich das Eigenwohl bedacht. In das Mehrheitsvotum wird das optimistische Vertrauen gesetzt, daß sein Resultat

vernünftig ist, also der Wahrheit entspricht. Vom einzelnen Bürger wird die hohe moralische Verantwortung erwartet, daß er das Gemeinwohl dem Eigenwohl vorzieht. In dieser Erwartung liegt das große Risiko der Demokratie. Damit die Wahrheit nicht völlig in einem reinen Verfahrensmodus untergeht, haben die Parteien im Parlament wie die Regierung die Pflicht, dem Gewissen und nicht dem Mandat zu folgen. Damit soll die nicht auszuschließende "Gewissenlosigkeit" des Bürgers einigermaßen ausgeglichen werden.

Systemveränderung durch Parteien?

Wenn nun eine Partei der Überzeugung ist, daß die bestehende Staatsform, auch die demokratische, die staatliche Ordnung (das Gemeinwohl) nicht mehr zu garantieren vermag, dann kann sie "systemverändernd" wirken, die angestrebte Staatsform muß aber die Grundrechte des Menschen, die zum Gemeinwohl gehören, respektieren. Darunter fällt auch die freie Meinungsäußerung. Aufgrund der unvermeidlichen weltanschaulichen Verschiedenheiten darf keine Partei ihr Programm als absolut gültige Wahrheit betrachten. Das Konzept der Systemveränderer muß darum im Grund immer noch demokratisch bleiben, wenigstens in der Weise, daß die angestrebte Staatsform jederzeit den Rückweg zur Demokratie offen läßt.

Nun haben die demokratisch organisierten Staaten in ihre Verfassung im allgemeinen die Klausel eingebaut, daß eine Partei nur zugelassen wird, wenn sie sich dem demokratischen System verschreibt. Diese Normierung hat ihre eigene Berechtigung, weil die Rückkehr zur Demokratie aus der nicht-parlamentarischen Monarchie wohl kaum ohne aktiven Widerstand der Bürger gegen die bestehende Staatsautorität möglich wäre, d.h. außerhalb jeglichen rechtlichen Prozesses, nämlich mit Gewalt, erwirkt werden müßte.³ Unter diesem Betracht ist die in der politischen Wissenschaft gebräuchliche Aussage, eine schlechte Demokratie sei immer noch besser als eine gute Monarchie, gerechtfertigt. Aber nur unter diesem Betracht! Die Grundlage für diese einschränkende Bewertung ist das jeder Staatsverfassung vorgeordnete Gemeinwohl, in dem die persönliche Freiheit als höchstes Anliegen gilt. Die parlamentarische Demokratie bietet ohne Zweifel die aussichtsreichste Sicherheit für die gebührende Berücksichtigung der Menschenrechte. Aber: Sie muß funktionieren, und das kann sie nur, wenn sich die Bürger und vor allem die Parteien dem universalen, allen juristischen Formulierungen übergeordneten (sachgerechten) Gemeinwohl verpflichtet fühlen. *Joh. Messner* hat dies in eindrucksvoller Weise ausgesprochen: "Die Demokratie bedarf, um funktionsfähig zu sein, einer Aristokratie des Geistes und des Charakters".⁴ Der Demokrat muß in seinem Verantwortungsbewußtsein ein Aristo-

³ Der friedliche Übergang von der Diktatur *Francos* in die Demokratie war ein seltener Fall, der nur dank des hohen Ethos eines christlichen Herrschers möglich war.

⁴ *Naturrecht*, 1966, 815.

krat, ein Monarch sein, dessen Aufgabe, wie *Thomas v. Aquin* in seiner an den König von Cypern adressierten Schrift unterstreicht, das Gemeinwohl und nicht das Eigenwohl ist.

Nachdem wir die Normen, an denen sich die Parteien zu orientieren haben, schrittweise durchgegangen sind, können wir die Konstitutiven der Definition der Partei nennen und die integrale Definition formulieren: *Die Partei ist ein den vorstaatlichen Gemeinwohlwerten verpflichteter Verband, der in Verantwortung gegenüber diesen Werten ein konkretes Gemeinwohlkonzept vorlegt und in Einhaltung der demokratischen Verhaltensnormen und in Respektierung der Verfassung und der Parteiengesetze um den Zugang zur Staatsgewalt kämpft.* Die Verpflichtung zum Gemeinwohl ist oberste Norm. Die “Einhaltung demokratischer Verhaltensnormen” ist eine logische Folge des Begriffs “Gemeinwohl”, das sich entsprechend der subjektiven Erkenntnisweise in verschiedene Gemeinwohlkonzepte aufteilt und darum das plurale Anstreben der Staatsmacht voraussetzt. Die “Respektierung der Verfassung” ergibt sich aus der Tatsache, daß das Gemeinwohl immer nur für einen bestimmten, einzelnen Staat konzipiert wird.

Die Parteien im Wahlkampf

Die an die Partei gestellte ethische Forderung, sich als Vertreterin des Gemeinwohls zu betrachten und die Interessen aller gesellschaftlichen Gruppen zu respektieren, muß sich vor allem im Wahlkampf erfüllen. Die Erkenntnis, daß kein Mensch die Wahrheit allein für sich in Anspruch nehmen kann, daß er vielmehr stets nur Teilwahrheiten besitzt, müßte die Basis eines fairen Wahlkampfes abgeben. Dies heißt, daß sämtliche Karten auf den Tisch gelegt werden: das Programm mit allen seinen Details, die reellen Absichten hinsichtlich der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, wie auch der Außenpolitik, wobei auch die weltanschaulichen Hintergründe, soweit vorhanden, offen gelegt werden. Dies besagt auch, daß keine Versprechungen gemacht werden, von denen man im vorhinein weiß, daß sie nie realisiert werden können. Das heißt aber auch, daß die Ansichten anderer Parteien, mit sachlicher Kritik behandelt werden, daß vor allem Personen, wenn sie sachlich begründet zu kritisieren sind, respektvoll behandelt werden. Der Wahlkampf ist kein Krieg zur Vernichtung des Gegners. Es ist äußerst unklug, den Gegner vernichten zu wollen, den man nachher zur Zusammenarbeit braucht, um demokratisch selbst weiterzubestehen. In der Politik darf man nur jenen Gegner vollständig - allerdings mit fairen Mitteln - aus dem Feld schlagen wollen, der die Gemeinwohlwerte, zu denen auch die Freiheit gehört, bedroht.

Von der Überzeugung, daß eine Partei mit einem hohen Ethos auf längere Sicht an Glaubwürdigkeit gewinnt, lebt vor allem jene Partei, die ihr Pro-

gramm auf absolut gültigen Werten aufbaut. Und das müßten alle Parteien sein, die sich christlich nennen. Sie können sich nicht mit der Definition der Politik als der Kunst des Möglichen begnügen. Kompromiß um jeden Preis darf es für sie nicht geben.

In einer Gesellschaft, die dem dauernden Wertwandel huldigt, hat allerdings das Ethos wenig Chancen mehr. Hinsichtlich dieser fast aussichtslosen Lage muß man sich fragen, wie es einer vom christlichen Ethos inspirierten Partei noch gelingen kann, wenigstens jene Zahl von Wählern zu gewinnen, die zur effektiven politischen Aktion notwendig ist.

Eine solche Partei muß sich in besonderem Maß mit der Kleinarbeit an der Basis befassen. Vor allem gilt es, die sogenannte schweigende Mehrheit aufzurütteln. Jedes einzelne Mitglied einer solchen Partei ist aufgefordert, in seinem privaten Umkreis zu werben. Hier liegt ein noch unbearbeitetes Feld, in das die bestehenden Parteien, die sich meistens nur über die Medien melden, noch nicht vorgedrungen sind. Die Demokratie kann nun einmal nur mit dem politischen Einsatz der Großzahl der Bürger erhalten werden. Die Kirche als Ganzes hat auf dem Feld der politischen Handlungen keinen Platz mehr. Das hindert aber nicht, daß sie ihre Mitglieder über die in der Politik anstehenden ethischen Fragen aufklärt und sie auf ihre Verantwortung als Bürger hinweist und sie auffordert, die Pflicht zum moralischen Aufbau der Staatsgesellschaft ernstzunehmen.

Viertes Kapitel
DIE BÜRGERRECHTE

**I. DER SYSTEMATISCHE ORT DER BÜRGERRECHTE
 IN DER POLITISCHEN ETHIK**

Soialethisch kann man eigentlich von Rechten des Bürgers erst sprechen, nachdem man seine Pflichten umschrieben hat. Der Bürger ist nämlich zunächst definiert als ein frei handelndes Subjekt, das seinem Wesen gemäß ins Gemeinwohl des Staates integriert ist. Das Gemeinwohl ist darum für ihn die erste Norm. Das heißt, er ist als Handelnder zuerst verpflichtet, die Funktion zu übernehmen, die seiner Inkorporierung entspricht. Daraus entsteht für ihn das Recht, vom Staat als Glied des Ganzen respektiert und dementsprechend auch geschützt und unterstützt zu werden. Hier liegt die systematische Begründung des sog. Subidiaritätsprinzips. Der Bürger muß also zuerst seine Eigeninitiative entwickeln.

Diese Normenordnung ist nun in der politischen Wirklichkeit zu konkretisieren. Das ist allerdings nicht leicht, denn der konkret existierende Mensch hält sich in der Regel nicht an diese Normenordnung. Das heißt, er sucht nicht zuerst das Gemeinwohl, wie es eigentlich sein sollte. Er denkt zuerst an sein eigenes Ich. Und er hat die Tendenz, die eigene Last möglichst auf einen andern, vor allem den Sozialstaat, zu übertragen. Andererseits steht auch der Inhaber der Staatsgewalt, vom Bürger aus beurteilt, als Verwalter des Gemeinwohls nicht einwandfrei da. Der Bürger hat genug Gründe, an der Integrität der Regierenden zu zweifeln. Ganz abgesehen von dem Verdacht auf Korruption, zweifelt er am Sparwillen des Fiskus. Er braucht nur die Ausgaben zu betrachten, welche die Regierung auf Kosten des steuerzahlenden Bürgers macht, ganz abgesehen von den Fällen, in denen die Regierung sich in außenpolitisch riskante Entscheidungen stürzt, um die Bürgerschaft von ihren innenpolitischen Fehlentscheidungen abzulenken.

Dieses gegenseitige Mißtrauen darf bei der konkreten Verwirklichung des Verhältnisses zwischen Staat und Bürger nicht außeracht gelassen werden. Da das Gemeinwohl nur durch die Zusammenarbeit von Regierung und Bürger verwirklicht werden kann, muß eine Regel der Kompetenzverteilung gefunden werden, gemäß der in jedem Fall mit der aktiven Beteiligung der Bürger gerechnet werden kann. Das heißt, dem Bürger müssen vom Staat zuerst

gewisse Rechte zuerkannt werden, gewissermaßen als Garantie, daß sein Leistungsbeitrag nicht mißbraucht wird. In der politischen Praxis kommen wir also zur Umkehrung der sozialethischen Normenfolge, gemäß der das Gemeinwohl der oberste und dominierende Maßstab der Einzelrechte zu sein hat.

Soll das nun heißen, daß der Begriff des Gemeinwohls, wie der Liberalismus behauptet, eine Phantasievorstellung ist, die durch die Wirklichkeit illusorisch wird? Diese Unterstellung wird durch die praktische Wirklichkeit widerlegt. Denn die praktisch unbegrenzte Kompetenzverteilung an die Individuen erfordert im Interesse der Allgemeinheit vonseiten des Staates eine dauernde Nachkorrektur der Formulierung von Bürgerrechten. Sehr deutlich wird dies wohl bei der unbegrenzten Meinungsfreiheit. Noch deutlicher aber wird diese Konsequenz auf dem Gebiet der sozialen Anspruchsrechte. Irgendwann und sogar kurzfristig ist die Staatskasse leer. Um das zu vermeiden, erklärt der Liberalismus alle Anspruchsrechte als null und nichtig, denn es komme nur auf die Garantie der Freiheitsrechte an, um das „vermeintliche“ Gemeinwohl zu retten. Das Recht auf individuelle Freiheit kann jedoch nur unter der Bedingung aktiviert werden, daß den Individuen die Möglichkeit geboten wird, das dazu notwendige Einkommen zu erwerben. Damit stehen wir vor dem Recht auf Arbeit, das nicht nur ein Freiheits-, sondern auch ein Sozialrecht ist. Um die Explosion der sozialen Ansprüche einzuschränken und die Eigeninitiative anzuregen, bleibt nur die Möglichkeit, allen Bürgern den Zugang zur Arbeit und somit zum entsprechenden Einkommen offenzuhalten. Damit erweist sich auch in einer individualisierten Gesellschaft das Gemeinwohl als Maßstab der Verteilung von Rechten und Pflichten. Die Ethik des Gemeinwohls erfordert nicht notwendigerweise eine monarchische Regierung, welche die Freiheiten nach einer vorgefaßten konkreten Definition des Gemeinwohls verteilt. Nur sollte es einsichtig geworden sein, daß die Definition des konkreten Gemeinwohls, wenn man sie von juristisch einklagbaren Individualrechten abhängig macht, mit größten Schwierigkeiten zu kämpfen hat, wenn zur Rettung der Gemeinschaftsordnung Individualrechte zurücktreten müssen.

II. DIE GEWISSENSFREIHEIT ALS GRUNDRECHT DES BÜRGERS¹

Die Definition der Gewissensfreiheit

Das Grundrecht der Gewissensfreiheit ist die rechtliche Anerkennung des natürlichen psychischen Zustandes, daß jeder Mensch von Natur seinem letzten praktischen Urteil folgen muß. Die Ton liegt auf dem „naturgemäß muß“. Anders kann der Mensch gar nicht handeln. Das letzte praktische Urteil führt den Willen mit naturhafter Notwendigkeit zur Entscheidung und somit zur Handlung. Dieses letzte praktische Urteil wird im allgemeinen als Gewissensurteil bezeichnet. Streng genommen ist es kein Urteil, sondern ein Befehl, wie dies allgemein für die praktische Vernunft gilt entsprechend dem obersten, absoluten Imperativ, der die treibende Kraft des gesamten Bereichs der praktischen Vernunft ist. Nachdem vor einer moralischen Handlung dieses letzte „Urteil“ gefällt ist, ist der Mensch nicht mehr frei, da der freie Wille sich in diesem praktischen Urteil selbst gebunden hat. Der Mensch folgt automatisch seiner seelischen Disposition, aus der sich der konkrete praktische Imperativ ergibt, genau wie der Schwimmer, wenn er einmal in Freiheit vom Sprungbrett abgesprungen ist, zwangsläufig im Wasser landet. Der Mensch schafft mit seiner Willkür selbst die Disposition, aus der das letzte praktische Urteil erfolgt. Bevor er den letztgültigen Imperativ fällt, kann er dessen Grundlagen immer noch überdenken und zu einem andern Ergebnis kommen.

Da die praktische Vernunft von einem a priori gültigen Imperativ ausgeht (Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden), also in einem moralischen Imperativ begründet ist, hat der psychische Zwang des letzten Imperativs zugleich den Charakter der Pflicht. Diese Ausdrucksweise scheint widersprüchlich zu sein, da man von Pflicht nur sprechen kann, wenn man frei ist, zu handeln oder nicht zu handeln. Doch ist dieser scheinbare Widerspruch bereits in der Anlage der praktischen Vernunft begründet, da jeder Mensch beim ersten Erwachen seiner Vernunft naturhaft den obersten praktischen Imperativ ausspricht, parallel zur theoretischen Vernunft, die gemäß ihrer Natur dem Prinzip folgt: „Seiendes kann nicht zugleich ein Nicht-Seiendes sein“. Anders kann sich die theoretische Vernunft nicht betätigen. In gleicher Weise gilt für den obersten praktischen Imperativ: Das (seinsgemäße) Gute ist zu wollen.

¹ Vgl. hierzu auch: A.F. Utz, Gewissensfreiheit und gesellschaftlicher Niedergang. Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 35, Bonn 1994, 256-259; abgedruckt in: A.F. Utz, Ethik des Gemeinwohls, Gesammelte Aufsätze 1983-1997, Paderborn 1998, 101-104.

Bei *Kant*, bzw. im Neokantianismus, ist der kategorische Imperativ rein formal. Er impliziert nicht das Sein, da dieses als zur Erfahrung gehörig betrachtet wird.

Thomas von Aquin hat dieses Rätsel der inneren Verquickung von Zwang und Pflicht im kategorischen Imperativ durch den Hinweis aufgelöst, daß der oberste Imperativ eine „Teilhabe“ am praktischen Imperativ des Schöpfers, d.h. vom „Ewigen Gesetz“ ist, die natürlich erst mit der ersten Erkenntnis des Seins im Zusammenhang mit der Erfahrung aktuiert wird. Eine andere Erklärung gibt es nicht. Dann muß man schon mit *Kant* und vielen andern der modernen Ethik auf eine Auflösung des Rätsels verzichten und bei der einfachen Feststellung bleiben, daß der Mensch ein moralisches Wesen ist. Damit aber würde man sich mit Absicht für blind erklären, denn an sich verlangt die Vernunft, wie schon *Aristoteles* sagte, nach einer Erklärung aus der ersten Ursache.²

Das Grundrecht auf Gewissensfreiheit kann nicht mehr sein als die Anerkennung des Naturzustandes der praktischen Vernunft, d.h. der Tatsache, daß der Mensch immer und überall seinem Gewissen folgen muß, und zwar „muß“ aus rein psychischer Anlage. Unter diesem Betracht kann man eigentlich nicht von Gewissensfreiheit sprechen. Wer dem Gewissen nicht folgen darf, lebt in einer psychischen Spannungssituation, d.h. in einer, wie man sagt, „existentiellen Identitätskrise“. Das Wort Gewissensfreiheit bezieht sich auf die gesellschaftliche Umwelt, die den natürlichen psychischen Sachverhalt dessen, was man Gewissen nennt, als Grundlage der rechtlichen Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen anerkennt.

Wenn man nun annimmt, daß niemand den psychischen Hergang eines konkreten praktischen Imperativs des Mitmenschen beurteilen kann, dann ergibt sich der Schluß, daß der konkrete praktische Imperativ, wie immer er auch lauten mag, durch das Grundrecht abgedeckt sein muß. Die Behauptung eines einzelnen, er habe in einem bestimmten konkreten Fall aus Gewissen gehandelt, wäre damit grundgesetzlich schutzwürdig. Wenn z.B. ein Militärdienstverweigerer sich auf sein Gewissensurteil beruft, kann unter dieser Voraussetzung nicht geprüft werden, ob eventuell gesellschaftlich nicht akzeptierbare Motive vorliegen. In der Zeit, als die Behörde diesbezüglich noch eine

² Der Wille ist nicht mit Freiheit zu identifizieren. Dieses Mißverständnis stammt von *Wilhelm Ockham*, der den freien Willen von allen ontischen Bindungen löste. Der Existentialismus hat diese von allem losgelöste Freiheitsideologie zum Grundstein der modernen Ethik gemacht. Der Mensch wird nicht glücklich dadurch, daß er in freiem Entschluß sowohl das real Gute wie das real Schlechte erwählen konnte, sondern dadurch, daß er im Bewußtsein seiner Naturanlage gehandelt hat. Darum kommt es nicht darauf an, daß der Mensch bei jeder Handlung alle möglichen und unmöglichen Alternativen überlegt, sondern daß er auf dem sichersten und kürzesten Weg das erwählt, was zutiefst seiner Menschennatur entspricht. Darum hat *Aristoteles* die Erwerbung der Tugenden zum zentralen Thema seiner Ethik gemacht.

Prüfung vornahm, war sie sich offenbar bewußt, daß zwischen der natürlichen Anlage des apriorischen Imperativs und dem konkreten Gewissensurteil ein beachtenswerter Unterschied besteht. Hier liegt das eigentliche Problem für die Justiz, die heute gemäß dem Gesetz das subjektive Gewissensurteil anerkennen muß.

Es liegt in diesem Unterschied zwischen dem allgemeinen (a priori gültigen) und dem konkreten Imperativ die noch tiefere Erkenntnis, daß das Gewissen von Natur zunächst nicht mit der Freiheit zusammenhängt. Es ist vielmehr zuallererst die dem Sein, d.h. der Natur des Menschen, entsprechende Norm des Willens. Diese allgemeine Tendenz zur Seinsverwirklichung ist ein unzerstörbares Element der praktischen Vernunft. Wenn nun auf dem Weg zur konkreten Gewissensbildung diese allgemeine Tendenz zur Seinswahrheit aufgrund einer erworbenen Willensdisposition umgebogen wird, reagiert die natürliche Anlage der praktischen Vernunft nach Art eines Widerstrebens, das sich, wenn der Wille dem verbogenen Urteil folgt, in einem gewissen Schuldbewußtsein bemerkbar macht, das man gewöhnlich mit dem Ausdruck „Gewissensbiß“ bezeichnet. Durch schlechte Lebensführung kann die Reaktion der natürlichen Anlage der praktischen Vernunft allerdings funktionsunfähig gemacht werden. Man spricht dann von einem „gewissenlosen“ Menschen. Eine genauere Darstellung des Weges vom a priori gültigen Imperativ zum konkreten Gewissensurteil soll diesen Sachverhalt näher beleuchten.

Der Weg vom a priori gültigen Imperativ zum konkreten Gewissensurteil

Der oberste praktische Imperativ bezieht sich auf das Sein als solches wie die theoretische Vernunft, mit dem einen Unterschied, daß das Sein für die praktische Vernunft naturgemäß das Gute als solches ist, d.h. das Sein, insofern es das natürliche Objekt des Willens ist, weswegen wir sagen, jeder Mensch strebe nach seinem Glück. Wer in der theoretischen Vernunft zur Erkenntnis eines konkreten Sachverhalts vorstoßen will, muß mit der Möglichkeit des Irrtums rechnen, und zwar aus dem Grund, daß ihm unter Umständen die nötigen Erfahrungen zur Erkenntnis des realen Sachverhalts fehlen. Aus einem solchen Irrtum entsteht in der praktischen Vernunft ebenfalls ein Irrtum. Man spricht dann von dem irrgen Gewissen. Und da dieser Irrtum nicht aus der praktischen Vernunft kommt, handelt es sich um ein schuldlos irriges Gewissen. Um diesen Irrtum zu überwinden, bedarf es nur der nötigen Aufklärung.

Der oberste praktische Imperativ ist nicht weiter hinterfragbar. Er gilt a priori und darum auch als allgemein gültig. Diese Allgemeingültigkeit ist aber nicht etwa darin begründet, daß er sein Objekt, das Gute, nur formell zum Ausdruck brächte, in dem Sinn: „Das Gute, was immer man darunter verstehen

mag, ist zu tun“. Vielmehr ist die Allgemeingültigkeit in der Universalität des Seins und damit auch des seinhaft, d.h. warheitsgemäß Guten begründet: „Das dem Sein entsprechende Gute ist zu tun“. Analog ist auch der Wille von Natur auf das Sein eingestellt, so daß er naturhaft dasjenige anstrebt, was ihm von der praktischen Vernunft als dem Sein entsprechend als zu tun vorgestellt wird. Der Wille ist nicht imperativisch, sondern ausführend tätig. Im Hinblick auf das allgemein Gute ist also der Wille nicht frei. Im allgemeinen Bereich des Seins sind theoretische und praktische Vernunft wie auch der Wille miteinander naturhaft koordiniert. Der Wille wird erst frei in der Konkretisierung, wo es um die Entscheidung für dieses oder jenes Objekt geht. Das Wichtigste im Leben ist nun, den Willen so auszurichten, daß er gegenüber einem konkreten Objekt die Ausrichtung auf das wahrhafte Sein nicht verliert. Wenn er diese Aufgabe nicht bewältigt, dann zerstört er die ursprüngliche Harmonie zwischen Vernunft und Wille. Das heißt er verfälscht das konkrete praktische Urteil. Der entartete Wille ist also schuld, daß er ein unwahres, d.h. dem Sein widersprechendes praktisches Urteil ausführen muß, „muß“, weil es unter diesen Umständen für ihn kein anderes Objekt gibt.

Das entscheidende Problem heißt darum: Wie kann man den Willen trainieren, daß er die ursprüngliche Ausrichtung auf das Sein in der konkreten Ordnung nicht mißachtet. Da hilft nur das Rezept, das schon *Aristoteles* aufgestellt hat: mühsamer Erwerb der Tugenden im täglichen Leben in jeglichem Tun.

Diese Erklärung des Zusammenspiels von Vernunft und Willen ist nicht etwa eine Hypothese. Sie ergibt sich aus der Definition des Menschen als eines mit Vernunft und freiem Willen begabten Wesens. Die Betätigung beider Fakultäten ist die notwendige Voraussetzung einer moralischen Handlung, die nicht nur einem Instinkt zugeschrieben werden kann.

Sobald der praktische Imperativ konkreter wird, werden, wie gesagt, die individuellen Dispositionen des Willens mit ihrem Gewicht aktiver. Und von hier aus ergibt sich dann die Möglichkeit eines zusätzlichen Irrtums, der für das Gewissensurteil typisch ist. Die Dispositionen des Willens sind weithin von den Leidenschaften beeinflußt. Der Mensch muß sich darum bei jedem Gewissensurteil prüfen, ob er nicht bei der Suche nach dem korrekten Gewissensscheid von der an sich natürlichen Ausrichtung des Willens auf das im Sein, d.h. in der Wahrheit begründete Gut abgewichen ist. Der moralische Fehler, die Stunde, besteht darum formell nicht darin, daß der freie Wille dem einmal durch das Gewissen vorgestellten Gut folgt, sondern in der angeeigneten einseitigen Willenseinstellung bei der Bildung des letzten praktischen Urteils, wie *Thomas von Aquin* (*De veritate* 17,4) sagt. Das letzte praktische Urteil, sei es korrekt oder unkorrekt, bindet in jedem Fall den Willen, der darum gezwungen ist, in dieser Weise zu handeln. Er kann diesem Zwang nur

entgehen, indem er sich selbst umdisponiert, was meistens geschieht durch die Aktivierung einer anderen Leidenschaft (z.B. Furcht vor den Folgen dieser Einstellung).

Der Wille hat also in dem Augenblick der Beeinflussung des praktischen Urteils, wie bereits gesagt, sich selbst gebunden. Man kann darum sagen, das Gewissen „verpflichte“ in jedem Fall. *Thomas von Aquin* unterscheidet aber im Begriff der Pflicht entsprechend dem lateinischen obligatio zwischen naturhafter Bindung und eigentlich moralischer Verpflichtung der Freiheit. Beim schuldhaft irrgen Gewissen liegt selbstverantwortete Bindung vor. *Thomas* wendet sich damit gegen *Bonaventura*, der diese Unterscheidung nicht kannte und darum erklärte, das schuldhaft irrige Gewissen verpflichte nicht.³

Ein Richter kann an sich aufgrund seiner Lebenserfahrung den selbstverschuldeten Irrtum eines Militärdienstverweigerers entdecken und beurteilen. Vielleicht handelt es sich um eine Angst vor den Strapazen, um eine Anhänglichkeit an die Familie usw., mit anderen Worten um eine sachlich nicht begründbare willentliche Disposition. Da das konkrete Gewissensurteil über die allgemeine natürliche Anlage hinausgeht, d.h. subjektiv formiert ist, unterliegt die Beurteilung vonseiten eines Außenstehenden dessen subjektivem Ermessen. Daraus ergeben sich zwei verschiedene Ermessensurteile, das des Kriegsdienstverweigerers und das des Richters. Darum wird in manchen Rechtsordnungen auf die Prüfung des Gewissensentscheides verzichtet. Dieses lockere Vorgehen kann natürlich zu sozial schädlichen Mißbräuchen führen. Aber eine Rechtsordnung, die auf der rein subjektiven Formulierung des Rechts auf Gewissensfreiheit besteht, muß diese unheilvollen Folgen in Kauf nehmen. Gewissen ist heute mit Freiheit identisch geworden. Wer in der Volkszählung seine Wohnadresse nicht angeben will, beruft sich auf seine unantastbare Intimsphäre, die in seiner Gewissensfreiheit begründet ist. Die Juristen haben bei dieser Entleerung des Begriffs Gewissen von allem Moralischen kräftig mitgeholfen. Dagegen ist der Ursinn des Gewissens Bindung des Menschen an Wahrheitsgehalte, die nicht der Freiheit entstammen, die vielmehr der Vernunft und dem Willen naturhaft vorgegeben sind. Über das Gewissen eines andern kann heute niemand mehr urteilen, weil es kein natürliches Wissen um allgemein gültige Normen mehr gibt. Gewiß ist die Möglichkeit der Gewissenskontrolle durch Dritte unter Umständen, vor allem in strafrechtlichen Prozessen, mit großen Risiken verbunden. Gegenüber der Justiz mittelalterlicher Gewohnheit war darum die Eingrenzung der

³ *Thomas* nennt *Bonaventura* nicht ausdrücklich. Vgl. hierzu auch das Responsum ad 8 im gleichen Artikel, ebenso S. Theol. I-II 6,8, Kommentar zu VII Eth., lect. 10. Es war im Mittelalter Sitte, lebende Autoren aus den eigenen Diskussionskreisen nicht zu nennen, da man allgemein die Vertreter bestimmter Lehren kannte. Außerdem war *Thomas* gegenüber einem ihm befreundeten Autor sehr vornehm.

Gewissenskontrolle eine Forderung der Gerechtigkeit. Aber das hätte geschehen können ohne Verwechslung des Gewissens mit Freiheit. Heute sind wir nun bei der geradezu absoluten Freiheit gelandet. Die Folge ist der Verlust grundsätzlicher sozialmoralischer Normen (vgl. die Anerkennung der Ehe zwischen Homosexuellen und Lesben in verschiedenen Ländern und die entsprechenden Bemühungen auch in Deutschland, Frankreich und in der Schweiz).

In bestimmten Situationen erinnert sich der Mensch, für den Gewissen gleich Freiheit ist, des Ursinnes des Gewissens als eines Kontrollorgans im Sinn absoluter Werte. Es ist schwer zu sagen, aus welchen Motiven die Richter im Nürnberger Prozeß, die durchwegs Positivisten und Wertempiristen waren und damit jede Verbindung des Rechts mit der Moral verworfen, plötzlich zur Einsicht kamen, daß es Verbrechen wie Völkermord gibt, für die kein Gewissen auf der Welt eine Entschuldigung beizubringen vermag. Angesichts solcher massiver Verbrechen erwacht offenbar das Urgewissen auch in den verhärtetsten Positivisten. Erstaunlich ist nur, daß diese Juristen, zu denen übrigens auch der vielgepriesene *Gustav Radbruch* zählt, keine Rückschlüsse auf ihr Denksystem machen.

Die Umsetzung der praktischen Wahrheit in die politische Aktion

Die praktische Wahrheit ist gemäß dem Gesagten nicht nur von der begrenzten theoretischen Erkenntnis abhängig, sondern auch und noch mehr von der moralischen Einstellung jedes einzelnen, wie ähnlich das Urteil über ein Kunstwerk zum größten Teil, wie man sagt, Geschmacksache ist. An sich müßte sich jeder Bürger, der mit einem Mitbürger in Diskussion gerät, zunächst über seine persönlichen Willenspräferenzen Rechenschaft geben. Vielleicht ist der Dissens gar nicht in der verschiedenen theoretischen Bildung der beiden Diskutierenden, sondern vielmehr in der Disharmonie ihrer Willenseinstellung begründet. Dennoch diskutieren sie, als ob es sich um eine theoretische Frage handelte. Meistens diskutieren sie über die Folgen, die sich aus der Stellung des einzelnen ergeben. Angesichts der Folgen, die unter Umständen verheerend sein können, ändert sich von selbst die Willensdisposition, die dann ihrerseits auf das praktische Urteil einwirkt.

Die Diskursethik fußt, ohne es zu wissen, einzig auf der Analyse des letzten konkreten Urteils der praktischen Vernunft. Sie gibt sich keine Rechenschaft darüber, daß die praktische Wahrheit nicht nur im letzten praktischen Urteil enthalten ist, sondern verschiedene Abstraktionsebenen hat, das heißt, daß die praktische Vernunft etappenweise voranschreitet, angefangen vom obersten Imperativ, der sich unverlierbar in jeder praktischen Vernunft befindet, dann absteigend zu weniger allgemeinen Prinzipien wie z.B. dem Prinzip, man soll

so handeln, daß die eigene Maxime auch von andern gehalten werden kann, also keiner den andern in seiner Kompetenz behindert. Solang ein Diskurs sich einzig auf der Ebene des konkreten Urteils bewegt, kann er nur zu einem Kompromiß führen, nicht aber zur sachlichen Wahrheitserkenntnis.

Aus dieser Darstellung geht folgendes hervor: Es gibt allgemeine praktische Urteile, die in sich wahr sind, ähnlich den aus sich evidenten theoretischen Aussagen. Sie bleiben aber praktische Urteile. Im gesellschaftlichen Raum muß man darum einen gewissen Konsens solcher allgemeiner praktischer Urteile voraussetzen können. Der totale Wertpluralismus kann eine befriedete Gesellschaft nicht bewirken. Aus dieser Erkenntnis ergibt sich, daß man trotz der Anerkennung der Gewissensfreiheit die Möglichkeit einer gewissen Kontrolle vorsehen müßte. Der Gesetzgeber orientiert sich aber de facto nur am Wertempfinden der Mehrzahl der Bürger. Dieses Verfahren genügt nicht, vor allem nicht in einer Gesellschaft, die vor dem völligen Wertverlust steht.

Die notwendige Folgerung für die Bildungspolitik

Nach dem Gesagten dürfte klar geworden sein, daß der Staat sich nicht damit begnügen kann, die sogenannte Gewissensfreiheit zum Grundprinzip der öffentlichen Ordnung zu machen. Es muß dem Staat daran liegen, daß Ordnung in der Gesellschaft entsteht, die nur unter der Voraussetzung eines minimalen konkreten Wertkonsenses möglich ist. Der Staat muß darum alles daran setzen, diesen minimalen Konsens in der Gesellschaft zu verwirklichen. Es genügt nicht, jedem die Freiheit zuzugestehen, die er für seine Person als gültig erklärt. Der Staat ist zur Aufrechterhaltung einer sozialen Ordnung gezwungen, für die korrekte Bildung des Gewissens der Bürger zu sorgen. Das geschieht durch eine Bildung aller in den grundlegenden moralischen Normen. Diese Bildung beginnt normalerweise bereits in der Familie. Dazu ist die entsprechende Familienpolitik Voraussetzung. Die Fortsetzung der ersten moralischen Bildung geschieht in der Schule. Ob das Fach Ethik dazu ausreicht, ist sehr fraglich, zumal die moderne Ethik sich in den meisten Richtungen mit der Freiheitslehre begnügt mit dem Zusatz, daß jeder jene Maxime erwähle, die für alle gültig werden kann. Aber mit diesem formalen Imperativ ist keine stabile Ordnung zu formulieren. An diesem Prinzip kann sich auch eine Räubergesellschaft orientieren. Im Hinblick darauf, daß die letzte Wurzel der ethischen Pflicht in einem Imperativ des Schöpfers begründet ist, bleibt nur eine Bildung aufgrund eines religiösen Bekenntnisses. Welches sich dazu am besten eignet, ist unter einem andern Thema zu behandeln, nämlich dem Grundrecht der Religionsfreiheit.

III. DIE MEINUNGSFREIHEIT ALS BÜRGERRECHT

Definition der Meinungsfreiheit

Grundsätzlich ist Meinungsfreiheit direkt nur mit der subjektiven Wahrheitserkenntnis verbunden. Im Zusammenhang mit dieser Feststellung steht die Meinungsfreiheit im Problemkreis der Wahrheit im Staat, das heißt vor der Frage, ob es überhaupt eine objektive Erkenntnis des Gemeinwohls gibt oder annähernd geben kann, und, wenn ja, wer diese Erkenntnis besitzt und wer die Kompetenz hat, sie rechtlich gültig zu formulieren.¹

Andererseits dürfen wir bei dem rein subjektiven Begriff der Wahrheit, der unmittelbar in dem Begriff „Meinung“ zum Ausdruck kommt, nicht stehenbleiben. Da der menschliche Verstand seiner Natur nach wesentlich auf die Wirklichkeit bezogen ist, muß der Mensch mit seinem Willen alle externen Einflüsse, woher sie auch kommen mögen, ausschalten, um dem Verstand die Erkenntnis der Wirklichkeit zu ermöglichen, so daß seine Meinung nicht nur ein subjektives Produkt, sondern zugleich ein Abbild der Wirklichkeit ist. Nur in diesem erkenntnistheoretischen Zusammenhang hat die Meinungsfreiheit einen Sinn, wenngleich ihre juristische Fassung diese Relation von Meinung und Wahrheit außer Acht läßt und sich auf den subjektiven Bereich beschränkt.

Unter Meinungsfreiheit versteht das moderne Recht die Freiheit des einzelnen, seine subjektive Meinung in Wort und Schrift ungehindert zu äußern (aktive Information). Voraussetzung zur Meinungsbildung ist naturgemäß die entsprechende Information. Zur Meinungsfreiheit gehört darum auch das Recht, sich frei Informationen zu beschaffen (passive Information). Wie es selbstverständlich ist, daß man mit der Äußerung seiner Meinung Mitmenschen nicht entwürdigen darf, so ist es ebenso selbstverständlich, daß das Einholen von Information sozialen Regeln unterworfen ist. In diesem Sinn hat das Grundgesetz der Deutschen Bundesrepublik die Meinungsfreiheit definiert als das Recht aller, „seine Meinung in Wort und Schrift frei zu äußern und zu verbreiten und sich aus allgemein zugänglichen Quellen ungehindert zu unterrichten“ (GG Art. 1, Abs. 1). Dieses Recht steht natürlich nicht nur dem einzelnen zu, sondern auch einer Gruppe von Individuen.

¹ Vgl. hierzu die instruktive Darstellung dieser umfassenden Problematik bei: Walter Leisner, Die Staatswahrheit, Macht zwischen Willen und Erkenntnis, Berlin 1999, besonders S. 140 ff. (Staatswahrheit aus demokratischer Erkenntnis: Meinungsfreiheit – Öffnung zur Realität).

Die Definition ist in dieser allgemeinen Fassung mit vielen Fragen beladen, die nur im Zusammenhang mit den konkreten Umständen, d.h. mit tatbestandsmäßigen Faktoren gelöst werden können. Und diese sind verschieden zu bewerten, wobei an erster Stelle an die gesamtgesellschaftliche Ordnung zu denken ist. Die Meinungsfreiheit ist verschieden in einer hierarchisch gegliederten und in einer demokratischen Gesellschaft. Heute wird die Meinungsfreiheit des Bürgers nur im Hinblick auf eine demokratisch geordnete Gesellschaft diskutiert. Diese Einschränkung der Problematik erschwert die ethische Analyse, weil unter allen politischen Systemen die wertpluralistische Demokratie die Gemeinschaft grundsätzlich in vielfältige Einzelbeziehungen von Individuen auflöst. Die Demokratie lebt von der Publizität unzähliger Einzelheiten, die der Bürger wissen muß in der Erfüllung seiner Bürgerpflicht.

Wer die Demokratie ohne Beziehung zum Gemeinwohl als rein formelle Organisation der allen gleichermaßen zustehenden Freiheit versteht, braucht sich mit ethischen Fragen nicht zu befassen. Ihm genügt die Untersuchung, ob der Kommunikationsapparat korrekt funktioniert, d.h. daß keiner in seinem Selbstbestimmungsrecht gestört und ebenso keiner in seinem Informationsinteresse geschmälerd wird. Es verhält sich hier ähnlich wie in der liberalen Konzeption der Wirtschaft, gemäß der die Wirtschaft als reine Wettbewerbsgesellschaft verstanden wird, während die sozialen Folgen der Sozialpolitik überlassen werden.

Naturrechtliche Überlegungen zur Meinungsfreiheit

Es ist empfehlenswert, die Meinungsfreiheit zunächst in ihrer originären Erscheinung, d.h. in der von der Kommunikationstechnik noch nicht berührten Gesellschaft zu untersuchen. An dieser noch „primitiven“ Gesellschaft ist es leichter, die Normen der natürlichen Ethik zu demonstrieren. Es geht also um die sittlichen Normen, welche die Kommunikation von Mensch zu Mensch in Wort und Schrift im Staat bestimmen. Diese Normen sind in der Natur des Menschen niedergelegt. Da der Mensch wesentlich sozial ist, kann er sich ohne Kommunikation mit andern nicht vervollkommen. Die Sprache ist nichts anderes als das Mittel der Verwirklichung der Kommunikation. Dies weist bereits darauf hin, daß die Sprache ein Instrument der Wahrheitsmitteilung sein muß.² In diesem Sinn ist die Meinungsfreiheit die Bedingung

² Das heißt jedoch nicht, daß jede zwischenmenschliche Beziehung durch die Sprache realisiert werden müsse. Es gibt auch eine Zeichensprache. Und es heißt auch nicht, daß man in jedem konkreten Fall die Wahrheit sagen müsse. Durch die Jahrhunderte hat man zwar an dem Werturteil festgehalten, daß die Lüge sittlich immer zu verwerfen ist. Die Scholastiker haben für den Fall, daß der andere kein Recht auf eine dem Sein entsprechende Aussage, also kein Recht auf die Wahrheit habe, zur Umgehung der Lüge die *restrictio mentalis* vorgeschlagen. De facto

für eine der Wahrheit entsprechende Kommunikation zum gesellschaftlichen Aufbau, d.h. zur Verwirklichung des echten Gemeinwohls.

Naturrechtlich steht die Pflicht aller Gesellschaftsglieder, sich am Dialog zur allgemeinen Wahrheitsfindung zu beteiligen, an erster Stelle. Das subjektive Recht auf freie Meinungsäußerung (aktives Recht der Meinungsfreiheit) fußt also auf der Pflicht aller zur wahrheitsgetreuen Kommunikation, soweit diese dem Aufbau des Gemeinwohls dient. Das beinhaltet zugleich das Recht, zu erfahren, was in der Gesellschaft vor sich geht, d.h. Informationen zu sammeln (passives Recht der Meinungsfreiheit). Diese beiden Rechte unterstehen, wie gesagt, dem Gemeinwohldiktat.

Die Privatsphäre ist nur insofern für das Gemeinwohl relevant, als sie sich auf die Gesellschaft auswirkt. Nun gibt es, genau besehen, in der Gesellschaft eigentlich nichts Privates, das nicht in irgendeiner Weise eine Wirkung auf die Mitwelt hätte. Nach *Aristoteles* besteht das Gemeinwohl in der Vollkommenheit aller. Auch der einfachste Mensch wirkt durch seine moralische Haltung auf die Umwelt. Er genießt darum den Respekt seiner Mitbürger. Vom authentischen Naturrecht aus betrachtet, ist jede private Entscheidung in irgendeiner Weise sozial zu integrieren. Der einzelne kann z.B. seine Wohnadresse nicht als zur Intimsphäre gehörig betrachten und darum in der Volkszählung verschweigen. Das sogenannte Persönlichkeitsrecht, wie es positivrechtlich im Grundgesetz formuliert ist, geht jedoch von einer vollständigen Privatisierung der Menschenrechte aus, die es im metaphysischen Naturrechtsdenken nicht gibt. Zum Beispiel ist, ganz abgesehen von der steuerrechtlichen Ordnung, der Zivilstand, d.h. die Frage, ob einer verheiratet ist oder nicht, keine nur private Angelegenheit. Auch das nicht-eheliche Zusammenleben von zwei Personen, seien sie gleichgeschlechtlich oder nicht, geht die gesamte Gesellschaft etwas an. Kurz gesagt: vom Naturrecht, genauer: von der sozialen Natur des Menschen aus betrachtet, ist die Intimsphäre ziemlich gering. Damit ist aber noch keine konkrete Fassung des Naturrechts erreicht. Naturrechtlich auf höchster Ebene formuliert, heißt das Allgemeine Persönlichkeitsrecht: Die Selbstbestimmung der Person ist, soweit sie nicht sozialen Verpflichtungen unterworfen ist, zu garantieren. Entsprechend heißt das Recht auf Meinungsfreiheit: Die Meinungsfreiheit ist im Rahmen der sozialen Ordnung als subjektives Recht festzuschreiben.

wurde aber der andere doch irregeführt. Die restrictio mentalis ist eine Kunstform der Wahrheitsverfuscung. Um die restrictio mentalis, die sich als solche leicht entlarven lässt, zu vermeiden, wurde von Arthur Vermeersch SJ eine andere Erklärung angeboten, die vom Sinn der Sprache ausgeht. Danach ist die Sprache dort ihres eigentlichen Zweckes beraubt, wo es dem Gesprächspartner nicht um einen echten Dialog geht. Es kann also keine Pflicht zur Wahrheit bestehen. Typischer Fall ist die Frage eines Plünderers, wo der Schlüssel zum Geldschrank liege.

Mit diesen noch sehr abstrakten und darum schwammigen Rechtsnormen ist, so wie sie lauten, allerdings in der Praxis nicht viel auszurichten. Wesentlich ist die Frage, wie man von hier aus den Weg zur konkreten, juristisch kontrollierbaren Formulierung der Menschenrechte findet.

Die Anwendung dieser naturrechtlichen Prinzipien auf die konkrete Wirklichkeit setzt, wie *Thomas von Aquin* betont, die Beachtung der „Vernünftigkeit“ voraus, mit der die allgemeinen Prinzipien gefunden wurden. Die obersten praktischen Prinzipien wurden erfaßt kraft der natürlichen Einstellung der menschlichen Vernunft auf das Sein. Es geht also darum, diese natürliche Ausrichtung auf das Sein in der Konfrontierung mit der konkreten Situation festzuhalten. Je mehr man sich dem Konkreten nähert, um so mehr unterliegt man irgendwelchen nicht-rationalen Einflüssen. Hierbei ist nun der Wille engagiert, da er alle subjektiven Einflüsse (Leidenschaften, Unaufmerksamkeit usw.) abriegeln muß, so daß die konkrete praktische Erkenntnis aus der, wie *Thomas* mit *Aristoteles* sagt, „recta ratio“, aus der korrekten Vernunft erfolgt. Nur in dieser logischen Weise ist es möglich, Gesetze im Hinblick auf bestimmte Tatbestände zu formulieren. Wir kommen darauf später nochmals zurück. Es ist aber gemäß dem Gesagten schon hier festzuhalten, daß man subjektive Rechte nur im sozialen Verbund allgemein formulieren kann, sonst gelingt es nicht, Gesetze logisch zu rechtfertigen. Zugleich aber müßte klar sein, daß die mit der „recta ratio“ erlangte konkrete Formulierung ebenso als Naturrecht zu bezeichnen ist.³

In der konkreten Praxis ist es natürlich unvermeidlich und sogar notwendig, zu bestimmen, von welchem Beziehungspunkt das Recht ausgeht, ob vom Kollektiv oder vom einzelnen. In der allgemeinen, noch abstrakten Behandlung steht zunächst der Begriff des Gemeinwohls im Vordergrund. Es wird nur festgestellt, daß die Gemeinschaft die Kommunikation braucht und darum die einzelnen zur Beteiligung am Kommunikationsprozeß verpflichtet sind; das heißt umgekehrt, daß die einzelnen im Rahmen des Gemeinwohls ein Recht auf Kommunikation haben. Konkret geht es nun darum, wie dieses Recht des einzelnen aussieht. Kann man wirklich eine totale Integration der Person in die Kommunikation fordern und damit das unbeschränkte Recht auf Information, sowohl der aktiven wie der passiven, verteidigen? Diese Frage muß rational gelöst werden, indem man empirisch die soziale Umwelt untersucht und diese Tatbestände mit den oberen naturrechtlichen Prinzipien

³ Nach *Thomas von Aquin* ist alles, was die „recta ratio“ als Norm einer Handlung statuiert, sei es auch durch Ableitung von naturrechtlichen Prinzipien, sei es in der Auseinandersetzung mit einer konkreten Situation, echtes Naturrecht (vgl. S.Th. I-II 94, 3, am Schluß des corpus articuli). Vernunftgesetz ist nach *Thomas* identisch mit Naturgesetz oder Naturrecht. Es handelt sich darum nicht nur um natürliche Neigungen, sondern um alles, was „der Mensch zusätzlich mit seiner Vernunft als nützlich erkennt“ (a.a.O.). „Im Vernunftgesetz ist alles enthalten, was durch die Vernunft geregelt werden kann“ (S.Th. I-II 94,2 ad 3).

vergleicht, um zu einer konkreten Formulierung des Rechts auf Meinungsfreiheit zu kommen.

Der Mensch, mit dem man es in der Diskussion um die Meinungsfreiheit zu tun hat, ist erstens ein Individualist, der auf seinen Vorteil bedacht ist, zweitens ein Mensch, der im Gefolge des allgemeinen Wertverlustes den Leidenschaften, in unserem Zusammenhang besonders einer geilen Neugierde, mehr gehorcht als der Vernunft, und drittens ein Mensch der wertpluralistischen Demokratie, in der die Meinungsfreiheit moralisch unkontrollierte Entfaltungsmöglichkeiten hat.

Im Hinblick auf diese konkreten Sachverhalte kann man in der Praxis nicht mit dem Gemeinwohl oder den Forderungen des Kollektivs beginnen, sondern muß zunächst sein Augenmerk auf die Einstellung der Gesellschaftsglieder richten, um zu erfahren, wie Gemeinwohlforderungen am sichersten erfüllt werden. Das heißt, man beginnt mit dem Individualrecht und überlegt, wie das Gemeinwohldiktat seine Verwirklichung findet.⁴ In jedem Fall muß zum Schutz der Intimsphäre das Recht auf Information (die passive Meinungsfreiheit) begrenzt werden. Gemäß der korrekten naturrechtlichen, d.h. rationalen Ableitung des konkreten Rechts von den allgemeinen naturrechtlichen Prinzipien erhält das Persönlichkeitsrecht einen dominierenden Stellenwert auf dem Gebiet der Meinungsfreiheit.

Diese dominierende Stellung, die dem Persönlichkeitsrecht auf dem Gebiet der Meinungsfreiheit zusteht, muß allerdings genau bestimmt werden. Hier liegt die eigentliche Problematik sowohl für die naturrechtlich wie für die individualistisch, positivistisch orientierte Definition. Die naturrechtliche Definition hat gegenüber der individualistischen den Vorzug, daß sie logisch operiert (s. Zusammenfassung).

Die Formulierung der Meinungsfreiheit im modernen Rechtsdenken

Da die moderne Rechtsphilosophie die Abstraktion der Naturrechtslehre nicht mehr kennt, beginnt sie bereits theoretisch (nicht nur praktisch) beim Individuum als dem einzigen Begriff von Realität. Das Gemeinwohl ist darum nur als Summe von individuellen Rechten zu begreifen. Es besteht nur noch in der Friedensordnung. Das ist die Situation in der modernen Demokratie mit ihrem Wertpluralismus. Doch kann auch sie sich der echt naturrechtlichen

⁴ Dieser soeben dargestellte Prozeß der Vernunft von den obersten Prinzipien zu der konkreten rechtlichen Formulierung ist bereits aus einem andern Traktat bekannt, nämlich der Ableitung des natürlichen Rechts auf Privateigentum vom allgemeinen Recht auf die Nutzung der materiellen Güter der Welt. Da diese Nutzung wirtschaftlich, d.h. ohne Vergeudung, zu geschehen hat, wird das allgemeine Nutzungsrecht zum allgemeinen Recht auf Privateigentum, das aber sozial geordnet werden muß.

Forderung, daß die friedliche Ordnung durch eine gute Individualmoral abgestützt sein muß, nicht entziehen.

Da die demokratische Friedensordnung nur verlangt, daß die Freiheit des einen die Freiheit des andern nicht störe, wird die Individualmoral zur Intimsphäre gerechnet. Dieser gebührt aufgrund des Allgemeinen Persönlichkeitsrechts der Vorzug gegenüber dem Recht auf Information (passive Meinungsfreiheit). Das praktische Problem besteht nun darin, diese beiden Rechte gegenseitig abzugrenzen. Das subjektivistisch formulierte Persönlichkeitsrecht gerät in Kollision mit dem demokratischen Recht auf Information. Die Journalisten bestehen ihrer Profession gemäß auf ihrem Recht, Informationen zu sammeln. Man kennt zur Genüge ihre auf Sensation eingestellte Neugierde. Solange nicht Gesetze für einzelne Tatbestände vorliegen, ist das Urteil dem Ermessen des Richters anheimgegeben. Der Richter kann sich in Streitigkeiten, in denen über die Rechtmäßigkeit einer Meinungsäußerung entschieden werden muß, nicht an absolut gültige, abstrakte moralische Normen halten. Er orientiert sich darum an dem de facto von der Mehrheit anerkannten Wertempfinden. Und die Mehrheit ist, wie man weiß, dann, wenn sie nicht selbst durch eine Entscheidung betroffen ist, ebenfalls von der Neugierde beherrscht, so daß sie den Medien folgt, d.h. dem demokratischen Prinzip den Vorzug gibt. Von diesem Prinzip aus wird auch auf die Verschiedenheit der Kulturbereiche verwiesen, in denen sich eine Meinungsäußerung vollzieht. So hat z.B. ein Gericht in Bern die Klage wegen einer religiös skandalösen Darstellung abgewiesen mit dem Hinweis, die Kunst übernehme in der allgemeinen Wertbildung eine gewisse Führungsrolle. An diesem Beispiel wird deutlich, wie leicht das Persönlichkeitsrecht, zu dem auch die moralische Überzeugung gehört, durch das demokratisch orientierte Recht auf Information unterbewertet wird.

Dieses Beispiel zeigt auch, wie die Meinungsfreiheit undefinierbar werden kann, wenn man die Wertordnung des Naturrechts verlassen hat. Die Gerechtigkeit ist in Gefahr dem Ermessensurteil des Richters, vielleicht sogar dem Volk auf der Straße zu erliegen. In einfacher Weise rettet sich der Richter vor der Kritik, indem er sich möglichst an das rein formelle, gesetzlich formulierte Freiheitsrecht hält, das, weil wertfrei und individualistisch, ethisch nicht mehr zu kontrollieren ist. Damit wird aber auch das Persönlichkeitsrecht relativiert.

Vom Gesichtspunkt der Praxis hat die deutsche Gesetzgebung sich zurecht auf den Standpunkt gestellt, daß auf dem Gebiet der Kommunikation das Recht auf Selbstbestimmung der Person, d.h. das Persönlichkeitsrecht, die entscheidende Norm ist, die vor dem demokratisch bestimmten Kommunikationsmechanismus steht. Insofern kommt die individualistisch orientierte Definition der Meinungsfreiheit mit der des Naturrechts überein. Nur gelingt

es, wie gesagt, auf dem Boden des individualistischen Grundrechtsverständnisses nicht, das Gemeininteresse logisch einzubauen. Es wird stets ad hoc eine Lösung gesucht, nachdem in der bislang gültigen Rechtsordnung empfindliche Lücken festgestellt worden sind. Manche dieser Lücken wären voraussehbar gewesen, wenn man im vorhinein an die Gemeininteressen gedacht hätte. Ein typisches Beispiel hierfür ist die Konzession der völligen Meinungsfreiheit an Asylanten.

Wenn man das individualistisch verstandene Recht auf Meinungsfreiheit als allgemein gleiches Menschenrecht einschätzt, ist der Staat gezwungen, den Asylanten nicht anders zu behandeln als die eigenen Bürger. Dem Asylanten wird somit das Recht zu politischen Demonstrationen zugestanden, solange er die staatliche Rechtsordnung des Asylandes nicht verletzt. Die Gleichgesinnten des Asylanten, die in ihrer Heimat verblieben sind, können auf geheimem Weg die politische Agitation der Asylanten finanziell unterstützen. Diese werden so als politische Agitatoren auf internationaler Ebene benutzt. Wer kann dagegen etwas unternehmen, wenn sie das unangefochtene individualistische Recht auf Meinungsfreiheit geltend machen können? Das Asylland, das den Kommunismus als undemokratische Bewegung verwirft, ist ohnmächtig gegenüber kommunistischen Asylanten, solange diese nur für die kommunistische Politik ihrer in der Heimat verbliebenen Brüder agitieren. Da liegt doch irgendwo ein Widerspruch vor.

Die Meinungsfreiheit im Bereich der modernen Kommunikationstechnik

In neuerer Zeit ist infolge der mikroelektronischen Technik die konkrete Bestimmung der Meinungsfreiheit enorm kompliziert worden. Das zeigt sich schon in der Flut der ständig sich ändernden gesetzlichen Vorschriften über Datenerhebung, Datenverarbeitung, Datenverwertung. Das deutsche Bundesdatenschutzgesetz vom 2.1.1977 definierte die Datei als „eine gleichartig aufgebaute Sammlung von Daten, die nach bestimmten Merkmalen erfaßt und geordnet, auch nach andern bestimmten Merkmalen umgeordnet und ausgewertet werden kann, ungeachtet der dabei angewendeten Verfahren; nicht hierzu gehören Akten und Aktensammlungen, es sei denn, daß sie durch automatisierte Verfahren umgeordnet und ausgewertet werden können“. Die „Datenbank“ ist ein zentral verwalteter Speicher, in dem wichtige Daten eines großen Arbeitsgebiets gesammelt und mit Hilfe einer Datenverarbeitungsanlage auf neuem Stand gehalten werden. Die Datenverarbeitung erlaubt es, in einem unvorstellbaren Umfang Informationen verschiedener Art und Herkunft zu speichern, zu kombinieren und in kürzester Zeit verfügbar zu machen. Der einzelne weiß selbst nicht, in wieviel Dateien er steht und in welcher mißbräuchlichen Weise seine persönlichen Daten schon ausgewertet worden sind. Er hat freiwillig oder unfreiwillig zahlreiche perso-

nenbezogene Informationen an öffentliche Verwaltungsstellen (Fiskus, Meldebehörden, Gerichte, Schulen usw.) und private Einrichtungen geliefert. Wer kann diese Daten einsehen und wer darf sie verwenden und zu welchem Zweck? Das sind die modernen Fragen auf dem Gebiet des Datenschutzes, dem schwierigsten Teil des Rechts auf Meinungsfreiheit.

Diese vielfältigen Fragen sind logisch nicht zu beantworten, ohne daß man dabei auf irgendwelche naturrechtlich begründete Argumente zurückgreift.⁵ Der Jurist bewegt sich außerhalb seines gewohnten individualistischen Gesichtskreises, wenn er die soziale Bindung des Persönlichkeitsrechts definieren soll. Er hat, nebenbei gesagt, auch den wesentlichen Bezug der Meinungsfreiheit zur Wahrheitsfindung verloren.

Das Recht auf Meinungsfreiheit kann, wie dargestellt, gemäß dem modernen Rechtsdenken nur noch vom einzelnen aus definiert werden. Dieser bestimmt, welche Daten in die Datei aufgenommen werden dürfen. Er bestimmt auch, wie die gespeicherten Daten verwendet werden dürfen. Das führt naturngemäß zu einer undefinierbaren Verengung des Rechts auf passive Meinungsfreiheit, d.h. des Rechts auf Information auf der andern Seite. Die Juristen beklagen diesen Umstand als Verlust an Verständnis für den demokratischen Prozeß. Aber das ist eben die Folge des individualistischen Begriffs der Meinungsfreiheit, den die Juristen selbst zu verantworten haben. Da dem Allgemeinen Persönlichkeitsrecht in allen Zweifelsfällen der Vorrang gebührt, ist faktisch jeder Zugriff auf persönliche Daten durch den Willen des einzelnen blockiert. Gemäß dem deutschen „Grundrecht auf informationelle Selbstbestimmung“ hat jeder einzelne die Befugnis, „grundsätzlich selbst zu entscheiden, wann und innerhalb welcher Grenzen persönliche Lebensverhalte offenbart werden“. Was das z.B. für eine Bank bedeutet, die auf weit abgestützte Information bei der Kreditvergabe angewiesen ist, kann man sich vorstellen.

Ein solches Recht wie das auf „informationelle Selbstbestimmung“ muß eine Unzahl von Tatbeständen auflisten, in denen sowohl die Datenerhebung wie die Datenverwendung vom Willen des Betroffenen unabhängig ist. Und diese Regeln können nur unter der Bedingung erstellt werden, daß man den jeweiligen Zweck, für den der Eingriff legitimiert sein soll, gesetzlich definiert. Zweck der Begrenzung kann aber nur sein, das Funktionieren der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung, d.h. der gesellschaftlich und staatlich legitimierten Institutionen sicherzustellen. Es muß also klar zwischen öffentlichem oder staatlichem und privatem Zweck unterschieden werden. Das läßt sich vielleicht bei der rechtlichen Regelung der Datenerhebung leicht ma-

⁵ Eine sehr instruktive Darstellung der ganzen Problematik vom juristischen Standpunkt bietet H. Ehmann, Informations- und Meinungsfreiheit in unserer Kinderzeit und heute, in: W. Hadding, Hrsg., Festgabe, Zivilrechtslehrer der Jahrgänge 1934/35, Berlin 1999, 73-101.

chen, jedoch nicht mehr bei der Verwendung, da sehr viele zu öffentlichem Zweck erhobene Daten auch im privaten Bereich nützlich und eventuell sogar dringend nötig sind.

Nehmen wir den Fall an, daß ein verheirateter Mann aus Furcht, daß man seine Seitensprünge aufspüren könnte, wenn seine Autonummer ins öffentlich zugängige Kraftfahrzeugverzeichnis eingetragen ist, verlangt, daß die Notierung des Nummernschildes seines Fahrzeuges unterbleibe. Da ein solches Begehr auch unter andern Bedingungen, die mit dem moralischen Verhalten des Autobesitzers nichts zu tun haben, berechtigt sein kann, müßte die gesetzliche Regel dieses Tatbestandes so formuliert werden, daß in allen einzelnen Fällen entschieden werden kann, ob das öffentliche Anliegen oder das Persönlichkeitsrecht den Vorrang habe. Der gleiche Fall liegt bei der Miete eines Autos vor, das mit einem Datenschreiber ausgerüstet ist. Man kann die Fahrten des Automieters nachher genau kontrollieren. Diese Daten müssen geschützt sein. Jedoch müssen sie im Zusammenhang mit einem Verbrechen oder sonst einem öffentlichen Zweck zugänglich sein. Um nun zu verhindern, daß der öffentliche Zweck zu Lasten des Persönlichkeitsrechts mit der demokratischen Informationsfreiheit identifiziert wird, hat der Gesetzgeber dem Schutz der individuellen Selbstbestimmung den Vorrang gegeben. Damit ist unvermeidlicherweise das Recht auf Meinungsfreiheit an die individuelle Zweckbestimmung gebunden worden. Dadurch kann natürlich manchmal die öffentliche Meinungsbildung empfindlich behindert werden. Aber das ist im Interesse des Allgemeinen Persönlichkeitsrechts in Kauf zu nehmen.

Zusammenfassung

In der *naturrechtlichen* Argumentation steht am Anfang aller Überlegungen das umfassende Gemeinwohl als oberste Norm jeder Aktivität und Institution. In seiner Verwirklichung muß man jedoch berücksichtigen, daß der Mensch allgemein die Neigung hat, das Eigeninteresse dem Gemeinwohl vorzuziehen, obwohl er gemäß seiner moralischen Anlage weiß, daß er nur in Unterordnung unter den Gemeinwohlimperativ seine Vervollkommnung findet. Um in der Gesellschaft etwas realisieren zu können, muß man daher der Klugheit entsprechend zunächst von den Neigungen der handelnden Subjekte ausgehen, ohne die subjektivistische Grundthese der modernen Rechtsphilosophie zu übernehmen. Immerhin gleicht die naturrechtliche Formulierung der personellen Rechte der juristischen Definition der subjektiven Rechte. Unter diesen hat auf dem Gebiet der Meinungsfreiheit das Persönlichkeitsrecht den Vorzug, und zwar zuerst als Recht auf aktive Meinungsfreiheit (Recht auf freie Meinungsäußerung), das einzig durch das Persönlichkeitsrecht der andern begrenzt ist. Das Recht auf passive Meinungs-

freiheit (Recht auf Information) wird darum hintangestellt. Dieses darf jedoch im Hinblick auf die Erhaltung der Demokratie, vor allem auch im Hinblick auf das Gemeinwohl, nicht völlig ausgeschaltet werden. Doch sollte man nicht nur auf das Funktionieren des Kommunikationsprozesses achten – das wäre der Untergang des Persönlichkeitsrechts –, man muß auch die Folgen abwägen, die sich für das gesellschaftliche Zusammenleben innerhalb der staatlichen Gemeinschaft ergeben.

Gemäß der positiv-juristischen, *subjektivistischen* Definition der Meinungsfreiheit beginnt die Argumentation nicht beim Gemeinwohl, sondern beim Recht des Individuums auf Intimsphäre, auf freie Meinungsäußerung und freien Zugriff auf Information. Aufgrund einer Güterabwägung wird dem Persönlichkeitsrecht (Intimsphäre) der Vorzug zugesprochen. Die subjektivistische Argumentation mündet – wenigstens der äußeren Formulierung nach – dort in die naturrechtliche ein, wo diese sich mit der praktischen Anwendung des Gemeinwohldiktates befaßt. Sie ist aber nicht in der Lage, den Generalnennen anzugeben, aufgrund dessen sie im einzelnen die Güterabwägung vornimmt. Logisch kann sie darum die auf dieser Basis vorgenommenen Wertpräferenzen nur pragmatisch rechtfertigen. Sie verbleibt stets innerhalb des Vergleichs von einzelnen Werten und ist darum gezwungen, in allen einzelnen problematischen Fällen spezielle Gesetze zu erlassen, damit der Richter eine kontrollierbare Norm anwenden kann. Bei dem nicht mehr zu übersehenden Vormarsch der Kommunikationstechnik ist der Gesetzgeber allerdings überfordert.

IV. DIE RELIGIONSFREIHEIT ALS BÜRGERRECHT

Definition

Die Religionsfreiheit hat ihre Wurzel in der Gewissensfreiheit. Gewissensfreiheit besagt nichts anderes, als daß kein Mensch zu einer Handlung gezwungen werden darf, die ihm sein Gewissen verbietet. Das Gewissensurteil ist von der Handlung, für die es sich einsetzt, zu unterscheiden. Es ist lediglich der Ausdruck der Verantwortlichkeit für eine Handlung, d.h. die persönliche Kontrollinstanz für jegliche freie Handlung.

Der Glaube ist die persönliche Entscheidung für den obersten Wert des eigenen Lebens und als solche eine höchst innerliche Angelegenheit des Menschen. Unter diesem Betracht genießt die Religionsfreiheit das Privileg der Gewissensfreiheit. Das heißt, daß die Annahme eines bestimmten Glaubens gegen jeden Eingriff von seiten jedes andern, sei es ein Mitmensch, sei es der Staat, abgesichert sein muß.

Nun hat der Glaube verschiedene Dimensionen, in denen er tätig werden kann. Er ist zunächst, wie bereits gesagt, innere Zusage zu einem absolut geltenden persönlichen Lebenswert. Unter diesem Aspekt sprechen wir von Glaubensfreiheit im Sinn von Gewissensfreiheit. Der Glaube ist aber auch Bekenntnis, d.h. er tendiert wesenhaft zur Gruppenbildung und manifestiert seine Kraft im Apostolat. Das ist in dem absoluten, die gesamte Welt beherrschenden Wert begründet, der in der Religion liegt. Die Religion ist darum immer ein Kulturfaktor, der mit seiner Kraft bis in die letzten politischen Entscheidungen hineinwirkt. Darum sprechen wir von Bekennnisfreiheit. Außerdem entfaltet jede Religion bestimmte Aktivitäten, die öffentlich ins Gewicht fallen, wie z.B. Prozessionen, Demonstrationen usw. Der Begriff der Religionsfreiheit ist also nicht eindeutig. In den modernen Grundrechtskatalogen stehen aber Gewissensfreiheit, Glaubensfreiheit, Bekennnisfreiheit und Religionsausübungsfreiheit auf dem gleichen Niveau. Alles ist Gewissensfreiheit. Als *Thomas More*, Kanzler unter dem englischen König *Heinrich VIII.*, den Suprematied ablehnte, handelte er aufgrund der damals noch nicht anerkannten, aber von ihm in Anspruch genommenen Gewissensfreiheit. In einem solchen Fall kann man also Glaubensfreiheit mit Gewissensfreiheit in eins setzen. In diesem Sinn ist der Begriff der Glaubensfreiheit in den Katalog der Menschenrechte eingeordnet worden. Man hat also noch nicht an die vielfältigen Äußerungen der Glaubensfreiheit gedacht.

Wenn man aber heute von Glaubensfreiheit spricht, muß man deutlich angeben, welchen Glaubensakt man meint: Glauben als innerer Akt, Glauben als Glaubensbekenntnis, d.h. Glaubensapostolat und schließlich als politisches Handeln aus eigener Glaubensüberzeugung zur rechtlichen Durchsetzung von Glaubensinhalten in der Staatsverfassung oder in staatlichen Gesetzen. Bei der zuletzt genannten politischen Glaubensfreiheit ist naturgemäß die Bedingung eingeschlossen, daß dadurch niemand zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf, weil dadurch die persönliche Glaubensfreiheit als allgemeines Menschenrecht geleugnet würde. Immerhin ist darin eingeschlossen, daß ein bestimmtes von der religiösen Überzeugung inspiriertes Gesetz rechtliche Geltung erlangt. Es sei nur auf die religiös begründete Ehegesetzgebung hingewiesen, wenn sie durch die Mehrheit der demokratischen Bürgerschaft gestützt ist.

Die Normen der Religionsfreiheit, wie sie heute als Menschenrecht definiert wird

Im Rahmen der allgemeinen, undifferenzierten Definition der Religionsfreiheit ist es leicht, vom ethischen Standpunkt aus die Grenzen anzugeben. Ethisch sind die Grenzen durch das Sittengesetz und das diesem entsprechende Gemeinwohl bestimmt.¹ Dem Staat ist deshalb die Sorge aufgetragen, die Religionsfreiheit aller in der Weise zu garantieren, daß „die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz, die als solche zum Gemeinwohl der Gesellschaft gehört, niemals entweder offen oder auf verborgene Weise um der Religion willen verletzt wird und daß unter ihnen keine Diskriminierung geschieht“.² Probleme bereitet nur die Erklärung, was man unter dem Sittengesetz zu verstehen hat. Absolute Normen sind heute nicht mehr gefragt, als Sittengesetz gilt die in der Gesellschaft de facto überwiegend befolgte Verhaltensregel. Und diese ist nichts anderes als das Ergebnis der rein subjektiv verstandenen Gewissensfreiheit.³

¹ Das hat auch das Zweite Vatikanische Konzil der katholischen Kirche erklärt: „Beim Gebrauch einer jeden Freiheit ist das sittliche Prinzip der personalen und sozialen Verantwortung zu beobachten: Die einzelnen Menschen und die sozialen Gruppen sind bei der Ausübung ihrer Rechte durch das Sittengesetz verpflichtet, sowohl die Rechte der andern wie auch die eigenen Pflichten den anderen und dem Gemeinwohl gegenüber zu beachten“ (Religionsfreiheit Nr. 7)

² So wörtlich das Zweite Vatikanische Konzil, Religionsfreiheit Nr. 6.

³ Vgl. A.F. Utz, Gewissensfreiheit und gesellschaftlicher Niedergang, in: A.F. Utz, Ethik des Gemeinwohls, Gesammelte Aufsätze 1983-1997, hrsg. von W. Ockenfels, Paderborn 1998, 101-104.

Nicht mehr Toleranz, sondern gleiches Recht

Aufgrund des modernen Begriffs der Gewissens- und Religionsfreiheit, die universal als Menschenrecht gilt, scheint allen Religionen die gleiche Kulturfunktion zugesprochen zu werden, denn die Gewissensfreiheit erhält durch ihre Identifizierung mit der Religionsfreiheit zusätzlich kulturschaffende Bewandtnis. Demnach kann man auf dem Gebiet des Glaubensbekenntnisses jetzt nicht mehr von Toleranz sprechen, sondern nur noch vom gleichen Recht aller. In der Toleranz erklärt man eine fremde Weltanschauung im Vergleich zur eigenen als unhaltbar und falsch, man lässt sie aber als erträglich gelten. Gemäß dem heute juristisch formulierten Bürgerrecht der Religionsfreiheit wird das eigene Bekenntnis und das der andern als völlig gleichwertig betrachtet.

Offene Fragen, die aus der modernen Definition der Glaubensfreiheit entstehen

Soll das nun auch gelten für eine Kirche, die in der Bürgergesellschaft die Mehrheit hat? Mit andern Worten: Kann es gemäß den Regeln der Demokratie keinen weltanschaulich orientierten Staat mehr geben? Diese Fragen werden uns beschäftigen, vor allem im Hinblick auf die europäische Geschichte, in der die katholische Kirche seit Konstantin bis zum Beginn der Neuzeit die entscheidende politische Rolle gespielt hat. Viel dringlicher und beunruhigender ist aber die Frage, ob sich z.B. in die christlich orientierte Gesellschaft des Westens jegliche Religionsgemeinschaft, wie z.B. der Islam, unkontrolliert einnistet kann.

Wie wir aus der Geschichte wissen, hat sich der durch das christliche, genauer das katholische Bekenntnis geprägte mittelalterliche Staat gegen jede unkontrollierte Immigration von andern religiösen Gesellschaften abgeschirmt. Wir müssen daher zunächst dieses geschichtlich bedingte Phänomen analysieren.

Der Begriff der Religionsfreiheit in der katholischen Kirche des Mittelalters

Die europäische Gesellschaft des Mittelalters fand ihre weltanschauliche Einheit im gemeinsamen Bekenntnis zum katholisch-christlichen Bekenntnis. Der gleiche Glaube war das wesentliche Bindeglied der bürgerlichen Gesellschaft, trotz aller politischen Auseinandersetzungen und Kämpfe. Um nun das je verschiedene Verhalten der katholischen Kirche gegen andere Bekenntnisse zu verstehen, muß man unterscheiden zwischen „Ungläubigen“ wie Heiden und Juden, die nie katholisch waren, und Apostaten, die sich

einmal zum katholischen Glauben bekannten, aber nachher sich von ihm abwandten. Die katholische Kirche hat von jeher und zu allen Zeiten die Anwendung von Zwangsmitteln zur Bekehrung abgelehnt, wie immer de facto da und dort, namentlich in der Bekehrung germanischer Stämme, rechtlicher Druck angewandt wurde. Sie hat zu allen Zeiten betont, daß man niemanden zur Annahme des katholischen Glaubensbekenntnisses zwingen dürfe. Sonst würde sie die grundlegende, für alle moralischen Handlungen geltende Pflicht, dem Gewissen zu folgen, abstreiten.

Thomas von Aquin ist der Kronzeuge dieser theologischen Position. Er sagt von denjenigen, die niemals den Glauben angenommen haben, wie die Heiden und Juden (gemeint sind die zeitgenössischen Juden, nicht die Juden des Alten Bundes): „Sie sind auf keine Weise zum Glauben zu nötigen, sie sollen aus sich glauben, denn Glauben ist Sache des Willens.“⁴ In der im Mittelalter diskutierten Frage, ob man „ungläubige“, vor allem jüdische Eltern zwingen dürfe, ihr Kind taufen zu lassen, verweist *Thomas*⁵ auf das auch in der Erlösungsordnung nicht zerstörte Naturrecht. In jedem Fall gehöre das Kind den Eltern, es dürfe darum von keiner, auch nicht der in weltlichen Dingen regierenden Kirche gegen den Willen der niemals gläubig gewesenen Eltern (auch der Juden, die unter christlicher Regierung im bürgerlichen Leben nur beschränkte Rechte genossen) getauft werden, da die Eltern ein natürliches Recht hätten, die Religion des Kindes zu bestimmen und dieses Recht durch die Offenbarung nicht aufgehoben sei.

Anders urteilte die Theologie hinsichtlich des Apostaten, d.h. des Menschen, der sich einmal zum katholischen Glauben bekannte, aber sich davon abwandte. Diese Wandlung, d.h. dieser Abfall, ist nach Ansicht der katholischen Theologie nur möglich aufgrund einer moralischen Verfehlung (Sünde). Daß sich die kirchliche Behörde gegen einen solchen Abfall, wenn er sich äußerlich kundtat, durch die entsprechende kirchliche Strafmaßnahme z.B. die Exkommunikation, wehrte, muß jeder Jurist anerkennen. Daß auch die Zivilgesellschaft entsprechend reagierte, war die Folge der politischen Verquickung von Staat und Kirche. Kirchliche Unruhen gefährdeten auch die staatliche Einheit. Da der mittelalterliche Staat als Weltanschauungs-, d.h. als katholischer Staat begriffen wurde, galt der öffentlich auftretende Apostat nicht nur als Zerstörer der Einheit der Christenheit, sondern zugleich auch als Zerstörer der staatlichen Einheit.

Im modernen Staatsrecht ist, wie erwähnt, die Glaubensfreiheit mit der Gewissensfreiheit identisch, weil der staatsrechtliche Begriff der Glaubensfreiheit keinen Unterschied zwischen wahrem und falschem Glauben macht. Der

⁴ S.Theol. II-II 10, 8.

⁵ Vgl. S.Theol, II-II 10, 12.

einzig Unterschied besteht im Objekt, sofern die Gewissensfreiheit sich allgemein auf jede persönlich zu verantwortende Handlung bezieht, während es die Glaubensfreiheit mit einem Inhalt zu tun hat, den man als Sinn des Lebens bezeichnen kann, aus dem die entscheidende Motivation das Handelns erwächst. Eigentlich bedeutet die Entscheidung für einen bestimmten Glauben zugleich eine Entscheidung für eine Wahrheit. Da aber nach dem modernen Demokratieverständnis die Wahrheit nur als subjektive Meinung oder Überzeugung verstanden wird, der Bezug zur objektiven Wahrheit also entfällt, sinkt der Begriff des Glaubens auf das Niveau des inhaltsleeren Begriffs des formalen Gewissensentscheides ab. Der Glaube ist darum für den Staatsrechtler ebenso wie das Gewissensurteil einzig ein Akt der praktischen Vernunft, der mit der theoretischen Vernunft nichts zu tun hat.⁶

Dagegen ist der Glaube in seinem Wesen ein Akt der theoretischen Vernunft, nämlich eine Aussage über etwas, das man für objektiv wahr hält. Die Aussage des Glaubens unterscheidet sich von der Aussage aus Einsicht einzig dadurch, daß sie ihre Sicherheit nicht auf die intellektuelle Evidenz, sondern auf die Aussage eines zuverlässigen Zeugen stützt. Unter Umständen ist der Glaube sicherer als die Erkenntnis aus eigener Einsicht. Doch darum kann sich der Jurist nicht kümmern. Er sieht im Glauben einzig einen Akt der freien individuellen Entscheidung, der, ebenso wie jede andere menschliche Handlung ohne Bezug zur objektiven Wahrheit, die gleiche soziale Anerkennung verdient wie jeder Akt aus freiem Gewissen.

In diesem Abschied von der Wahrheit, d.h. in der Verlagerung des Glaubens in den freien Gewissensentscheid, liegt der Grund, warum sich die katholische Kirche bis ins 20. Jahrhundert hinein, nachdem sie längst aus der politischen Arena hinausgedrängt worden war, nicht für die allgemeine Erklärung der Religionsfreiheit entscheiden konnte. Den katholischen Glauben zu beseitigen, hieße die Grundfesten der öffentlichen Moral zu erschüttern.⁷ Eindeutig spielt hier natürlich die Auffassung mit, daß der katholische Glaube der wahre Glaube sei, andererseits aber auch die Überzeugung, daß im katholischen Bekenntnis das gesamte humanistische Kulturgut Europas zum Tragen kommt. Die katholische Kirche hat sich erst in unseren Tagen davon überzeugen lassen, daß die Zeit vorüber ist, in der man den Glauben noch als objektive Wahrheitserkenntnis definierte, die nicht identisch ist mit dem Gewissensurteil. Der Gewissensentscheid und mit ihm die Entscheidung für

⁶ An sich ist auch das Gewissen als Urteil der praktischen Vernunft auf die Wahrheit orientiert. Jedoch wird diese Wahrheit „praktische Wahrheit“ genannt, weil sie in dem korrekten Prozeß besteht, angefangen beim obersten praktischen Imperativ (das seinsgerecht Gute zu tun) bis hinein in die konkrete Anwendung durch die Klugheit.

⁷ Siehe die Äußerungen der Päpste *Gregors XVI.*, *Pius' IX.*, *Leos XIII.* und *Pius' XII.* in: A.F. Utz, Die Religionsfreiheit aus katholischer Sicht, in: Ethik des Gemeinwohls, Gesammelte Aufsätze (1983-1997), hrsg. von W. Ockenfels, Paderborn 1998, 282.

eine Religion ist durch und durch individualisiert worden, so daß jede Kontrolle nach Wahrheit illusorisch ist.

Diese Identifizierung der Religionsfreiheit mit der formalen, subjektiven Gewissensfreiheit hat die katholische Kirche vor die Notwendigkeit einer neuen Definition ihrer Politik gestellt. Ihr mußte nun zuallererst daran liegen, ihre eigene Glaubensüberzeugung und Freiheit zu wahren. Die Kirche definiert also nun den Begriff der Religionsfreiheit einzig für die staatsrechtliche Regelung. In dieser Hinsicht hat sie die Definition der Religionsfreiheit aus dem früheren dogmatischen Zusammenhang gelöst, ohne aber von ihrer Grundüberzeugung abzugehen, daß sie die wahre christliche Kirche ist. Das hat nichts mit einem dogmatischen Wandel zu tun, wie der Staatsrechtler *E.-W. Böckenförde* fälschlicherweise meint.⁸ Die Religionsfreiheit wird von nun an auf die demokratisch staatsrechtliche Basis gestellt. So wird es verständlich, daß die Kirche in der „Erklärung über die Religionsfreiheit“ sich auf den politischen Raum beschränkt und schlechthin erklärt, jeder Mensch habe als Person das Recht, seinen Glauben aus eigenem Gewissensentscheid zu bestimmen.

Böckenförde übersieht den Anfang der vatikanischen Erklärung über die Religionsfreiheit, wo der theologische Einstieg in das Problem der Religionsfreiheit dargelegt wird. Dort ist nämlich die Rede von der Pflicht eines jeden Menschen, nach der wahren Religion zu suchen. Ihrerseits betrachtet sich die Kirche nach wie vor als die legitime Verwalterin der Offenbarung Gottes. Sie hat aber Verständnis dafür, daß ein Mensch nach reiflicher Überlegung und mit untadeligem Gewissen sich nicht für das katholische Bekenntnis entscheidet. Diesen geheimen Vorgang überläßt sie dem Verantwortungsbewußtsein des einzelnen, in letzter Instanz dem Urteil Gottes. Darüber, so erklärt sie, habe kein anderer Mensch zu urteilen. Sie identifiziert damit die Religionsfreiheit nicht mit der Gewissensfreiheit. Der Gewissensentscheid könnte objektiv, d.h. von der Sache her betrachtet und theoretisch beurteilt, unwahr, dennoch praktisch, d.h. als Akt der praktischen Vernunft wahr sein. Um die praktische Wahrheit zu ermitteln, darf man nicht den Glaubensinhalt, für den sich jemand entscheidet, zum Kriterium (ob wahr oder unwahr) nehmen, sondern man muß den geistigen Prozeß untersuchen, d.h. die Art und Weise, wie das Gewissensurteil entstanden ist, z.B. ob leichtfertig und aus egoistischen Gründen (zum eigenen Lebensstil passend), oder in ernstlichem, ehrlichem Bemühen um die objektive Wahrheit, wohl wissend, daß das Er-

⁸ Vgl. Zweites Vatikanisches Ökumenisches Konzil. Erklärung über die Religionsfreiheit, Lateinisch und Deutsch, Mit einer Einleitung von *E.-W. Böckenförde*, Münster 1968. - Es ist als Skandal zu bezeichnen, daß diese Einleitung in die im Auftrag der deutschen Bischöfe erstellte deutsche Übersetzung aufgenommen worden ist. Vgl. auch: *E.-W. Böckenförde*, Schriften zu Staat - Gesellschaft - Kirche, Band III, Religionsfreiheit, Die Kirche in der modernen Welt, Freiburg i.Br. 1990 (Gesammelte Aufsätze).

gebnis dieser Bemühung nicht notwendigerweise zur objektiven Wahrheitserkenntnis führen muß. Man muß sich den Unterschied zwischen *veritas speculativa* (*theoretica*) und *veritas practica* in Erinnerung rufen. Das Gewissensurteil ist ein Urteil über die *veritas practica*, nicht *speculativa*. Der Mensch, der trotz des ehrlichen Bemühens um die theoretische Wahrheit nicht den Weg zum Christentum gefunden hat, wurde von der Kirche nicht geächtet, obwohl sie seinen Glauben für objektiv unwahr hält. Von der theoretischen Überzeugung aus kann die Kirche darum den Andersgläubigen nicht approbieren, sie muß ihn aber tolerieren und ihm im zivilen zwischenmenschlichen Verkehr das gleiche Recht zuerkennen wie ihren Gläubigen.

Es stimmt also nicht, was *Böckenförde* meint, das Zweite Vatikanische Konzil würde nun gegen *Pius XII.* von der Toleranzthese Abschied nehmen⁹, gemäß der vom theologischen Standpunkt aus die andern Bekenntnisse zwar toleriert, aber gemäß dem Wahrheitskriterium nicht als gleichberechtigt betrachtet werden können. Man kann zwei sich gegenseitig ausschließende theoretische Aussagen nicht als „gleich wahr“ bezeichnen. Man kann sie aber als staatsrechtlich gleichberechtigt erklären, wenn der Staat seinerseits das weltanschaulich oder konfessionell orientierte Wahrheitskriterium nicht zu seinem Kriterium der Staatszugehörigkeit macht. Im Mittelalter dagegen war dies der Fall. Das war eine rein politische Situation, die sich in der Neuzeit geändert hat. Sich dieser Veränderung anzuschließen, erforderte von der katholischen Kirche keine dogmatische, wohl aber eine politische Wendung. Diese ist nun im Zweiten Vatikanischen Konzil feierlich erklärt worden. Zum katholischen Dogma gehörte niemals die Identifizierung von Kirche und Staat. Das hat *Augustinus* in seinem „Gottesstaat“ eindeutig dargestellt.

Was hier von der katholischen Kirche gesagt wurde, gilt allgemein von jedem weltanschaulich orientierten Verband, der seine Weltanschauung nicht mit staatsrechtlichen Zwangsmitteln durchsetzen will. Ohne seine eigene Wahrheitserkenntnis zu verraten, kann ein solcher weltanschaulich orientierter Verband andern Verbänden mit Toleranz begegnen und ihm auf der staats-

⁹ In seiner Rede an den Verband der katholischen Juristen Italiens vom 6. Dezember 1953 sagt *Pius XII.* ausdrücklich, daß das, was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspreche, objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion habe. Jedoch könne es trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein, nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzutreten, mit anderen Worten: Toleranz zu üben. Vgl. A.-F. Utz, - J. F. Groner (Hrsg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., Freiburg/Schweiz 1954-1961, Nr. 3978. Die Aussage *Pius' XII.* enthält noch nicht die Präzisierung auf das demokratische Verständnis von Toleranz. Sie ist ganz theologisch geprägt, etwa in dem Satz: „Vom katholischen Glauben aus kann man dem Unglauben nicht dasselbe göttlich begründete Recht zuerkennen, wie einer mit dem Glauben übereinstimmenden Aussage“. Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich ganz auf den staatsrechtlichen Boden gestellt, ohne aber damit die theologische Begriffsbestimmung zu verleugnen. Auf theologischer Ebene hat das Zweite Vaticanum nichts geändert.

rechtlichen Ebene die gleichen Rechte zusprechen wie sich selbst. An erster Stelle steht auch hier die Toleranz, weil kein Mensch, der von seiner Weltanschauung überzeugt ist, die Weltanschauung eines andern als gleich wahr ansehen kann. Es ist also kein Widerspruch zwischen der moralischen Toleranz und der Bejahung staatsrechtlicher Gleichstellung.

Die Schieflage der staatsrechtlichen Gleichheit aller Religionen

An sich müßte der Staat jedes Bekenntnis, das sich in seinem Hoheitsgebiet einnistet will, nach seiner Kompatibilität mit der Kulturverfassung der Gesellschaft überprüfen, denn die Religion gehört in die Kategorie der Kultur. De facto werden aber, wie gesagt, die verschiedenen Bekenntnisse nur von der Gewissensfreiheit, nicht mehr von der Wahrheit aus beurteilt. Daraus erklärt sich die Unmöglichkeit, gegen die Kulturdefekte bestimmter Bekenntnisse anzugehen. Die Kulturen unterscheiden sich aber nicht aufgrund der Gewissensfreiheit, - diese ist überall gleich -, sondern durch sachliche Differenzen. Jedes Volk hat seine eigene geschichtlich gewordene Kultur. Diese Eigenheit kann so bedeutend sein, daß sie in einem andern Kulturkreis nur unter bestimmten Bedingungen akzeptiert werden kann.

Das wird heute deutlich bei der massenhaften Immigration von Muslimen in den aus christlichen Wurzeln entstandenen europäischen Kulturregionen.¹⁰

Die kulturelle Anpassungsfähigkeit einer Religion

Das Grundrecht der Religionsfreiheit vermag nicht zu unterscheiden zwischen Glaubens-, Bekenntnis- und Religionsausübungsfreiheit. Es mag jeder innerlich glauben, was er will, und im Kollektiv privat den Kult feiern. Er darf aber deswegen nicht alles öffentlich äußern, was er will, erst recht nicht nach seinem Glauben öffentlich auftreten, wie er es für gut hält. So wenig man Ethnien miteinander vermischen kann, ebenso wenig kann man einer bisher völlig fremden Religionsgemeinschaft die gleichen Rechte zuerkennen wie den bereits verwurzelten Bekenntnisgemeinschaften. Völkervertragsrechtlich hat die Bundesrepublik Deutschland allerdings auch gegenüber der Türkei mit der Europäischen Menschenrechtskonvention die Achtung der Religionsfreiheit allen ihrer Herrschaftsgewalt unterstehenden Personen, also auch den bloß ihrer Territorialhoheit unterstehenden Ausländern grundsätz-

¹⁰ Vgl. hierzu die sorgfältig abgewogenen Überlegungen von Christian Hillgruber, Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport. In: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1998, Köln 1998, 87-114. Zur Beziehung der Religion zur Kultur: Justin Stagl, Kulturelle Bildungs Kräfte der Religionen, ebda, 115-131.

lich zugesichert.¹¹ Diese Unklugheit, die sich heute rächt, ist im Grunde der Identifizierung der Religionsfreiheit mit der Gewissensfreiheit zuzuschreiben. Wie *Chr. Hillgruber* berichtet, baten in der ersten Phase der Einwanderung Muslime die christlichen Kirchen darum, ihnen Räumlichkeiten zum gemeinsamen Gebet zur Verfügung zu stellen. „So kam es am 3.2.1965 sogar zu einem islamischen Gebetsgottesdienst im Kölner Dom – das erste und zugleich das letzte Mal; denn die Muslime gaben daraufhin entsprechend ihrer religiös geprägten Vorstellung, daß der Ort, an dem sie beten, ihnen gehört, in Danksagungen gegenüber dem Erzbistum zu verstehen, daß sie den Kölner Dom nunmehr als ihr Eigentum betrachten“.¹²

Als erste Bedingung sollte das völkerrechtliche Prinzip der Gegenseitigkeit gelten. Wenn z.B. das christliche Bekenntnis in den muslimischen Ländern nicht die gleichen Rechte erhält, ist eine vollgültige Anerkennung der Religionsausübungsfreiheit für die Muslime ausgeschlossen.

Selbstverständlich muß den Angehörigen fremder Religionen der Zugang zu den öffentlichen Schulen freistehen. Das Problem des Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen ist jedoch ein eigenes Problem, auf das wir hier nicht eingehen können. Die fremde Religionsgemeinschaft sollte sich auch bewußt sein, daß das Recht auf Religionsfreiheit nur ein Abwehrrecht ist gegen Einmischung Dritter, auch des Staates, in ihre Religion, also kein Recht auf finanzielle Unterstützung, sei dies für den Gottesdienst oder für die eigenen Schulen.

Den Muslimen ist wie jeder andern Religion ein eigenes Ehegesetz zuzustehen. Jedoch sollte in dem Fall der Scheidung einzig der Ausschluß aus der muslimischen Religionsgemeinschaft als rechtliche Sanktion gelten, so daß dem Geschiedenen der Zugang zu den Kindern immer noch offenstehen muß. Erst recht ist nach unserem rechtlichen Kulturverständnis Androhung des Ausschlusses aus dem Familienverband und sogar des Todes gegenüber einem Familienglied, das den muslimischen Glauben gegen den christlichen tauscht, undenkbar. Schließlich gehören Religionen ausgeschlossen, die tendenziell auf Machtergreifung im Sinn des Gottesstaates eingestellt sind.

Die hier aufgeführten Tatbestände, die als Problem aus der undifferenzierten Erklärung der Religionsfreiheit entstehen, mögen genügen zum Nachweis, daß man die Religionsfreiheit nicht einfach im Sinn der Gewissensfreiheit interpretieren kann.

¹¹ Europäische Menschenrechtskonvention, Art. 1,9. Vgl. *Chr. Hillgruber*, I.c. 94, Anm.9.

¹² A.a.O. 91.

Das Problem des freiheitlichen Weltanschauungsstaates

Jedes Programm einer politischen Partei erwächst im Grunde aus einer Weltanschauung. Das gilt auch von einer liberalen Partei, die jegliche ethische Bindung aus der rechtlichen Ordnung ausschließt. Auch der Nihilismus ist eine Weltanschauung. Wenn nun in einem Staat die Mehrheit aufgrund einer einheitlichen Wertüberzeugung die weltanschauliche Orientierung des Staates bestimmt, ergibt sich aufgrund des Mehrheitsprinzips ein Weltanschauungsstaat, wenigstens so lang, wie diese Mehrheit das Ruder führt. Die Minderheit muß sich also den Wertprämissen der Mehrheit fügen. Natürlich wird dadurch kein Bürger gezwungen, die Religion der Mehrheit anzunehmen, und es wird auch kein Mitglied der Mehrheit gezwungen, bei seiner Religion zu bleiben. Dennoch ist nicht das verwirklicht, was der Liberalismus anstrebt, nämlich die völlige Unmöglichkeit eines Weltanschauungsstaates aufgrund des allgemeinen Rechts auf Religionsfreiheit. Wenn z.B. in Irland die Mehrheit für die unauflösliche Ehe stimmt, kann dies eine empfindliche Begrenzung der religiösen Freiheit anders eingestellter Bürger bedeuten. In der oft als Vorbild einer Demokratie gepriesenen Schweiz besteht immer noch der aus der Kulturkampfzeit stammende Artikel, daß die katholische Kirche ihre Diözesenordnung nicht ohne Genehmigung des Staates vornehmen darf. Dieser Artikel steht selbst noch in der neuen Bundesverfassung, die 1999 vom Volk angenommen worden ist. Die Religionsfreiheit ist darum für die katholische Kirche in der Schweiz noch nicht gewährleistet. Die Beispiele zeigen, daß die Religionsfreiheit dem Spiel der politischen Kräfte unterliegt, so daß die Demokratie den Weltanschauungsstaat nicht aus der Welt schaffen kann. Die Gegenüberstellung von Demokratie und Weltanschauungsstaat ist also eine Chimäre.

Diese Feststellung wirkt noch beängstigender, wenn man an die zu erwartende demographische Entwicklung in Europa denkt. Die Europäer nehmen im Vergleich zu den zahlreichen eingewanderten und noch zahlreicher einwandernden Muslimen mehr und mehr ab, zumal die Geburtenzahl bei den Muslimen die der Europäer weit übersteigt. Bei dieser Sachlage müssen die Europäer damit rechnen, daß sie sich in absehbarer Zeit in einem muslimischen Gottesstaat finden werden.

Der politische Vormarsch der Muslime ist nicht aufzuhalten, weil die Glaubensfreiheit im Sinn der formalen, unkontrollierbaren Gewissensfreiheit definiert wurde. Daß die christlichen Bekenntnisse die politische Kultur Europas entscheidend geprägt haben, wurde bei der Definition der Religionsfreiheit völlig übersehen.

V. DAS ASYLRECHT

Definition

Die Gewährung des Asyls, d.h. des Schutzes gegen Verfolgung auf Grund besonderer persönlicher, räumlicher oder zeitlicher Bedingungen, hat seine historische Wurzel in der von alters her geltenden sakralen Vorstellung, daß ein sicherer Schutz nur von seiten der Gottheit zu erwarten ist. Der bedrohte Mensch flüchtet an gewisse Kultstätten oder berührt sakrale Gegenstände, um sich des Schutzes der Gottheit zu versichern. Diese Vorstellung hat sich bis heute erhalten, wie man an der Gewährung des Kirchenasyls feststellen kann.

Das Recht auf Aufnahme eines ungerecht Verfolgten ergibt sich aufgrund der Sozialnatur des Menschen. Kein Mensch kann seine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Menschen verleugnen. Es ist darum jeder einzelne verpflichtet, einem in schwere Not geratenen Mitmenschen erste Hilfe zu leisten. Im allgemeinen berücksichtigt auch das Zivilrecht diesen Tatbestand. Ein Autofahrer, der an einem Verunfallten unbekümmert vorbeifährt, wird wegen Verweigerung der Hilfe bestraft. Der Verunfallte hat ein Recht auf diese Hilfe. Analog ist das Recht eines Verfolgten auf Asyl mit dem Recht auf erste Hilfe zu vergleichen. Es wäre ratsam gewesen, wenn die Juristen den Begriff Asyl unterschieden hätten in: Asyl als Aufnahme zur ersten Hilfe und als Daueraufenthalt bis zur Beseitigung der Gefahr.

Das politische Asyl, von dem hier einzig die Rede ist, wird als Recht auf Schutz definiert, den ein Staat innerhalb seines Gebietes Personen gewährt, die von einem andern Staat aus politischen oder religiösen Gründen verfolgt werden. Naturrechtlich betrachtet, richtet sich aber das Asylrecht nicht an einen bestimmten Staat, sondern an die Völkergemeinschaft allgemein. Die Staaten müßten darum im Fall des stürmischen Andrangs von Asylsuchenden eine Quotenregelung vereinbaren. Solange diese nicht besteht, kann man kein Land verpflichten, die Grenzen offen zu halten. Daran müßte übrigens auch jeder denken, der in seinem Heimatland Aktionen des Widerstandes wagt. Er kann nicht einfach unter Berufung auf ein Recht auf Asyl mit der Aufnahme in jedwedem fremden Land rechnen. Sofern man das Asylrecht als Menschenrecht versteht, das alle Staaten in gleicher Weise verpflichtet, muß man in ihm zunächst nur das Recht auf erste Unterkunft verstehen. Welcher Staat nun für das eigentliche Asyl als Dauerunterkunft verpflichtet werden kann, ist dem positiven Recht überlassen. Da in den verschiedenen staatlich garantierten Grundrechten undifferenziert nur vom subjektiven Recht auf Asyl die Rede ist, das jeder politisch Verfolgte für sich in Anspruch nehmen

kann, sind die betreffenden Staaten gezwungen, nachträglich an diesem so genannten „Menschenrecht“ je nach konkreten Umständen Korrekturen anzubringen. Das alles wäre verhindert worden, wenn man die subjektivistische Formulierung des Asylrechts vermieden hätte.

Zweifacher Mißbrauch des Asylrechts

Der Mißbrauch des Asylrechts ist auf zwei Stufen möglich: erstens bei der Ankunft, zweitens während der Asylzeit. Der erste Mißbrauch wird durch die intensive Nachforschung nach der Tatsache und dem Grund der Flucht aus dem Heimatland ermittelt.

Da man einen Asylsuchenden nicht mehr abweisen kann, wenn er einmal da ist, tut das durch den massenhaften Ansturm von Asylannten bedrohte Land gut daran, die entsprechenden gesetzlichen Restriktionen rechtzeitig zu veröffentlichen, um im vorhinein die Lust zu „Asylreisen“ zu dämpfen.

An den zweiten Mißbrauch des Asylrechts, nämlich des bereits gewährten Asylrechts, wird allgemein nur insoweit gedacht, als es sich um Rechtsbrüche des Asylannten handelt, die gemäß dem im Asylland geltenden Strafrecht sanktioniert werden. Im übrigen genießt der Asylant die gleiche Freiheit wie jeder Einheimische. Es ist ihm z.B. das Recht der Meinungsfreiheit zugesichert. Er steht ihm also frei, Demonstrationen vor der Botschaft seines Herkunftslandes zu organisieren, die dem Asylland erheblichen Schaden und politische Nachteile einbringen können. Der Asylant kann so eine erfolgreiche politische Tätigkeit gegen die Regierung seines Herkunftslandes entwickeln, daß er nach wenigen Jahren siegreich in seine Heimat zurückkehren kann, um unter Umständen ein noch undemokratischeres Regime zu begründen, als es vor seiner Flucht bestand (vgl. Khumenei im französischen Asyl). Das Asylland ist gewöhnlich zu wenig detailliert informiert über die inneren Verhältnisse jenes Landes, aus dem der Asylant kommt. Man sollte darum vorsichtig mit der Gewährung der freien politischen Betätigung umgehen.

Entscheidend ist die Frage, ob der Asylant beabsichtigt, im Asylland eine neue endgültige Bleibe zu finden. Dann muß man von ihm erwarten, daß er sich kulturell integriert. Das Asylland kann nicht jeder an kommenden ethnischen Gruppe einen eigenen Minderheitenstatus gewähren. Vor allem sind – in diesem Fall besonders – die schlechten Erfahrungen zu bedenken, die man mit der Gewährung des doppelten Bürgerrechts gemacht hat. Das aufnehmende Land hat seine eigene kulturelle Geschichte, die es im Interesse des inneren Friedens zu wahren gilt. Anders verhält es sich bei vorübergehend bleibenden Asylannten.

Die Hypertrophie des Asylrechts

Die Meinungs- und Religionsfreiheit ist die tiefere Begründung dafür, daß ein politisch Verfolgter für sich das Recht auf Asyl beanspruchen kann. Wie die Meinungs- und Religionsfreiheit aufgrund ihrer rein formalen Konstruktion keine sachliche Kontrolle von Dritten zuläßt, verträgt auch der Anspruch auf Asyl keine sachlichen Einwendungen. Das heißt, das Recht auf Asyl ergibt sich einzig aus der Tatsache, daß jemand wegen seiner Meinung oder seiner Religion verfolgt wird. Ob dieser Verfolgte in seinen Äußerungen und politischen Handlungen die notwendige Klugheit und Vorsicht hat walten lassen, ob er vor allem bei revolutionären Umtrieben sorgfältig die Folgen überdacht hat, darüber hat niemand zu urteilen. Das ist Angelegenheit seiner Gewissensfreiheit. Da bei dieser juristischen Sachlage kein Unterschied mehr besteht, zwischen einem ungerecht Verfolgten und einem gescheiterten kommunistischen Revolutionär, kann jeder Revolutionär im Notfall sich mit dem Asylrecht in einem andern Staat retten. Daß ursprünglich bei der Statuierung des Asylrechts an diese Konsequenz nicht gedacht war, noch gedacht werden konnte, hat eben seinen Grund in der rein formalen Definition des subjektiven Rechts. Niemand hatte damals daran gedacht, daß das Asylrecht von höchst dubiosen Agitatoren in Anspruch genommen werden könnte. Erst recht wurde nicht bedacht, daß solche fragwürdigen Asylsuchenden im neuen Land die politische Agitation aus der Ferne noch wirksamer betreiben könnten.

Bei dieser gefährlichen Ausnutzung des Asylrechts ist es verständlich, daß das Volk in den von Asylsuchenden überschwemmten Staaten nach einer Verschärfung des Asylrechts ruft. Dagegen melden sich allerdings ebenso vehement die humanitären und karitativen Organisationen.

Der Kampf der humanitären Organisationen gegen die Verschärfung des Asylrechts

Für die Verschärfung des Asylproblems sorgen nicht zuletzt die humanitären und karitativen Organisationen, die sich jeder Beschränkung des Asylrechts widersetzen. Ihr Widerstand äußert sich vornehmlich in der widerrechtlichen Unterbringung von zwangsweise ausgewiesenen Asylannten. Eine besondere Brisanz bekommt diese widerrechtliche Handlung, wenn sie von kirchlichen Institutionen mit der Berufung auf das Kirchenasyl¹ öffentlich vollzogen wird, um die staatliche Obrigkeit zum Umdenken zu zwingen.

¹ Vgl. Rupert Hofmann, „Kirchenasyl“ und ziviler Ungehorsam, in: Wandel durch Beständigkeit, Jens Hacker zum 65. Geburtstag, hrsg. von K.G. Kick, St. Weingartz und U. Bartosch, Berlin 1998, 363-388.

Unter den humanitären und karitativen Organisationen fühlen sich besonders die christlichen Kirchen dazu berufen, gegen Beschränkungen des Asylrechts zu protestieren. Sie berufen sich auf die Bibel, gemäß der jeder in Not geratene Mensch unser Nächster ist, dem wir Mitgefühl und Hilfe beweisen müssen. Sie kommen damit auf den Ursprung des Asylrechts zurück, wonach jeder Verfolgte im sakralen Raum seine sichere Zuflucht findet. Die Institution des Kirchenasyls hatte ihre Bedeutung in der Zeit, da es noch kein staatlich geregeltes Asylrecht gab.

Diese Einstellung der humanitären Verbände ist durchaus verständlich. Ihre Aufgabe ist es, in jedem einzelnen Fall zu helfen und nicht zu richten.

Ein typischer Fall solchen Widerstandes hat sich 1997 in Dinklage (Deutschland) ereignet, wo die Polizei eine von den Benediktinerinnen mit der Berufung auf „das kirchliche Asylrecht“ beherbergte ukrainische Familie festgenommen hatte. Die Ordensschwestern konnten sich auf das gemeinsame Wort der Kirchen Deutschlands vom 4. Juli 1997 „Gemeinsames Wort zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht“ berufen, das, wengleich den Ausdruck „Kirchenasyl“ vermeidend, dennoch sachlich die Aktion des Kirchenasyls als „verständlich und auch legitim“ erklärte, „wenn Kirchengemeinden in bestimmten Einzelfällen nach gewissenhafter Prüfung zu dem Ergebnis gelangen, sich schützend vor einen Menschen stellen zu müssen, um zu vermeiden, daß ihm der ihm zustehende Grundrechtsschutz versagt wird“. Die Rechtmäßigkeit einer solchen Aktion wird begründet durch den Hinweis auf das vom Staat anerkannte Ziel der Kirche, d.h. ihre Liebestätigkeit zugunsten von Armen und Verfolgten. Damit stützt sich die Kirchengemeinde nicht nur auf das allgemein anerkannte Recht auf ein Handeln gemäß dem Gewissen, sondern zusätzlich auch auf ihre eigene Kompetenz zur Entscheidung, worin ihre Liebestätigkeit zu bestehen hat.

Die Kirche wird in eine peinliche Situation hineinmanövriert, wenn Überzeugungstäter durch gewaltsame Asylnahme vatikanische Botschaften besetzen. Einerseits muß die Kirche ihre Pflicht zur Nächstenliebe und zum humanitären Beistand erfüllen, andererseits verstößt sie gegen die öffentliche Ordnung.

Man muß die Dinge konkret sehen. Die Bundesrepublik Deutschland beherbergt mehr Asylannten als alle andern Staaten der EU zusammen. Hier manifestiert sich eine eklatante Ungerechtigkeit hinsichtlich der Verteilung der Lasten. Daß sich viele in der Heimat Verfolgte an Deutschland wenden, liegt nicht nur an der diesbezüglich unglücklichen geografischen Lage Deutschlands, sondern auch daran, daß man in dem „sagenhaft reichen“ Land besser aufgehoben ist als anderswo. Eine scharfe, durch die Behörde des aufnehmenden Staates vorzunehmende Kontrolle ist selbstverständlich notwendig. Vorgängig aber müßte der Staat das Asylrecht so formulieren, daß auch auf

die sozialen und politischen Verhältnisse im eigenen Land Rücksicht genommen wird, dies auch im Hinblick auf die ungerechte Lastenverteilung unter den Staaten. Natürlich muß der Asylsuchende zunächst von dem Staat aufgenommen werden, an den er sich erstmalig wendet. Ob er aber in diesem Staat sein endgültiges Asyl finden soll, bleibt offen. Vielleicht muß er, sofern es ein anderes hinsichtlich der Aufnahme von Asylannten besser gestelltes Land gibt, dorthin verwiesen werden. In jedem Fall hat der Staat das Recht, den Asylannten, wenn in seinem Heimatland keine Widerstände mehr drohen, in das Heimatland zurückzuschicken.

Der Staat hat sich durch die Formulierung des Asylrechts als eines subjektiven Rechts selbst beschränkt und gewissermaßen geopfert. Er behält sich lediglich das Recht der Prüfung vor, ob der Asylsuchende wirklich als Verfolgter zu gelten hat. Ohne Rücksicht darauf, was er im Hinblick auf die Situation in seiner Gesellschaft überhaupt zu leisten vermag, übernimmt er durch die uneingeschränkte Anerkennung des subjektiven Rechts auf Asyl die Pflicht zur Aufnahme des Flüchtlings. Damit hat er die höchst moralische, im Evangelium geforderte Pflicht für sich als rechtlich verbindlich erklärt mit der Konsequenz, daß er seinerseits in eine praktisch nicht zu meisternde Situation hineingerät.

Wer ist nun kompetent, den Bescheid der staatlichen Behörde nach Maßgabe der Gerechtigkeit zu beurteilen? Etwa der Asylsuchende oder ein anderer, der das Elend des Asylsuchenden aus der Nähe erfahren hat, oder die Kirche, gemäß der nach christlichem Ethos jeder in Not Geratene, woher er auch komme, ihren Schutz verdient, weil sie den göttlichen Auftrag hat, der Liebe und der Gerechtigkeit zu dienen?

Wenn der Verfolgte einmal in seinem Wahlland angekommen ist, kann dieses mit ihm keine Gewissenserforschung veranstalten, ob er klug oder unklug gehandelt hat. Er ist nun einmal hier und zählt für alle, nicht nur für die Kirchen, ohne Einschränkung als Mitmenschen, der nach den gesetzlichen Regeln human zu behandeln ist. Ob man ihm allerdings noch die Freiheit gewähren soll, politische Manifestationen zu veranstalten, mit denen auch das Asylland diplomatisch belastet wird, ist eine andere Frage. Wenn nun die Behörden des Asylandes festgestellt haben, daß die Gefahr im Heimatland behoben ist, und darum die Ausweisung anordnen, haben sie das letzte rechtlich geltende Wort.

Natürlich wird der Asylant in den meisten Fällen empfinden, daß man ihm ein Unrecht antut, dies um so mehr, als er sich im Asyl gut akklimatisiert hat und hier bessere Zukunftschancen sieht als in seiner kriegszerstörten Heimat. Und auch diejenigen, die den Asylannten schätzen gelernt haben, werden ihm beipflichten. Besonders die Kirchen, die sich als beauftragt betrachten, Notleidenden und Unterdrückten beizustehen, werden auf ein Recht pochen,

auch über den Staat hinweg mit allen Mitteln, selbst mit dem kirchlichen Asyl, zu helfen.

Wenn aber eine kirchliche Institution ihre Opposition gegen eine staatlich verfügte gewaltsame Ausweisung eines Asylanten mit dem kirchlichen Asyl kundtun will, müssen die verantwortlichen Kirchenleute ihre Unterschrift unter die Maßnahme geben, zum Zeichen, daß nicht die Kirchengemeinde, sondern sie persönlich dafür haften und auch die gesetzliche Strafe übernehmen. Ein solches Unternehmen ist immer noch reichlich gewagt, weil die betreffenden Vertreter der Kirche bedenken müssen, daß sie unter Umständen das Ansehen der gesamten Kirche in Gefahr bringen. Solange es keinen völkerrechtlichen Verteilungsschlüssel gibt, kann man, wie schon gesagt, mit dem naturrechtlichen Begriff der Gerechtigkeit gegen den Staat nicht argumentieren.

VI. EIN RECHT AUF WIDERSTAND?

Die allgemeine Definition des Widerstandes

Der Widerstand ist eine durch die Gewissensfreiheit begründete Gehorsamsverweigerung gegenüber einem Gesetz oder einer obrigkeitlichen Anordnung. Diese Art von Widerstand ist, wenn gewaltlos, ethisch unproblematisch, zumal der den Gehorsam Verweigernde die gesetzliche Sanktion in Kauf nimmt. Jeder Bürger ist berechtigt, entsprechend seinem Gewissen gegenüber einem Gesetz seinen Gehorsam zu verweigern. Unter diesem Bezugshinweis gehört der Widerstand zu den Grundrechten des Bürgers, nicht zwar als Widerstand, sondern als Äußerung der Gewissensfreiheit im Hinblick auf ein staatliches Gesetz.

Ähnlich verhält es sich, wenn ein Bürger gegen ein Gesetz etwas unternimmt. Hier handelt es sich nicht nur darum, daß einer aus Gewissensgründen den Gehorsam verweigert, sondern daß er selbst aktiv eingreift. Wir stoßen hier an die Unterscheidung zwischen dem Widerstand gegen ein Verbot und dem Widerstand gegen ein Gebot. Die Juristen legen auf diese Unterscheidung besonderen Wert. Das staatliche Gesetz, das ein Gebot enthält, setzt im Bürger eine moralische Haltung voraus, die sich in einem positiven Akt, in einer Leistung äußert. Dementsprechend besteht in diesem Fall die Aufkündigung des Gehorsams in einem passiven Widerstand, in einer rechtswidrigen Unterlassung. Anders verhält es sich, wenn einer gegen ein staatliches Verbot handelt. Der Widerstand besteht in diesem Fall nicht in einer reinen Abstinenz, sondern in einer eigentlichen Handlung, in der die Opposition gegen das Gesetz zum Ausdruck kommt (Verletzung eines Handlungsverbots). Die Juristen erklären nun, daß das im deutschen Grundgesetz garantierte Recht auf Gewissensfreiheit nur für den Fall des Gebotes gilt, so daß der Widerstand sich nur in einem passiven Verhalten, also in einem gewöhnlichen zivilen Ungehorsam äußert.¹ Nach der Erklärung der Juristen soll sich darum der Opponent gegen ein Verbotsgesetz nicht mehr auf die im (deutschen) Grundgesetz garantierte Gewissensfreiheit berufen können. In der Tat kann derjenige, der gegen ein Verbotsgesetz handelt, sich nicht nur auf sein Gewissen berufen. Seine Handlung ist nämlich wesentlich in einem – nach individuellem Urteil – besseren Wissen begründet, als für den Gesetzgeber angenommen wird. Ein solches Besserwissen eines einfachen Bürgers kann sach-

¹ Vgl. *Rupert Hofmann*, „Kirchenasyl“ und ziviler Ungehorsam, In: *Wandel durch Beständigkeit. Studien zur deutschen und internationalen Politik*, Jens Hacker zum 65. Geburtstag, herausgegeben von K.G. Kick, St. Weingardt und U. Bartosch, Berlin 1998, 385.

lich durchaus fundiert sein, ihm fehlt aber die Wirkkraft des Gesetzes. Darum braucht es zum Widerstand gegen ein Verbotsgebot nicht nur ein Gewissensurteil, sondern dazu noch die kluge Überlegung über die Geltung eines Gesetzes in einem bestimmten Fall, d.h. die zumindest moralische Legitimierung des Widerstandes. Hier stellt sich deutlicher als beim Gebotsgesetz das ethische Problem, welche Bedingungen erfüllt sein müssen zur naturrechtlichen Begründung der Unrechtmäßigkeit eines geltenden staatlichen Gesetzes.

Die Rechtswissenschaft unterscheidet zwischen Geltung, Wirksamkeit und Verbindlichkeit eines Gesetzes. Wir können hier auf diese Unterscheidung verzichten, denn es handelt sich in unserer Frage immer nur um ein Gesetz, das wirklich besteht und nicht antiquiert ist, das durch die staatliche Gewalt sanktioniert werden kann und somit auch vom Großteil der Bürger als verbindlich anerkannt wird. Das Problem liegt allerdings in dem Begriff „verbindlich“, d.h. Gehorsamfordernd. Jene Juristen, die kein Naturrecht anerkennen, können eigentlich zwischen Gehorsam des Tieres und Gehorsam des Menschen nicht unterscheiden. Das Tier unterwirft sich nur der physischen Gewalt, die es auch schon in der Androhung der Bestrafung fürchtet. Die Verbindlichkeit einer obrigkeitlichen Forderung muß aber beim Menschen auf einer inneren Zusage zum Gesetz oder zumindest auf einem dem Gesetz gegenüber neutralen Gewissensurteil fußen. Zur moralischen Rechtfertigung des Gesetzesgehorsams ist zwar die Einsicht in den Zusammenhang des einzelnen Gesetzes nicht nötig. Der Bürger muß aber dem Gesetzgeber gegenüber das Vertrauen haben, daß er das betreffende Gesetz mit Umsicht und mit Verantwortungsbewußtsein erarbeitet hat. Der Widerstand ist im Grund die Aufkündigung dieses Vertrauens gegenüber der obersten Rechtsinstanz, wenngleich er sich nur gegen ein einzelnes Gesetz richten mag. Dieser Sachverhalt wird zu wenig bedacht. Der Rechtsstaat ist dadurch gekennzeichnet, daß die staatliche Obrigkeit die letzte Instanz ist, auf die man sich berufen kann. Das „Recht“ auf Widerstand aus Gewissensgründen gegen ein Gesetz ist darum im Grund eine chaotische Idee von Recht, weil es die rechtliche Einheit des Rechtsstaates illusorisch macht. Mit dem Widerstand wird das Recht des Staates als nicht verbindlich, d.h. als unrechtmäßig bezeichnet. Um diese Aktion zu rechtfertigen, braucht es nicht nur einen rationalen Grund gegen den Inhalt des Gesetzes, sondern auch eine Berufung auf einen noch höheren Gesetzgeber. Im Begriff der Verbindlichkeit eines Gesetzes liegt das eigentliche Problem des Rechts auf Widerstand, dessen logische Einordnung in ein Rechtssystem dem positivistisch eingestellten Juristen nicht gelingt.² Wir werden auf diesen grundlegenden Fragekomplex noch zurückkommen.

² Zu dem hier besprochenen rechtsphilosophischen Problem vgl. die gute Darstellung bei: *Wolf-Dietrich Grussmann*, Das Widerstandsrecht im Lichte der Reinen Rechtslehre. In: Johann J. Hagen/Peter Macher, Hrsg.: *Gewalt und Recht*, Frankfurt 1997, 211-229.

Die Vielfalt des Begriffes Widerstand

Das Problem des Widerstandes ist vielfältig entsprechend den Absichten: Widerstand 1. gegen ein einzelnes Gesetz, 2. gegen die Regierung als Ganzes zur Einsetzung einer neuen Regierung, 3. gegen den Staat, in der Absicht der Trennung einer Bevölkerungsgruppe, z.B. einer Ethnie, vom bisherigen Staatsverband, 4. gegen die bestehende Staatsform, z.B. zur Abschaffung der Demokratie. Entsprechend diesen Schwerpunkten sind die ethischen Überlegungen sehr verschieden.

Die ethische Begründung des Widerstandes gegen ein Gesetz

Jeder Bürger hat das Recht, ein bestehendes Gesetz zu kritisieren. Und er hat auch das Recht, seinen Gehorsam gegen ein Gesetz aufzukündigen, wenn er den Gehorsam nicht verantworten kann. In den meisten Fällen kommt dieser Ungehorsam gegenüber dem Steuergesetz vor. Der einzelne kann zwar die Bedürfnisse des Staates nicht überschauen. Andererseits kann er an gewissen skrupellosen Vergeudungen erkennen, daß die Behörden mit den Steuergeldern nicht ökonomisch umzugehen wissen. Da das Steuergesetz ein Gebotsgesetz ist, kann sich jemand nach sorgfältiger Prüfung seines Gewissens, sich auf die Lehre von der Epikie stützend, zu einer Gehorsamsverweigerung in Form der Steuerhinterziehung berechtigt fühlen. Der persönlichen Zielsetzung entsprechend ist es nicht nötig, das Gesetz als solches zu bekämpfen. Es muß aber im vorhinein die Bereitschaft bestehen, bei Aufdeckung der Rechtsverletzung die Sanktionen in ihrem ganzen Umfang anzunehmen.

Wenn es sich dagegen um ein Verbotsgebot handelt, besteht die persönliche Gehorsamsverweigerung in einer Offensivhandlung gegen das Gesetz als solches. Auch solche Fälle gibt es, wo ein Bürger sich aus Gewissensgründen zum Widerstand verpflichtet fühlt. Es gibt Härtefälle, die der Gesetzgeber nicht voraussehen konnte. Wenn keine rechtlichen Mittel zur Verfügung stehen, bleibt nur der aktive Ungehorsam gegen die staatliche Verfügung. Ein solcher Fall liegt z.B. vor, wenn jemand einen strafrechtlich Verfolgten versteckt. Der Katholische Erwachsenen-Katechismus³ hat die korrekte Auflösung dieses ethischen Problems folgendermaßen formuliert: „In einer Ausnahmesituation, in der alle legalen Mittel des Protests und Widerspruchs ausgeschöpft sind und keine andere Möglichkeit bleibt, als durch einen gewaltlosen Akt des Ungehorsams den Widerspruch gegen staatliche Maßnahmen zum Ausdruck zu bringen, die nach gewissenhafter Prüfung als gemeinschafts- bzw. gerechtigkeitsverletzend empfunden werden, ist ein Akt

³ Katholischer Erwachsenen-Katechismus, 2. Band, 1995, 258.

zivilen Ungehorsams (Rechtsverletzung) zwar illegal, er kann aber moralisch legitim sein. Ein solcher Akt zielt nicht auf die Aushöhlung und Untergrubung der demokratischen Ordnung, sondern auf ihre Erhaltung und Förderung. In einem solchen Akt zivilen Ungehorsams spiegelt sich das moralische Urteil wider, daß es gerechtfertigt sein kann, die Gesellschaft durch einen verschärften Widerspruch auf einen sonst nicht zu behebenden Mißstand aufmerksam zu machen. Die Ernsthaftigkeit der Überzeugung und des verfolgten Anliegens wird dadurch zum Ausdruck gebracht, daß die für den begangenen Gesetzesungehorsam auferlegten Sanktionen in Kauf genommen werden“.

Der Widerstand gegen die Regierung

Wir sprechen hier nicht vom Recht auf Revolution (seditio), die dem Bürgerkrieg gleichzustellen ist, sondern vom organisierten Widerstand gegen die Regierung in der Absicht, sie abzusetzen. Dieses Vorgehen kann passiv und aktiv bewerkstelligt werden, passiv durch einen Generalstreik, mit dem die Regierung lahmgelegt wird, aktiv durch einen direkten Gewaltakt gegen die bestehende Autorität. Unter die letztgenannte Form des Widerstandes fällt die im Mittelalter und besonders im 16. und im 17. Jahrhundert diskutierte Tötung (occisio) eines Tyrannen. In der deutschsprachigen Literatur wird durchwegs von Tyrannenmord gesprochen. Doch dieser Terminus ist nur auf die Tötung aus persönlichen, rachsüchtigen Motiven anwendbar. In der ethischen Diskussion über das Recht der Beseitigung des Herrschers ging es um die Frage, wer nach dem Naturrecht zu einer solchen Handlung bevollmächtigt sei, und unter welchen Bedingungen. *Thomas von Aquin* hat dieses Recht der Tötung jedem Bürger zugestanden, natürlich unter Wahrung der noch zu nennenden Bedingung.⁴ Er hat gewaltsamen Widerstand gegen einen Tyrannen als Abwehrrecht betrachtet im Hinblick auf manifeste Verstöße gegen das Gemeinwohl. Da das Gemeinwohl der staatlichen Autorität vorgeordnet ist, hat der tyrannisch regierende Herrscher sein Recht durch Mißbrauch verwirkt. Er ist der Räuber, gegen den man sich wehren muß (II-II 69,4). Der Usurpator gilt an sich als Dieb, jedoch sollte man sich ihm unterordnen, wenn er für das Gemeinwohl besorgt ist (II Sent. 44,2,2). Die Vertreter des Naturrechts stellten insgesamt als Bedingung des gewaltsamen Widerstandes, daß sichere Aussicht auf sein Gelingen und auf Besserung der sozialen Verhältnisse besteht. *Thomas von Aquin* hat bei aller Anerkennung der Tyrannentötung geraten, die Schäden, die bei diesem Unternehmen sehr wahrscheinlich sind, zu überdenken, weil es unter Umständen besser sei, eine Tyrannenherr-

⁴ Zum Thema Tyrannentötung bei Thomas von Aquin vgl. II. Sent., d. 44, q. 2, a. 2; II-II 42,2 ad 3; II-II 69,4; De Regimine Principum, Lib. I, c. VII (Marietti-Ausgabe c. VI).

schaft in Kauf zu nehmen, als größte soziale Schäden zu verursachen. Er befürchtete zudem eine noch schlimmere Tyrannis. Die Geschichte gab ihm Recht.

Thomas war sich bei dem Rat zur äußersten Vorsicht und Zurückhaltung allerdings bewußt, daß man damit die Forderung der Gerechtigkeit zurücknimmt. Er mußte darum nach einer logisch konsistenten Lösung suchen. Er konnte diese nur in der Religion finden.⁵

Robert Franz Romulus Bellarmin SJ (1542-1621) und *Franz Suarez SJ* (1548-1617) begründen das Recht zum Widerstand entgegen der Tradition, die *Thomas von Aquin* folgte, nicht durch das im Gemeinwohl beschlossene Notwehrrecht, sondern im Volk als dem ursprünglichen Träger der Staatsgewalt. Im gleichen Sinn: *J. Althusius, H. Grotius, J. Milton, J. Locke, Chr. Wolff u.a.* Obwohl diese Theorie vom Ursprung des Staatsgewalt wegen ihrer Nähe zur *Rousseauschen* Idee der Volkssouveränität politisch-ethisch sehr fragwürdig ist⁶, kommt sie hier doch zum gleichen Ergebnis, da das Volk den Widerstand nur im Hinblick auf das Gemeinwohl ethisch rechtfertigen kann.

Der Widerstand gegen den Staatsverband – als Lossagung vom gegenwärtigen Staat

Das Problem der gewaltmäßigen Abtrennung von Ethnien zur Gründung eines eigenen Staates ist von höchst aktueller Brisanz. An sich ist jeder Staat verpflichtet, den ethnischen Minderheiten einen ihnen entsprechenden Freiraum zu garantieren. Die föderalistische Ordnung ist hierzu das beste Mittel, sofern die Minderheit in der Lage ist, ihre rechtliche Organisation in die Hand zu nehmen. Eine völlige Trennung vom bisherigen Staatsverband sollte zunächst auf dem Weg gegenseitiger Verhandlungen versucht werden, wobei die zur Trennung drängende Ethnie zu gewissen Zugeständnissen bereit sein müßte, denn ohne weiteres kann eine Ethnie nicht das Gebiet, das sie besiedelt, zu ihrem uneingeschränkten Eigentum erklären. Unter Umständen können sich in dem Gebiet wertvolle Bodenschätze oder Industrieanlagen befinden, deren Verlust den Staat schwer treffen würde. Die individualistisch interpretierten Freiheitsrechte verschließen sich von selbst durch die automatisch eintretende Integration in größere Sozial- und Staatssysteme, so sehr es im Augenblick danach aussehen mag, als gingen wir einer zunehmenden Ethnisierung der staatlichen Gebilde entgegen. In der Schweiz haben sich

⁵ Er erklärt darum: „Wenn es aber gegen den Tyrannen keine menschliche Hilfe gibt, muß man auf Gott, den König aller, zurückgreifen. Er ist Helfer in guter Zeit und in Trübsal“. *De Regimine Principum, a.a.O.*

⁶ Vgl. hierzu das Kapitel „Die Herrschaftsmacht des Staates, ihre Definition und ihre Rechtfertigung“.

vier sehr verschiedene Ethnien zur einer nationalen Einheit zusammenfinden können. Allerdings erfordert diese politische Haltung dauernde Anstrengung im Bemühen um gegenseitige Toleranz. Es sei hier nur an die Loslösung des heutigen Kantons Jura vom Kanton Bern erinnert. Dieser Prozeß ist übrigens noch nicht abgeschlossen.

Die gesetzliche Regelung eines Widerstandes gegen Splittergruppen zur Rettung der demokratischen Verfassung

Da die Demokratie von der freiheitlichen Einstellung der Mehrheit der Bürger abhängt, stellt sich die Frage, wie man sie vor Umwälzungen schützen kann, d.h. ob Schutzmaßnahmen verfassungsrechtlich formulierbar sind und was sie nützen.

Die Deutsche Bundesrepublik hat den entsprechenden Text in den Grundrechten, Verfassung Art. 20, 4: formuliert: „Gegen jeden, der es unternimmt, diese [demokratische] Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist.“ Dieser Widerstand wird also gesetzlich geschützt, er wird aber nicht zur Pflicht des Bürgers gemacht.

Wie sich ein solches individualisiertes Widerstandsrecht praktisch verwirklichen läßt, ist und bleibt ein Problem. Aber man muß diese rechtliche Fassung des Widerstandsrechts im geschichtlichen Zusammenhang mit der Machtergreifung Hitlers sehen, der gerade auf demokratischem Weg an die Macht kam. Daß man eine solche politische Entwicklung durch das Recht auf Widerstand abriegeln könne, war die Idee der Väter der deutschen Verfassung nach dem zweiten Weltkrieg.

Die Demokratie ist mit ihrer individualistischen Freiheitsvorstellung nicht gefeit gegen eine Mehrheit von Stimmen, die sich für eine autoritäre Regierungsform einsetzt. Wenn es einer demokratischen Regierung nicht gelingt, schwerste soziale Mißstände in den Griff zu bekommen, dann ist das Mißtrauen gegenüber der Demokratie unvermeidlich. Ein Widerstand gegen eine Gruppe, die die Abschaffung der Demokratie betreibt, setzt eine demokratisch und auch politisch-ethisch motivierte Gesellschaft voraus.

Schlußüberlegung

Die gesamte Kontroverse über den Widerstand wäre vermieden worden, wenn im Grundgesetz das Recht auf Gewissensfreiheit nicht so subjektivistisch formuliert, sondern deutlich der gesamtgesellschaftliche Rahmen mit erwähnt worden wäre, innerhalb dessen das subjektive Recht erst seinen Platz

und seine Geltung hat. Hintergründig spielt hier das Mißverständnis eine Rolle, Gewissensfreiheit sei das gleiche wie Entscheidungsfreiheit. Der Gewissensspruch ist, wie schon an anderer Stelle betont wurde, nicht Sache des freien Willens oder, wie es in *Kant'scher* Formulierung heißen würde, Sache der Willkür. Das Gewissen ist ein am Sein orientiertes Kontrollorgan der praktischen Erkenntnis. Sein logischer Prozeß ist also durch einen Dritten, z.B. durch einen Richter, nachvollziehbar trotz der unvermeidlichen Verschiedenheiten ganz konkreter Urteile der praktischen Vernunft, sofern allerdings in der Gesellschaft ein allgemeiner moralischer Grundkonsens besteht. Da dies aber heute selten der Fall ist, bleibt nur die Anerkennung des individualistischen Gewissens mit der Folge, daß die staatliche Obrigkeit zur Erhaltung einer einigermaßen funktionierenden Ordnung zu unlogisch konstruierten Maßnahmen greifen muß, d.h. zu Maßnahmen, die der im **Grundgesetz** statuierten individuellen Gewissensfreiheit eigentlich widersprechen.

Fünftes Kapitel

DER KRIEG

I. DER KRIEG ALS OBJEKT RATIONALER
FRIEDENSBEMÜHUNG*Das Gute als wesentliches Objekt jeder Ethik*

Die Ethik beschäftigt sich grundsätzlich mit der guten Handlung im Hinblick auf die Vervollkommenung des Menschen. Sie will damit Wegweiser zum Glück des Menschen sein. Der Krieg, der immer ein Zeichen von Unheil ist, kann darum nur insofern Objekt der Ethik sein, soweit es darum geht, ihn in den Grenzen der Gerechtigkeit zu halten.

Dem Krieg muß darum in der Ethik des Friedens vorausgehen. Da in einer Finalethik, wie sie hier im gesamten Traktat beabsichtigt ist, stellt sich darum zuerst die Frage, welche Friedensbemühung noch dem in der Ethik verfolgten Zweck dient. Seit Jahren kennen wir die als Pazifismus bezeichnete Friedensbewegung, die aus ethischer Verantwortung die Verurteilung jeglicher Gewaltanwendung fordert und auch jede militärische Vorbereitung auf einen Krieg verwirft. Der Pazifismus unterscheidet sich damit von den Friedensbemühungen, welche die Notwendigkeit, zur Selbstverteidigung gerüstet und bereit zu sein, nicht leugnen. Wir wissen aus Erfahrung, daß die Sünde weder im individuellen noch im kollektiven Bereich des menschlichen Lebens ausgererzt werden kann. Der Pazifismus ist darum eine Illusion. In der praktischen Wirklichkeit könnte sich der Pazifismus, in diesem radikalen Sinn verstanden, als Einladung zum Krieg jener Staaten erweisen, die auf die Unterwerfung anderer Staaten eingestellt sind. Im Hinblick auf diese Gefahr kann sich eine rationale Ethik nicht für den Pazifismus entscheiden. Für sie muß sich die Friedensbemühung auf zwei Objekte konzentrieren: 1. die internationale Pädagogik der Friedensbeziehungen unter den Völkern, 2. die Eingrenzung des Krieges im Sinn der Gerechtigkeit. Dieses zweite Objekt beinhaltet die zwei Einzelfragen a) nach dem Recht zum Krieg (*jus ad bellum*), und b) nach der gerechten Kriegsführung (*jus in bello*).

Die Friedensbemühung in der Volkspädagogik

Hier steht im Vordergrund die Erziehung des Kindes in der Familie. Die Familie ist der natürliche Hort, wo der Mensch das friedliche Zusammenleben erlernt. Hier müßte darum jede Friedenspädagogik beginnen. Im weiteren ist an die friedliche Zusammenführung der Jugend verschiedener Nationalitäten zu denken. Daran anknüpfend sollten die sozialen und politischen Verbände sich um gegenseitiges Verständnis bemühen. Die einzelnen Unternehmungen, die in dieser Hinsicht bereits bestehen, brauchen hier nicht aufgeführt zu werden.

In einer philosophischen Abhandlung über die rationale Friedensbemühung steht im Zentrum die Frage nach der Gerechtigkeit zum Krieg und im Krieg.

II. DER GERECHTE KRIEG

Zur Definition des Krieges

In der Begriffsbestimmung des Krieges halten sich die Autoren, soweit sie nicht Ethiker sind, an die soziologische oder juristische Analyse des allgemeinen Sprachgebrauchs, gemäß dem C. von Clausewitz (1832) den Krieg als einen Akt der Gewalt bezeichnete, um den Gegner zur Erfüllung unseres Willens zu zwingen¹. Da man durchwegs den Krieg mit der Existenz eines Staatswesens verbindet, wird er genauer definiert als gewaltsame Auseinandersetzung von zwei Staaten. Analog spricht man von Krieg bei der gewaltsamen Auseinandersetzung von zwei Gruppen innerhalb oder auch außerhalb eines Staates. Doch konzentrieren wir hier die Darlegung auf den Fall der gewaltsamen Auseinandersetzung von zwei Staaten, indem wir die andern gewaltsamen Streitigkeiten zu den analogen Anwendungen des Begriffes Krieg zählen. Kriegerische Phänomene wie Widerstand, Aufruhr, Revolution und Bürgerkrieg sind also unter einem andern Stichwort zu behandeln.

Es ist aber, wie wir sehen werden, unvermeidlich, zuerst von der gewaltsamen Auseinandersetzung im privaten Bereich zu sprechen, dies im Hinblick auf das Problem der Tötung. Gerade von diesem Gesichtspunkt aus könnte man über das logische Verhältnis der verschiedenen gewalttätigen Auseinandersetzungen streiten, d.h. welchem Begriff der Rang des primum analogatum zukommt. Gewalttätige Auseinandersetzung ist das analogon. Von der Ethik aus ist das primum analogatum der gewalttätige Streit zwischen zwei Personen, das secundum analogatum ist der Krieg zwischen zwei Staaten.

Der Sozialethiker kann vom Krieg nur im Hinblick auf die Gerechtigkeit sprechen. Für ihn muß die Realdefinition des Kriegs qualifiziert sein durch die Begriffe gerecht oder ungerecht, wobei der Begriff der Gerechtigkeit als naturrechtliche Norm verstanden wird. Das Kriegsvölkerrecht enthält die Rechtssätze des Völkerrechts, die die Bedingungen der Kriegserklärung eines Staates (als ius ad bellum bezeichnet) und die Art und Weise der Kriegsführung (ius in bello) wie auch die Beziehungen der Kriegführenden zu den Neutralen regeln. Es ist ein positives Vertragsrecht, das aus dem Gewohnheitsrecht und aus verschiedenen Einzelabmachungen entstanden ist und auch Elemente des Naturrechts enthält. Es befaßt sich nicht mit der ethischen Frage der inneren Berechtigung des Kriegs. Sein Anliegen ist lediglich die Humanisierung und Verrechtlichung des kriegerischen Prozesses. Dem Sozial-

¹ C. von Clausewitz, *Vom Kriege*, Ausg. Frankfurt 1980, 17.

ethiker genügt aber nicht die Feststellung, daß sich im Krieg zwei Parteien streiten. Er will wissen, welche Seite sachlich gerechtfertigt ist, und zwar unabhängig von der Gerechtigkeitsvorstellung der beiden Parteien. Er beruft sich darum bei der Beurteilung der Gerechtigkeit eines Krieges auf eine über den streitenden Parteien stehende Norm.

C. von Clausewitz hat in seiner Analyse des kriegerischen Prozesses die interessante Bemerkung gemacht, daß das Phänomen des Krieges sich erst daraus ergibt, daß eine Partei sich verteidigt. Tatsächlich entsteht noch kein Krieg, wenn ein Staat einen andern überfällt. Das wäre, wie *Clausewitz* sagt, eine reine Besitznahme, noch kein Krieg. Auch der Ethiker ist, wie wir sehen werden, zuerst an die Verteidigung verwiesen. An die Stelle des bis zum ersten Weltkrieg angenommenen freien Kriegsführungsrechts ist im Völkerrecht das Verbot des Angriffskrieges getreten, das im klassischen Naturrecht längst bestand. Der Briand-Kellog-Pakt von 1928, der den Angriffskrieg verbot, wurde von beinahe allen Staaten ratifiziert. Ein Aggressionsverbot enthält auch Art. 2, Abs. 4 der Satzung der Vereinten Nationen. Erlaubt bleibt das Recht auf individuelle und kollektive Selbstverteidigung (Art. 51 der UN-Satzung). Auch eine ganze Anzahl nationaler Verfassungen verbieten den Angriffskrieg, so Art. 26 des deutschen Grundgesetzes. Über die ausdrücklichen vertraglichen Verpflichtungen hinaus ist das Verbot des Angriffskrieges zu einer allgemeinen Rechtsüberzeugung und zu einem Satz des Völkergewohnheitsrechts geworden. Allerdings entbehrt der Begriff des Angriffskrieges noch einiger wichtiger Abgrenzungen gegen analoge Begriffe, besonders gegen den des Präventivkrieges. Welche Maßnahmen sind gestattet gegen die Unterstützung von revolutionären Rebellen durch den Nachbarstaat? Der gewaltsame Grenzübertritt genügt offenbar nicht, um sich frühzeitig zu wehren, zumal sich dann der Krieg im eigenen Land abspielen würde.

Die Suche nach der Gerechtigkeitsnorm

Die Erfahrung legt den Eindruck nahe, daß der Krieg ein unvermeidliches Phänomen des sozialen Lebens sei, so daß sich alle Überlegungen über eine vorgeordnete Norm als überflüssig erweisen würden und man sich schließlich mit der rein positiv-rechtlichen Regelung zufriedengeben müsse. Dies Bedürfnis, das Naturereignis Krieg in eine rechtliche Form zu gießen, zeigt immerhin, daß der Krieg schließlich doch eine beide Parteien bindende Gerechtigkeit verlangt. Nun gibt es aber kein Gesetz und kein Recht ohne die Rückbindung an eine entsprechende Autorität. In diesem Sinn hat die Ethik durch alle Jahrhunderte hindurch die Frage behandelt, wem es zustehe, den Krieg zu erklären. Die einzige Antwort war der Hinweis auf den Fürsten. Er hatte also die Kompetenz zur Erklärung, ob die kriegerische Abwehr gegen

einen Angreifer gerechtfertigt ist. Der mittelalterliche Mensch konnte sich demnach mit dem Argument beruhigen, daß die Verantwortung für die Gerechtigkeit des Krieges beim Fürsten liege. *Franciscus Suarez* († 1617) hat sich darum mit der Frage befaßt, welche Gewißheit bezüglich der Gerechtigkeit eines Krieges der Fürst haben müsse, um die Entscheidung für den Krieg verantworten zu können.² Aber dadurch ist das Problem nicht gelöst. Wenn auch der Fürst der Gegenpartei, also des Angreifers aus irgendeinem Grund auf seiner Interpretation der Gerechtigkeit besteht, ist der ewige Krieg zementiert. Die mittelalterliche Theorie des gerechten Krieges (*bellum iustum*)³, von dieser Konstellation der beiderseitigen Berufung auf die Gerechtigkeit aus gesehen, kann also die Gerechtsameitsfrage im konkreten Fall nicht lösen. Auch wenn man mit den mittelalterlichen Theologen annimmt, daß die Frage des gerechten Krieges auf den Fall der Verteidigung gegen einen Überfall zugeschnitten war, in welchem die Gerechtigkeit des Verteidigers im Hinblick auf das naturrechtlich begründete Staatsnotstandsrecht feststand, hing die Verwirklichung der Gerechtsameitsidee doch vom Ausgang der Notwehrhandlung ab. Die Theologen waren sich darin einig, daß eine nutzlose Verteidigung nicht zu verantworten sei, so daß nur die Verhandlung über die Bedingungen der Kapitulation übrigbleibe. Um der Gerechtigkeit näherzukommen, hätte man eine über den Fürsten stehende Friedensinstanz finden müssen. Diese ist auch deswegen notwendig, weil die Begriffe Verteidigung und Angriff konkret oft schwer zu bestimmen sind.⁴ Im Mittelalter dachte man bei rechtlichen Auseinandersetzungen von zwei Staaten an die Kompetenz des Papstes. Zu verweisen ist hierbei auf die Gebietszuteilung an die beiden Kolonialmächte Spanien und Portugal (Demarkationslinie, 1493). In neuester Zeit versuchte man in der UNO eine solche übernationale Instanz zu orten. Doch präsentiert sich diese noch nicht als real übergeordnet, so lang es einigen privilegierten Nationen gelingt, mit ihrem Vetorecht ihre eigenen politischen Intentionen durchzusetzen. Wenn die UNO sich zu einem übergeordneten, partnerschaftlich gewählten Friedensorgan entwickeln würde, wäre immerhin auf positiv-rechtlicher, also Kontraktebene, die entscheidende naturrechtliche Forderung annähernd erfüllt, daß nämlich eine über dem Kriegsgeschehen stehende Autorität für die Gerechtigkeit bürgt, indem sie über die nötigen Mittel verfügt, den Friedensbrecher zu bestrafen. Gewiß

² De bello, disp. XIII. s. VI. § 2, in Tract. III von: De Fide, Spe et Caritate.

³ Zur geschichtlichen Entwicklung des Begriffes *bellum iustum* vgl. die gute Analyse von *Margit Hintersteiner*, Der Kosovo-Konflikt und die Renaissance der *Bellum iustum*-Doktrin, in: Wiener Blätter zur Friedensforschung 99, Wien, Juni/1999, 24-41 (mit reichhaltigen Literaturhinweisen); sowie: *Heribert Franz Köck*, Rechtliche und politische Aspekte der NATO-Aktion im Kosovo, a.a.O. 17-23.

⁴ Der durch die Nationalsozialisten hervorgerufene zweite Weltkrieg wurde von den Deutschen zunächst als Verteidigung gegen die grausamen Bestimmungen des Versailler Vertrags interpretiert.

wäre das Urteil der UNO, wenn es wirklich partnerschaftlich gefällt worden ist, nur ein positiv-rechtliches Endglied, das man kritisch beurteilen kann. Es bleibt aber vernünftigerweise und darum auch unter naturrechtlichem Be- tracht nur die gehorsame Annahme dieses gerichtlichen Urteils.

Momentan sind wir, so lang es keine den einzelnen Staaten übergeordnete Friedensinstanz gibt, in den Überlegungen über die Gerechtigkeit im Krieg nicht weiter als die mittelalterlichen Theologen. In jedem Fall ist es lehrreich, ihren Gedanken über den gerechten Krieg nachzugehen, vor allem auch deswegen, weil die zahlreichen ethischen Normen, die hier zur Anwendung kommen, systematisch zu ordnen sind. Erst von da aus wird es möglich, den logischen Weg zur Erkenntnis zu finden, wann und unter welchen Bedingungen ein Krieg vom naturrechtlichen Gesichtspunkt aus gerechtfertigt ist. *Francisco de Vitoria* († 1546) hat sich im Anschluß an *Thomas von Aquin* vom Standpunkt des klassischen Naturrechts aus wohl am intensivsten mit der Frage nach dem bellum iustum befaßt⁵. Auf weite Strecken wird darum in der folgenden Darstellung auf ihn Bezug genommen. Diese Begrenzung auf das Naturrecht hat allerdings zur Folge, daß die Thematik auf die Rechtfertigung des Kriegs (*ius ad bellum*) konzentriert wird und die Gerechtigkeit im Krieg (*ius in bello*) nur im Hinblick auf den zum Krieg Berechtigten behandelt wird, während der moderne Begriff des *ius in bello* die Frage nach dem bellum iustum ausklammert. Im modernen Recht wird die Tatsache des Krieges gewissermaßen als ein unvermeidliches Geschehen hingenommen, so daß es vordergründig nur um das *ius in bello* geht. Vom Naturrecht aus gesehen, kann man das Recht in bello vom Recht ad bellum nicht trennen. Im Hinblick darauf, daß eine übergeordnete Instanz zur Entscheidung über das *ius ad bellum* in einem konkreten Fall wohl noch lange ein Objekt der Hoffnung bleibt, muß man sich mit der Einigung über das *ius in bello* zufriedengeben, wie es im modernen Völkerrecht formuliert wurde.

Geschichtlicher Rückblick auf die naturrechtliche Rechtfertigung des Krieges

Auch ohne den Gedanken von *Clausewitz* aufzunehmen, daß das Phänomen des Krieges erst im Moment der Verteidigung beginnt, muß man ethisch mit dem Begriff der Verteidigung beginnen, weil es kein natürliches Recht auf den Angriffskrieg gibt. Der Begriff des Rechts auf Verteidigung ist allerdings sehr ambivalent. Ist nur jene Verteidigung als ethisch gerechtfertigter Grund des Kriegs zu bezeichnen, die unmittelbar auf den Angriff antwortet, so daß man die Verteidigung nur im engsten Sinn der Abwehr verstehen darf, oder kann sie auch in einem Gegenschlag auf irgendein Unrecht bestehen, so daß

⁵ *Alberico Gentilis* (De iure belli, 1588) und *Hugo Grotius* (De iure belli ac pacis, 1625) haben sich, wie schon der Titel ihrer Werke anzeigen, mehr dem Recht der Kriegsführung zugewandt.

am Schluß der Begriff der Verteidigung in die Nähe des Angriffskrieges kommt?

Bei *Thomas von Aquin* finden sich nur die allgemeinen Prinzipien, die sich direkt auf die Rechtfertigung des Krieges beziehen.⁶ Die Entfaltung der von ihm genannten Bedingungen des gerechten Krieges besorgte *Vitoria* sehr eingehend. Da der Krieg seine erste Rechtfertigung in der Abwehr gegen einen Angreifer findet, lag es nahe, die Lehre vom gerechten Krieg in Analogie und im Unterschied zur privaten Verteidigung zu behandeln. Aus diesem Grund haben die Autoren mit der gewaltsamen Auseinandersetzung zwischen zwei Privatpersonen begonnen, um die eigenen Merkmale des Krieges als Verteidigung eines Staates gegen einen Angreifer kenntlich zu machen.⁷

1. Die private Verteidigung. – Nach *Thomas von Aquin* handelt es sich bei der Verteidigung einer Privatperson und der Verteidigung des Staates um zwei grundverschiedene Wertmaßstäbe, wenngleich es sich in beiden Fällen um einen Notstand handelt. Wenn ein Privatmann angegriffen wird, kann er sich zwar verteidigen, er darf aber in keiner Weise den Tod des Gegners direkt intendieren. Entsprechend den Dekretalen *Gregors IX.* gilt die Regel: „Vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae“ – „Gewalt mit Gewalt zurückzuschlagen ist unter Wahrung der verhältnismäßig abgewogenen schuldfreien Abwehr gestattet“. Bei der Abwehr muß also die Verhältnismäßigkeit streng beachtet werden. Wie *Thomas* (S.Theol. II-II 64,7) dazu erklärt, darf keine direkte Absicht zur Tötung bestehen. Die Tötung könne also nur als indirekte, nicht gewollte Folge in Kauf genommen werden. Diese Regel gilt auch heute noch in der Rechtspraxis, selbst für die Polizisten. Daraum die Beschwerden der Bevölkerung, wenn ein Polizist in der Abwehr die

⁶ Vgl. S.Theol. II-II 40,1; 66,8 ad 1: 71,3 ad 3; 123,5.

⁷ Vgl. *Francisco de Vitoria*, De jure belli, Quaestio secunda, Secunda propositio, in: *Francisco de Vitoria*, Vorlesungen II (Relectiones), hrsg. von U. Horst, H.-G. Justenhoven, J. Stüben, Stuttgart 1997, 550 f.: „Quaelibet res publica habet auctoritatem indicendi et inferendi bellum. Pro probatione est notandum, quod differentia est quantum ad hoc inter hominem privatum et rem publicam. Quia privata persona habet quidem ius defendendi se et sua, ut dictum est, sed non habet ius vindicandi iniurias, immo nec repetundi ex intervallo temporis res ablatas. Sed defensio oportet, ut fiat in praesenti, quod jurisconsulti dicunt in continent. Unde transacta necessitate defensionis cessat causa belli. Credo tamen, quod per iniuriam percussus posset statim repercutere, etiam si invasor non deberet ultra progredi.“ (Jeder Staat hat die Befugnis, einen Krieg zu erklären und zu beginnen. Für den Beweis ist zu beachten, daß hierbei ein Unterschied zwischen einer Privatperson und dem Staat besteht. Denn eine Privatperson verfügt zwar, wie gesagt, über das Recht, sich und ihr Eigentum zu verteidigen, aber sie verfügt nicht über das Recht, ein Unrecht zu ahnden, ja nicht einmal über das Recht, geraubte Güter nach einem gewissen Zeitraum zurückzuholen. Die Verteidigung muß vielmehr an Ort und Stelle geschehen, was die Rechtskundigen mit „sofort“ (in continent) bezeichnen. Daher wird der Grund für einen Krieg hinfällig, sobald keine Notwendigkeit zur Verteidigung mehr besteht. Ich glaube aber, daß einer, dem ein Unrecht zugefügt wurde, auch dann sofort zurückzuschlagen könnte, wenn nicht zu erwarten wäre, daß der Angreifer noch weiteres unternehmen würde.)

Verhältnismäßigkeit zum Rechtsbruch nicht eingehalten hat. Dennoch ist es heute, wo die meisten Diebe, die jemanden überfallen, mit einer Schußwaffe bewaffnet sind, schwer, das Gebot der Verhältnismäßigkeit genau einzuhalten. Auf jeden Fall hat der Privatmann, der überfallen wird, keine rechtliche Gewalt, den Verbrecher seinen Rechtsbruch fühlen zu lassen, d.h. das Unrecht zu rächen. Darüber hat das Strafgericht zu entscheiden. Der angegriffene Privatmann hat keine Strafgewalt.

2. *Die Rechtslage im Verhältnis eines Rechtsbrechers zu seinem Staat.* — Wenn es sich um die Beziehung eines Rechtsbrechers zu seinem Staat handelt, ergibt sich eine ganz andere Rechtslage. Die staatliche Autorität ist Hüterin der Rechtsordnung. Sie hat darum die Pflicht, einen Rechtsbruch zu ahnden, dies um der Gemeinwohlgerechtigkeit willen. Sie ist außerdem gehalten, den Rechtsbrecher von weiteren Rechtsbrüchen abzuschrecken. Diese doppelte Pflicht erfüllt sie durch die Verhängung der Strafe, die sowohl den Zweck der Sühne wie den der Abschreckung hat. Inwieweit die Strafe diesen zweiten Effekt, den der Abschreckung, auch heute noch hat, wird verschieden beurteilt. Der Staat hat an sich auch das Recht, je nach der Schwere des Rechtsbruchs die Todesstrafe zu verhängen. Im Unterschied zur Privatperson kann er darum den Tod eines schuldigen Menschen direkt wollen, sofern es sich, wie gesagt, um die Wahrung des Gemeinwohls handelt. Daß wir heute die Todesstrafe verwerfen, hat den Grund nicht in der Annahme, daß der Staat keine Kompetenz zur Verhängung der Todesstrafe hätte, sondern in dem Umstand, daß die Todesstrafe erfahrungsgemäß kein Mittel der Abschreckung ist und daß ein Fehlurteil, das immer zu befürchten ist, unter allen Umständen vermieden werden muß. Außerdem ist zu bedenken, daß das Gemeinwohl, um dessentwegen die staatliche Autorität die Kompetenz besitzt, die Todesstrafe zu verhängen, von der Ethik aus betrachtet, das wahre Gemeinwohl sein muß. Kein Träger der hoheitlichen Staatsautorität kann mit absoluter Gewißheit behaupten, das wahre Gemeinwohl zu vertreten. Zu einem Todesurteil wäre aber eine solche Gewißheit notwendig. Die alten Philosophen wie auch die mittelalterlichen Theologen, einschließlich *Thomas von Aquin*, haben sich offenbar noch nicht darüber Rechenschaft gegeben, daß die Begründung der Todesstrafe auf einem höchst abstrakten Begriff des Gemeinwohls aufruht. Doch abgesehen von der schwachen strafrechtlichen Begründung der Todesstrafe, bleibt die Ansicht des *Thomas von Aquin*, daß ein staatlicher Gewaltträger um des Gemeinwohls willen ethisch legitimiert ist zur direkten Tötung eines Rechtsbrechers. Auf die unvermeidlichen Probleme, die aus dieser These in der praktischen Wirklichkeit entstehen, soll hier nicht eingegangen werden. Sie sind innerhalb des Themas „Widerstand“ zu behandeln.

3. *Die Rechtslage zwischen zwei Staaten.* — Wie verhält es sich nun mit der Verteidigung eines Staates gegen einen äußeren Gegner, also mit dem ei-

gentlichen Kriegsfall? *Thomas von Aquin* versteht in S.Theol. II-II 40,1 die Verhältnismäßigkeit der Abwehr im Krieg in einem völlig anderen Sinn als in der privaten Auseinandersetzung, die er in II-II 64,7 behandelt. Im Fall des Krieges handelt es sich nicht nur um die Abwehr eines Angriffs, sondern auch um die Frage, ob sich der Staat, dem von einem andern Staat irgendein Unrecht zugefügt worden ist, für berechtigt erklären kann, in der Form eines Angriffs den andern Staat zu strafen. *Thomas von Aquin* nimmt dies jedenfalls an der genannten Stelle an, was sein Kommentator *Cajetan* mit Nachdruck unterstreicht. Die Ungerechtigkeit muß gesühnt werden, was nichts zu tun hat mit subjektiver Rachsucht. Im privaten Bereich hat das Gericht darüber zu entscheiden. Hinsichtlich der Beziehung zwischen Staaten obliegt das Urteil, wie *Thomas* erklärt, dem Träger der autonomen Staatsgewalt. An einen internationalen Gerichtshof, der eine solche Strafe aussprechen könnte, war nicht zu denken. In diesem Sinn besteht er selbst in der heutigen UNO noch nicht, obwohl der Internationale Strafgerichtshof gewisse im Krieg begangene Menschenrechtsverletzungen zu seinem Tätigkeitsbereich zählt.⁸ Es bleibt somit als Instanz der Strafverhängung gegen einen Angreifer nur der Staat, dem Unrecht geschehen ist. Er hat sich allerdings an das Gebot der Verhältnismäßigkeit zu halten. Doch ist dies nicht mehr jene Verhältnismäßigkeit, von der bezüglich der privaten Verteidigung die Rede war.

Dieser Gedanke der mittelalterlichen Theologen hat heute seine Brisanz hinsichtlich des Wirtschaftskrieges, der zwischen zwei Staaten ausgefochten wird. Es sei als Beispiel auf die Boykottdrohung der USA an die Adresse der Europäischen Union, weil diese die Einfuhr von bestimmten Produkten der USA-Landwirtschaft sperrt, hingewiesen. De facto haben die USA ihre landwirtschaftliche Produktion derart aufgebläht, daß sie Absatz dafür nur noch auf dem Weg wirtschaftlicher Gewalt finden können. Nach der Lehre der mittelalterlichen Theologen hat die Europäische Union das Recht zum Gegenangriff.

Francisco de Vitoria († 1546) hat für seine Zeit im Hinblick auf das Verhältnis der Spanier zu den Indianern die Erweiterung der Verteidigung in den Angriff weiter ausgebaut. Er war aber nicht, wie *H.-G. Justenhoven* meinte, der Erstautor dieser Erweiterung.⁹ *Cajetan* († 1534) hat in seinem 1517 vollendeten Thomaskommentar die Gründe genau angegeben, welche nach *Thomas* (II-II 40,1) eine solche Erweiterung erforderten.

Während *Thomas* die Sühneaktion des Angriffskrieges nur von der unrechtmäßigen Provokation aus betrachtete, geht nun *Vitoria* der Frage nach, ob

⁸ Vgl. *Otto Triffterer*: Gewalt und Völkerrecht, Ein neues Gewaltmonopol zur Bekämpfung von Gewalt? In: *J.J. Hagen, P. Mader*, Hrsg.: Gewalt und Recht. Frankfurt/M 1997, 147-209.

⁹ *Heinz-Gerhard Justenhoven*, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, Köln 1991, 125. Vgl. hierzu meine Besprechung in: *Die Ethik des Gemeinwohls*, Paderborn 1998, 591-593.

dieser Angriffskrieg auch gerechtfertigt sei, um unschuldige Menschen vor schweren Mißhandlungen durch ihre Staatsmacht zu retten. In diesem Fall handelt es sich nicht mehr um die Sühne im Zusammenhang mit einer Verteidigung gegen einen ungerechten Angriff, sondern um einen Hilfeakt zugunsten von Menschen, die von ihrer Staatsmacht am Leben bedroht sind. *Vitoria* denkt hierbei an die grauenhaften Menschenrechtsverletzungen in den Indianerstaaten. Ein solcher Rechtsgrund liegt dann vor, wenn „die Barbaren unschuldige Menschen opfern oder sonstwie Unbescholtene töten, um sich von deren Fleisch zu ernähren“.¹⁰

Übertragen auf moderne Verhältnisse könnte man sagen, *Vitoria* anerkennt das Recht eines Staates auf kriegerische Intervention in einem andern Staat zur Verhinderung schwerster Menschenrechtsverletzungen, wobei man z.B. an ethnische Säuberungen denken kann.

Gemäß dem Völkerrecht, so erklärt *Vitoria*, steht den Spaniern das Recht zu, sich in friedlicher Weise auf dem Gebiet der Indianer zu bewegen, um mit den Einwohnern Handel zu treiben. Wenn die Spanier bei dieser Gelegenheit von den Indianern bedrängt und am Leben bedroht werden, können sie sich mit Waffengewalt verteidigen. Aber sie müßten sich dann an die Bedingung einer reinen Verteidigung halten, d.h. die Waffengewalt nur zur Wahrung der verhältnismäßig abgewogenen schuldfreien Schutzmaßnahme anwenden, dürfen also nicht zum Angriffs- oder Eroberungskrieg übergehen.¹¹

Vitorias Ausführungen sind stets im Anschluß an die Bedingungen zu sehen, die *Thomas von Aquin* (II-II 40,1) für den gerechten Krieg nannte. *Thomas* erklärt, Voraussetzungen eines gerechten Krieges seien: 1. die Kriegserklärung muß durch eine staatliche Autorität erfolgen, 2. es muß sich um eine gerechte Sache handeln, 3. er muß mit „rechter Absicht“ geführt werden, d.h. es dürfen keine Nebenabsichten damit verbunden werden. Da *Thomas* die gesamte Problematik des Krieges vom Motiv der Verteidigung her entwickelt, müssen alle kriegerischen Handlungen von diesem Zweck beherrscht sein.

An sich ist damit nach Ansicht der mittelalterlichen Autoren der gerechte Krieg bereits definiert. Nach dem natürlichen Empfinden aller Menschen ist jeder Einzelmensch und ist jede Gemeinschaft berechtigt, sich gegen einen Angreifer zu wehren. Daß diese Abwehr im individuellen Bereich mit der Beachtung der Klausel der verhältnismäßig abgewogenen schuldfreien Abwehr verbunden ist, die ein direktes Töten verbietet, während im staatlich

¹⁰ De Indis, Pars Prima, Sectio Tertia, Quintus Titulus, in: Francisco de Vitoria, Vorlesungen II (Relectiones), 480. Vgl. auch: A.F. Utz, Francisco de Vitoria: Naturrecht im Völkerrecht. In: Die Neue Ordnung, 53. Jg. 1999, 200-211.

¹¹ De Indis, Pars Prima, Sectio Tertia, Primus Titulus, op. cit. 468 f.

verordneten Krieg direkte Tötung statthaft ist, wurde bereits besprochen. Nun ist im Recht des Staates auf Verteidigung zugleich das Recht auf die Wiedergutmachung von Schaden und die Vergeltung des erfahrenen Unrechts eingeschlossen, so daß sich die Verteidigung, wie gesagt, von selbst zum Angriff ausweitet.

Damit wird die Frage nach der Gerechtigkeit des Krieges komplizierter. In welcher Zeitspanne kann ein Staat das ihm zugefügte Unrecht rächen? Wie soll Gerechtigkeit gesichert sein, wenn bei einem Friedensschluß der unterlegene Staat ungerechterweise zerstückelt worden ist, wie kommt er wieder zu seinem Recht? Auf welcher Seite ist die Gerechtigkeit, wenn jede der Parteien der Überzeugung ist, daß die Gerechtigkeit auf ihrer Seite stehe?

Francisco de Vitoria kommt auf diese Probleme zu sprechen. Er steht zwar auf dem Standpunkt, daß derjenige im Recht ist, der das vom Angreifer bedrohte Land bislang in unangefochtenem Besitz hatte. Doch betrachtet er – übrigens im Anschluß an seinen Meister *Thomas von Aquin*, der ausdrücklich auf die notwendige Berücksichtigung der Kriegsfolgen hinwies – einen Krieg als von beiden Seiten ungerecht, wenn beiden schwerste Schäden entstehen würden.¹² Es ist überhaupt typisch für *Vitoria*, daß bei allen Überlegungen über die Gerechtigkeit des Krieges die Folgen des Krieges abgewogen werden. Besonders sei auf die Unschuldigen Rücksicht zu nehmen, obwohl unter Umständen am Krieg Unbeteiligte in Mitleidenschaft gezogen werden könnten.¹³ Kriegsgefangene zu töten ist nach *Vitoria* unerlaubt.¹⁴ Obwohl er die Bestrafung des Besiegten auch in dem Sinn versteht, daß man den Besiegten von weiteren Kriegsmachenschaften abschreckt, so weist er doch auf die Gefahr hin, daß sich in diese Aktion die Rachsucht einmischt. Die Zerstückelung des besieгten Staates beurteilt *Vitoria* als großes Unrecht. Dieses Urteil ist im Zusammenhang mit der aristotelischen Staatslehre zu sehen, wonach der Staat sich von der Familie über das Dorf, die Stadt und die Region als „vollkommene Gesellschaft“ aufbaut. Eine Zerstückelung käme darum der Vernichtung einer Familie gleich.

Der zum Kriegsdienst Einberufene ist nach *Vitoria* nicht zur Prüfung der Gerechtigkeit des Krieges verpflichtet. Er habe darum im Zweifelsfall die Pflicht, dem Befehl zum Kriegsdienst zu folgen. Andererseits meint *Vitoria*, daß es deutliche Anzeichen eines ungerechten Krieges gebe, die auch der Soldat erkennen sollte. Gegen einen Angriff von anderer Seite sei die kriegerische Abwehr unbestreitbar eine gerechte Handlung.¹⁵ Wenn jedoch der zum Krieg Einberufene von der Ungerechtigkeit eines Krieges fest überzeugt sei,

¹² De iure belli, Quaestio quarta (I pars), in: Vorlesungen II (Relectiones), 578.

¹³ De iure belli, Quaestio quarta (II pars), op. cit. 584.

¹⁴ De iure belli, a.a.O., op. cit. 594.

¹⁵ De iure belli, a.a.O., op. cit. 574.

müsste er den Kriegsdienst verweigern, auch wenn der Krieg de facto gerecht sein sollte.¹⁶ Diese Aussage, die sich einzig auf das individuelle Gewissen bezieht, entspricht dem modernen Recht hinsichtlich der Kriegsdienstverweigerer.

Würdigung der mittelalterlichen Ethik des Krieges

Solange es in der modernen Zeit keinen übernationalen Gerichtshof für kriegerische Auseinandersetzungen von Staaten gibt, können die Ausführungen *Vitorias* immerhin als Vorbild für die Definition des bellum iustum dienen. Selbst ein Großteil der juristischen Regeln des Völkerrechts hinsichtlich der gerechten Kriegsführung wurde durch *Vitoria* als moralische Imperative formuliert. Die *Schlußfolgerungen*¹⁷, mit denen er seinen Traktat über den gerechten Krieg abschließt, geben davon deutlich Zeugnis.

1. „Die Herrscher, die Vollmacht zum Kriegführen haben, müssen danach streben, „wenn möglich, mit allen Frieden zu halten“.
2. „Wenn ein Krieg aus gerechten Gründen entfacht worden ist, muß man diesen Krieg nicht in der Absicht führen, das Volk zu vernichten, das bekriegt werden muß, sondern in der Absicht, das eigene Recht geltend zu machen und das Vaterland zu verteidigen, damit aus dem Krieg einmal Friede und Sicherheit erwachsen.“
3. „Nach Erringung des Sieges und nach Beendigung des Krieges muß man den eigenen Sieg umsichtig und mit christlicher Mäßigkeit nutzen. Der Sieger muß sich als Richter betrachten, der zwischen zwei Gemeinwesen sitzt: zwischen dem einen, das geschädigt wurde, und dem anderen, das das Unrecht beging. Demzufolge verhängt er nicht als Ankläger einen Urteilsspruch, sondern verschafft als Richter dem geschädigten Gemeinwesen Genugtuung. Dies aber, soweit es ohne Nachteil für das Gemeinwesen geschehen kann, das den Schaden verursachte, und zwar in erster Linie deswegen, weil die ganze Schuld meistens, zumal bei Christen, bei den Herrschern liegt. Denn die Untertanen kämpfen für ihre Herrscher im guten Glauben.“

Diese Mahnung gilt nicht nur für Christen, sondern, weil eigentlich dem Naturrecht entnommen, für alle Menschen. *Vitoria* war wie *Thomas von Aquin* entsprechend dem Naturrecht zuerst um das Wohl der Menschheitsfamilie bemüht, von dem aus er die einzelnen Rechte gliederte. Von diesem Gesichtspunkt aus drängte sich in der Beurteilung der Kriegsprobleme die Frage auf, ob und inwieweit sich im Hinblick auf die Schäden ein Krieg überhaupt rechtfertige. Diese Frage stellt sich heute noch mehr als im Mittel-

¹⁶ De iure belli, Quaestio quarta (I pars), op. cit. 568.

¹⁷ De iure belli, Conclusiones, op. cit. 602 ff.

alter, da das moderne Waffenarsenal die Existenz der ganzen Welt bedroht. Hier gilt es, die Mahnung zu überdenken, die *Thomas von Aquin* anlässlich seiner Darlegungen über den Aufstand aussprach, es sei besser, sich der Tyrannei zu beugen, als ein noch größeres Übel anzurichten.

Wie man sieht, unterliegt der sogenannte „gerechte Krieg“ solchen Bedingungen, daß es schwer wird, einen Krieg ethisch überhaupt noch zu rechtfer- tigen. Wo bleibt dann die Gerechtigkeit? Gegen alle Ethik und alle Vernunft wird es immer Übergriffe in einen autonomen staatlichen Bereich geben. Die ethisch kluge Taktik kann offenbar nur noch in der Aufrüstung zur gegensei- tigen Abschreckung vor dem Krieg bestehen. Es bleibt nur, zu hoffen, daß die Nationen begreifen, daß sie sich einem internationalen Friedensgericht unterstellen müssen.

Sechstes Kapitel
DIE POLITISCHE KRISE

1. Die Konkurrenz zwischen den absolut geltenden Moralnormen
 und den Ordnungsnormen der Demokratie

Es ist hier nicht die Rede von den verschiedenen politischen Krisen, in denen aus irgendwelchen sachlichen Gründen eine regierungsfähige Autorität nicht zustande kommt, z.B. wegen der Pattsituation der Parteien oder wegen massiver terroristischer Gewaltakte, welche die legitime Autorität behindern. Uns interessiert jene den Staat bedrohende Krise, die aus dem Wesen der Demokratie als einer ethisch völlig neutralen Institution keimt und die Aktivität der staatlichen Autorität empfindlich begrenzt und unter Umständen sogar lahmtlegt. Der Träger der staatlichen Autorität kann bis zu einem gewissen Punkt Konzessionen machen. Es kommt aber der Moment, in welchem dem Gesetzgeber jede Möglichkeit fehlt, auf dem Weg über Kompromisse mit der darniederliegenden Moral eine friedliche Ordnung zustande zu bringen. Mit vielfältigen Beispielen ließe sich die Hilflosigkeit des Gesetzgebers nachweisen, der sich den Moralnormen der Masse anpassen muß. Die Vielzahl von Abtreibungen z.B. hängt nicht zuletzt mit dem Sexualverhalten der Wohlstandsbürger zusammen. Der unerwartet schnelle technische Fortschritt hat den von der materialistischen Lebensphilosophie beherrschten Wissenschaftler veranlaßt, die Fortpflanzungstechnik zum Instrument der Eugenik zu machen. Wir sind heute nicht mehr weit von der Eugenik des Nationalsozialismus entfernt, diesmal aber nicht wegen einer allgewaltigen Partei, sondern wegen des Materialismus der Demokraten.

Die Demokratie kann logischerweise keine absolut geltenden Normen anerkennen. Nun hat aber der Staat in moderner Zeit aufgrund schlechter Erfahrungen sich für die Einhaltung gewisser absolut geltender Normen entschieden durch die Annahme der allgemeinen Menschenrechtskonvention, in der unter anderem das Recht eines jeden auf Leben statuiert wurde. Der Staat hat sich damit in ein Netz von Widersprüchen verwickelt. Einerseits hat die demokratische Verfassung das individuelle Recht auf Selbstbestimmung zu garantieren, andererseits muß sie dieses dort negieren, wo das Recht auf Leben eines andern in Frage steht. An sich kann sich eine schwangere Frau auf das demokratisch legitimierte Selbstbestimmungsrecht berufen, wenn sie vor der Entscheidung steht, die Schwangerschaft abzubrechen oder das Kind auszutragen. Damit stellt sie sich aber in Widerspruch zum Lebensrecht des Kindes. Um diesen Widerspruch zu beheben, hilft sich die staatliche Autorität mit der sogenannten Güterabwägung. In dem Fall, in dem eine schwange-

re Frau sich vor die Alternative gestellt sieht, sich für ihr eigenes Leben oder das des Kindes zu entscheiden, kann nach dem Urteil des Gesetzgebers das Leben der Mutter höher eingeschätzt werden als das des Kindes. Da der Gesetzgeber jedoch das durch die Verfassung garantierte Lebensrecht des ungeborenen Kindes nicht aufheben kann - abgesehen von den Verfassungen, die das Recht auf Leben erst für das geborene Kind vorsehen - , muß er ein juristisches Schlupfloch finden, um seine Genehmigung zur Abtreibung zu tarnen. Dieses Schlupfloch heißt Straflosigkeit der Abtreibung in bestimmten Fällen.

Allerdings enthält diese Manipulation immer noch einen Widerspruch, nämlich die Widersprüchlichkeit des Begriffes „staatliches Gesetz mit Zusicherung der Straflosigkeit“. Das Gesetz ist definitionsgemäß eine wirksame soziale Norm. Die Wirksamkeit ist beim staatlichen Gesetz durch die Strafgewalt des Staates gesichert. Der Staat kann daher nicht ein absolut geltendes Gesetz statuieren und im vorhinein erklären, es verpflichte in bestimmten Fällen nicht unter Strafe. Das kann er auch dann nicht, wenn er annimmt oder weiß, daß in den meisten Fällen Gründe vorliegen, die Strafe zu mildern oder sogar ganz auszusetzen. Das absolute Recht auf Leben stammt aus dem Naturrecht, es ist also der Staatsmacht vorgelagert und von dieser in der Menschenrechtskonvention mitübernommen worden. Der Staat muß die Konsequenz mitbjahren, d.h. die Strafe mit dem Gesetz verbinden. Der Gesetzgeber kann nicht im vorhinein denjenigen als straffrei erklären, der beispielsweise in einer Situation der Panik den Mitmenschen niedertrampelt oder ihn auf einem schmalen Steg ins Meer stößt, um sein eigenes Lebensrecht zu behaupten. Diese Überlegungen gehören in den Bereich der Strafbemessung.

Dem staatlichen Gesetzgeber ist es also nicht gelungen, den naturrechtlichen, nämlich vorstaatlichen Begriff der Menschenrechte logisch in sein Rechtssystem einzubauen.

2. Religionsgemeinschaften als Hüter absoluter Gesetzesnormen

Der Begriff eines absolut geltenden, vorstaatlichen Rechts ist im vollen Inhalt nur noch in Religionsgemeinschaften erhalten geblieben. Diese Tatsache scheint die Vertreter der empirisch eingestellten Politikwissenschaft wie auch der modernen Rechtsphilosophie zu bestätigen, die die metaphysische Erkenntnis als nicht rational mit der religiös begründeten Weltanschauung in eins setzen und darum wegen des Fundamentalismusverdachts für die Politik ablehnen. Zwar stimmt, von der weltanschaulich und moralisch neutralen Demokratie aus betrachtet, die von den Empirikern zugrundegelegte Begriffsbestimmung des politischen Fundamentalismus als einer rational nicht mehr begründbaren Politik. Bevor man aber eine Religionsgemeinschaft

global dem Fundamentalismus zuordnet, sind ihre politischen Aussagen im einzelnen zu überprüfen. Vor allem müßte definiert werden, was man unter rational versteht. Die aufgrund der metaphysischen Abstraktion erkannte Natur des Menschen ermöglicht eine rational begründete Philosophie der Naturrechte, in der Sein und Recht real zusammengehören, so daß die Ansicht, die vorstaatlichen Naturrechte seien rein moralische und religiöse Forderungen, irrig ist.

Gegen diese irrite Meinung wendet sich vor allem die katholisch-naturrechtliche Interpretation der vorstaatlichen Rechte. Ihre Begründung des Rechts auf Leben ist durch und durch rational naturrechtlicher, nicht typisch religiöser Natur. Sie beruht nicht auf einem positiven göttlichen Gesetz. Vielmehr ist die Absicht Gottes im Wesen der Geschöpfe erkennbar. Diese Erklärung der Identität von Sein und Gesetz steht im Zentrum der katholischen Naturrechtslehre. Unter der Voraussetzung, daß der Mensch und das All Schöpfungen Gottes sind, sind die Naturrechte, d.h. die Rechte, die mit der Natur des Menschen gegeben sind, auch Anordnungen Gottes. Nur unter diesem Betracht eines ewigen Gesetzgebers, der zugleich Schöpfer ist, kann man begreifen, daß Wesensstrukturen zugleich Rechtsstrukturen sind. Der moderne Jurist kann diese Verbindung von Sein und Recht nicht mehr begreifen, seit er den Kontakt mit der aristotelischen Metaphysik verloren hat. Darum ist nicht verwunderlich, daß in der Politikwissenschaft Vertreter des Naturrechts unterschiedslos mit den Vertretern idealistischer und religiöser Weltanschauungen identifiziert und als Fundamentalisten gebrandmarkt werden. Die Kirche dagegen nennt die katholische Naturrechtslehre nur deswegen „katholisch“, weil sie bereits in ihrer Glaubenslehre erklärt, daß die Identität von Sein und Recht rational aus der Schöpfungsordnung abgeleitet werden kann, ohne auf ein positives göttliches Gesetz im Sinn einer göttlichen Offenbarung rekurren zu müssen. Im Protestantismus kann man - abgesehen von der lutherischen Richtung - keine eigentliche Naturrechtslehre entdecken. Dies hängt mit dem anders gearteten Verständnis des Verhältnisses von Glaube und Vernunft zusammen.

Es ist unmöglich, die verschiedenen religiösen Überzeugungen auf ihre fundamentalistische Tendenz zu untersuchen. Es sei hier nur kurz vom Islam die Rede, um auf die katholische Glaubensüberzeugung und die von ihr bevorzugte Naturrechtslehre näher einzugehen.¹

¹ Auf das Judentum und seine Tendenz zum religiös fundierten Staat wird hier nicht eingegangen.

Der Islam

Unter den in unserer Gesellschaft wirkenden Religionen fällt der Islam durch seine vollständig auf der Offenbarung *Mohammeds* beruhende Lehre der Politik auf, die deutlich die Tendenz zum Fundamentalismus zeigt. Man weist zwar öfters auf die im Koran gelehrt Friedensgesinnung hin, um die Möglichkeit der Eingliederung des Islam in das westliche Demokratieverständnis darzutun. Doch müßte man mehr auf die geschichtliche Wirklichkeit achten. Die Erklärung der Religionsfreiheit, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil statuiert hat, läßt sich nicht in den Koran hineininterpretieren. Der Islam ist zugleich auch eine politische Ideologie. Er kann seinen Trieb zum totalitären islamischen Staat nicht verbergen.

Die katholische Glaubensüberzeugung

Jede religiöse Glaubensüberzeugung trägt totalitäre Züge hinsichtlich der persönlichen Lebensführung des Gläubigen. Das gilt auch vom katholischen Glauben. Wer sich Christus anschließen will, muß alles verlassen, was ihm bisher lieb und teuer war. Er muß seinen Glauben offen bekennen, selbst unter Inkaufnahme des Martyriums.

Da der katholische Glaube sich in einer rechtlich formierten Kirche präsentierte, lag für diese die Versuchung zum Fundamentalismus insofern nahe, als sie dort, wo das staatliche und das kirchliche Leben eine Einheit bildeten, die Anerkennung der Forderungen des Glaubens mit politischem Druck durchzusetzen vermochte, wenngleich in allen Jahrhunderten das Prinzip galt, daß niemand zum Glauben gezwungen werden darf. Allerdings wurde im Staat des Mittelalters nicht auch der Austritt aus der Glaubensgemeinschaft der freien Entscheidung überlassen.² Durch das Zweite Vatikanische Konzil ist diese Vermischung von geistlicher und weltlicher Gewalt endgültig aus der Welt geschafft.³ Die Kirche will nun nur noch mittels des demokratischen Stimmrechts ihrer Gläubigen in das politische Leben eingreifen, wie jede andere moralische Einstellung die Politik über das allgemeine Wahl- und Stimmrecht beeinflußt.

Heute begründet die katholische Kirche ihren geistigen Auftrag auf der politischen Ebene nicht mehr mit dem Missionsauftrag, alle Welt für Christus und seine Kirche zu gewinnen. Das katholische Lehramt konzentriert heute seine politische Tätigkeit auf die Reinerhaltung der moralischen Normen, wie

² Im Mittelalter stand im Zentrum der theologischen Auseinandersetzung, wie im Kapitel über die Religionsfreiheit dargestellt, nicht der von Geburt an Ungläubige, sondern der Häretiker, der den Glauben bejaht hatte, ihm aber aufgrund einer „Häresie“ wieder abgeschworen hat. Er hat damit die weltanschauliche Homogenität der Gesellschaft verletzt. Deswegen wurde er dem weltlichen Arm zur Bestrafung übergeben.

³ Vgl. hierzu den Abschnitt über die Religionsfreiheit.

sie dem Naturrecht entsprechen. Die katholische Soziallehre ist durch und durch naturrechtlich und damit rational verständlich. Man kann ihr darum nicht den Vorwurf des Fundamentalismus machen. Daß sehr viele Aussagen des katholischen Lehramtes wie z.B. über die Ehe, Homosexualität usw. bei den heutigen Demokraten keinen Anklang finden, ist durch die Perversion der allgemeinen moralischen Befindlichkeit der Gesellschaft begründet. Selbst das Gebot, den Sonntag heilig zu halten, ist rational zu begründen, da die Begründung der absoluten Geltung naturrechtlicher Normen in letzter Analyse auf der Anerkennung der Autorität eines verehrungswürdigen Schöpfers beruht.

Nur diese Rückbesinnung auf den Schöpfergott ist imstande, die Naturrechtslehre vor jeder Art von Materialismus zu schützen. *Albertus Magnus* hat diese Gefahr frühzeitig erkannt. Um die Aristotelesrezeption vor dem Materialismus der arabischen Aristoteleskommentatoren zu bewahren, hat er seine Aristoteleskommentare geschrieben, die dann *Thomas von Aquin* weiter ausgearbeitet hat. Die thomatische Erkenntnistheorie ist damit die Grundlage der katholischen Naturrechtslehre geworden.

Nur mit Hilfe naturrechtlicher Normen ist es möglich, die politische Handlung rational und damit allgemein kontrollierbar zu machen und sie vor der Verfälschung durch subjektive, zeitlich bedingte Wertvorstellungen zu bewahren. Der Politiker muß wissen, was „in sich“ gut oder schlecht ist, und was seinem Ermessen überlassen ist. Solange es nicht gelingt, den Politikern „in sich“ geltende Normen, über die keine Diskussion entstehen darf, an die Hand zu geben, bleibt die politische Debatte ein Kampf zwischen Ideologen, wenn nicht gar Fanatikern.

Wir müssen uns daher eingehend mit dem Problem befassen, was in der Politik als „in sich“ gut oder schlecht zu gelten hat und was dem Ermessensurteil der Politiker unterstellt ist. Die aristotelisch-thomistische Naturrechtslehre bietet hierfür die einzige sichere Voraussetzung.

3. Die in sich gültigen und die dem Ermessen des Politikers überlassenen Normen gemäß der aristotelisch-thomistischen Naturrechtslehre

Unter der Voraussetzung, daß die von Gott geschaffene Welt und nicht irgendein von der Vernunft produzierter Inhalt das Objekt unserer Erkenntnis ist, muß der menschliche Intellekt aus dem ihm vorgegebenen Sein durch Abstraktion die Wesensordnung der Schöpfung zu erkennen suchen.

Wesensaussagen - um diese geht es hier - sind charakterisiert durch ihre Gültigkeit „an sich“. Dementsprechend spricht man von einem „bonum in se“ und einem „malum in se“. Ein „malum in se“ darf nie, unter keinen Umstän-

den, angestrebt werden. Keine, auch noch so gut gemeinte Intention kann daran etwas ändern. Gewiß steht jedes malum oder bonum in se in Beziehung zum Wollen des Menschen, jedoch nicht zu einem bestimmten, sondern allgemein zum menschlichen Wollen, so daß jeder Ausweg in eine individuelle Interpretation ausgeschlossen ist. Eine giftige Nahrung ist „in sich“ als ungeeignetbar zu meiden ohne jede Beziehung zu einem bestimmten Subjekt. Sie ist als Sache ein malum in se für den Menschen. Ebenso ist die Tötung eines unschuldigen Menschen „in sich“ ein Verbrechen. Unter welchen Umständen ein einzelner Mensch in einem konkreten Fall sein Gewissen danach einstellt, eine solche Tötung zu rechtfertigen, spielt keine Rolle. Tötung eines Unschuldigen ist und bleibt „in sich“ Sünde. Und jede Mitwirkung bei der Tötung eines Unschuldigen ist „in sich“ Sünde. Auch die Befürwortung eines Gesetzes, durch das die Zahl der Abtreibungen im Vergleich zu einem anderen liberaleren Gesetz verkleinert werden soll, ist „in sich“ Sünde, denn man kann die Nuance des „minus“, d.h. der kleineren Zahl nicht von der Abtreibung trennen. Das „malum in se“ ist in jedem Fall zu meiden. Da gibt es keinen Unterschied zwischen größerem und kleinerem malum. Die Forderung der Vermeidung ist absolut. Es gibt kein größeres und kleineres Vermeiden.

Die Tötung eines unschuldigen Menschen ist also „in sich“ sündhaft und strafwürdig. Eine Güterabwägung mit einer andern Handlung ist ausgeschlossen. Auch ein kleineres moralisches Vergehen kann als ein malum in se nicht durch eine Güter- oder Schadensabwägung verteidigt werden. Es ist „in sich“ ein Vergehen. Wenn wir das nicht annehmen, dann wird jede Überlegung über das, was „in sich“ Sünde ist, illusorisch, weil wir uns zu jeder Sünde immer noch eine größere Sünde vorstellen könnten. Dann wäre es konsequenter, überhaupt keine Handlung als „in sich“ schlecht zu bezeichnen und die moralische Handlung von der Natur der Sache zu trennen und einzig nach der Absicht des Täters zu beurteilen. Damit wäre aber die gesamte Moral eine Angelegenheit unserer gedanklichen Kombination, genau gesagt, unseres subjektiven Wertempfindens im Sinn der Wertlehre von *Max Scheler*. Entscheidend für die moralische Beurteilung ist jedoch die Realität der Handlung, die in einem von ihr untrennbaren Kausalzusammenhang zur geschaffenen Natur und damit zum Lebensziel des Menschen steht. Darum spricht *Thomas von Aquin* nie von „Werten“, sondern von Zielentscheidungen, die sich aus der Natur des Menschen ergeben. Wertvoll ist dementsprechend nur, was seinem Sachverhalt nach dem letzten Zweck des Menschen dient. Diese auf das reale, geschaffene Sein des Menschen eingestellte Ethik des *Thomas von Aquin* steht in konträrem Gegensatz zu der von der idealistischen Erkenntnistheorie *Hegels* beeinflußten Phänomenologie *Schelers*.

Die Konzeption der Schöpfungsordnung gründet, wie öfters betont, nicht auf einer Glaubenserkenntnis. Sie ist durch und durch rational. Was hier über das

malum in se vorgetragen wurde, gehört darum in die rationale Ethik, nicht typisch in den Bereich des Glaubens. Jeder Politiker ist darum gehalten, die daraus sich ergebenden Forderungen zu verwirklichen. Das ist auf weite Sicht der einzige Weg, um die Staatsgesellschaft vor dem Verfall der Gesellschaftsmoral und damit vor der politischen Krise zu bewahren. Das politisch Mögliche, das von den politischen Wissenschaften allgemein als Objekt der politischen Handlung aufgestellt wird, bedarf darum einer grundsätzlichen Korrektur durch die naturrechtlich orientierte politische Ethik. Doch wie soll diese je greifbaren Erfolg haben in einer moralisch kaum oder gar nicht geschulten Gesellschaft? Wer auf der politischen Ebene Erfolg haben will, muß sich dem Trend der Gesellschaft anpassen, das heißt reell, sich von einer Krisensituation in die andere ziehen lassen, wobei die Ethik der Schadensbegrenzung, d.h. der dauernde Kompromiß mit dem kleineren Übel der Ersatz für die echte, weitsichtige Ethik sein soll.⁴

Die Komplexität des bonum in se

Das „bonum in se“ und entsprechend das „malum in se“ sind aber trotz der universalen Gültigkeit differenziert. Gemäß der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte hat jeder Mensch das Recht auf Arbeit, und zwar auf eine Arbeit, die im Sinn seiner Leistungspotenzen liegt. Dieses Recht steht als Teil des Gemeinwohls im allgemeinen sozialen Verbund. Um diese individuell so vielfältigen Rechte zu verwirklichen, muß der Staat eine Vollbeschäftigungspolitik betreiben, die nicht wie die heutige Konkurrenzirtschaft nur das Wachstum der materiellen Wohlfahrt, sondern das umfassende vorstaatliche Gemeinwohl im Auge hat. Das Menschenrecht auf Arbeit ist darum im Hinblick auf die vielfältige Differenzierung der Leistungsqualitäten nicht univok wie das Recht auf die reine Existenz, sondern analog. In der Erfüllung ihrer naturrechtlichen Pflicht sind der Autorität kurzfristig Grenzen gesetzt. Diese dürfen aber nicht Norm des politischen Handelns sein. Als bonum in se hat das vorstaatliche Gemeinwohl zu gelten, nicht die aktuelle Situation. Diese dient lediglich als Riegel gegen utopische Erwartungen.⁵ Die aktuelle moralische Situation kann nur insofern als Begrenzung der moralischen Forderung gelten, als das gesellschaftliche Niveau dem bonum in se „noch nicht“ gewachsen ist, nicht aber, wenn es sich um einen Abstieg handeln würde.

Ein typisches Beispiel dieses Sachverhalts ist der Fall, in dem über ein Ehegesetz abgestimmt werden muß. Die Ehe ist eine soziale Institution. Sie ist an

⁴ Vgl. A.F. Utz, Die Ethik der Schadensbegrenzung und die Politik. In: NO 54. Jg., Heft 1, Februar 2000, 44-49.

⁵ Das ist der Grund, warum Thomas (S.Theol. I-II 94,5) erklärt, das Naturrecht sei wandelbar. Vgl. Thomas von Aquin, Naturgesetz und Naturrecht, 1996, Kommentar von A.F. Utz, 205f. Naturrechtliche Normen sind also deswegen analog, weil sie nur im sozialen Verbund ihre Definition finden.

sich naturrechtlich als unauflösliche Monogamie zu definieren.⁶ Diese ist aber nicht so einsichtig wie das Recht auf Leben. Die Ehe verlangt schon im Hinblick auf die Kinder eine klare positiv-rechtliche Regelung, welche eigentlich die freie Ehescheidung ausschließen müßte. Der Politiker muß aber auf den moralischen Reifegrad der Bürger Rücksicht nehmen. *Thomas von Aquin* war in dieser Hinsicht sehr nachsichtig.⁷ Er unterstellte aber dabei, daß der Tiefstand des moralischen Bewußtseins nicht ein Abfall von einem höheren Standpunkt ist, sondern eben ein Zustand, der noch nicht der des Fortgeschrittenen ist. Heute ist die Neufassung eines moralischen Gesetzes in den meisten Fällen ein Abstieg im Vergleich zum früheren Gesetz. Dem Politiker ist zu raten, sich z.B. bei der Abstimmung über die Ehescheidung zu enthalten, um nicht bei einem malum in se mitzuwirken und seine Glaubwürdigkeit einzubüßen. Sobald die neuen rechtlichen Bestimmungen nicht mehr beachtet werden, sieht sich der Staat genötigt, eine weitere Lockerung vorzunehmen, um das soziale Geschehen in einem rechtlichen Rahmen zu halten. Die moralische Abwärtsbewegung vollzieht sich weiter. Am Ende dieses Prozesses müssen noch integre Charaktere zur Verfügung stehen, die glaubwürdig sind. Es kommt einmal die Zeit der politischen Vergangenheitsbewältigung. Unter dem Gesichtswinkel der Glaubwürdigkeit genießen am Ende die ethisch integren Parteien und Politiker das Vertrauen.

4. Die Arbeit an der gesellschaftlichen Erneuerung

Wichtiger und dringender als alle Überlegungen über die Politik im Parlament sind die dem Parlament vorausgehenden Aktivitäten, durch welche die Gesellschaft verändert werden muß. *Aristoteles* hatte dem Politiker noch die Aufgabe übertragen, dafür zu sorgen, daß die Bürger gut und glücklich werden. Heute erwartet man vom Politiker auf dem Gebiet der Moral nur noch, daß er den Trend nach abwärts in rechtliche Bahnen lenke. Es geht also in erster Linie um den gesellschaftlichen Trendwechsel. Der Parlamentarier, der die Politik bestimmt, soll sich darum lediglich der faulen Kompromisse mit den kleineren Übeln enthalten und alles daran setzen, jene Institutionen und Strukturen zu stützen, die sich von alters her als Werkstatt der moralischen Erziehung ausgewiesen haben, das sind die Familie, die Schulen und die Kirchen.

⁶ Vgl. hierzu A.F. Utz, Sozialethik, Teil III: Die soziale Ordnung, Bonn 1996, Drittes Kapitel 67-114.

⁷ S.Theol. I-II 96,2. Vgl. hierzu auch die Stellungnahme des *Thomas von Aquin* zur Monogamie: S.Theol. Suppl. 65,2 (übernommen von Sent. IV, dist. XXXIII, q. 1, a. 2); Contra Gent., lib. III, c. 124; lib. IV, c. 78.

BIBLIOGRAPHIE

Vorbemerkung

Die Gliederung der Bibliographie entspricht der von mir herausgegebenen „Bibliographie der Sozialethik“ unter Ziffer V. Die „Bibliographie der Sozialethik“, die in elf Bänden erschienen ist, umfaßt die Literatur von 1956-1979 (Editions Valores, CH-1783 Pensier/Fribourg und Herder, Freiburg i.Br.).

Die hier folgende Bibliographie des V. Teiles der „Sozialethik“¹ (Politische Ethik) enthält nur die unmittelbar zu diesem Teil gehörenden Veröffentlichungen, und zwar zeitlich begrenzt, denn die Literatur der Jahre 1956-1979 muß in der soeben genannten „Bibliographie der Sozialethik“ gesucht werden.

Die der politischen Ordnung nahestehenden Gebiete, wie z.B. Rechtspolitik, Bevölkerungspolitik, Wirtschaftspolitik, sind in den Bänden 2-4 der „Sozialethik“ enthalten, wobei auch hier zu berücksichtigen ist, daß die Literatur für die Jahre 1956-1979 in den elf Bänden der „Bibliographie der Sozialethik“ zu finden ist.

Durch die zeitliche Begrenzung der hier aufgeführten literarischen Daten findet man da und dort die Übersetzung eines Werkes, nicht aber die Originalausgabe, weil diese bereits in der „Bibliographie der Sozialethik“ steht.

¹ Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei angemerkt, daß die "Bibliographie der Sozialethik" und die "Sozialethik" zwei verschiedene Werke sind. Die Bände oder Teile der "Sozialethik" enthalten jeweils die zu ihren Themen gehörenden Literaturangaben.

GLIEDERUNG DER BIBLIOGRAPHIE

(Die Zahlen in eckiger Klammer verweisen auf die Seiten,
wo die dazugehörige Literatur zu finden ist)

1. Geschichtliches zur politischen Philosophie (vgl. auch Nr. 9) [196]
2. Begriff und Wesen der politischen Ordnung
 - 2.1 Allgemeines, Definition des Politischen [210]
 - 2.2 Autorität, Macht, Gewalt, Legitimität [212]
 - 2.3 Ursprung der Staatsgewalt [216]
 - 2.4 Souveränität [216]
3. Die Wissenschaften der Politik
 - 3.1 Allgemeines [218]
 - 3.2 Politische Geschichte, Verfassungsgeschichte [220]
 - 3.3 Political Sciences (positive Wissenschaften)
 - 3.3.1 Allgemeines, Handbücher, Lexika [221]
 - 3.3.2 Einzelwissenschaften: Politische Soziologie, Politische Geographie, Politische Psychologie, Politische Theorie [223]
 - 3.4 Politische Philosophie
 - 3.4.1 Allgemeines [226]
 - 3.4.2 Handbücher [237]
 - 3.5 Politische Ethik [238]
 - 3.6 Politische Theologie [241]
4. Die Normen des politischen Handelns
 - 4.1 Allgemeines [246]
 - 4.2 Ethik und Politik, ethische Normen [247]
 - 4.3 Religion und Politik [249]
 - 4.4 Rechtliche Normen
 - 4.4.1 Allgemeines [252]
 - 4.4.2 Naturrechtliche Normen [252]
 - 4.4.3 Positiv-rechtliche Normen
 - 4.4.3.1 Allgemeines
 - 4.4.3.2 Grundgesetz [253]
 - 4.4.3.3 Verfassung [253]
 - 4.5 Konventionelle und soziologische Normen
 5. Die Aufteilung der politischen Macht auf die politischen Rechtssubjekte
 - 5.1 Allgemeines zum inneren Aufbau der politischen Ordnung [255]
 - 5.2 Die politischen Grundrechte und Grundpflichten des Bürgers
 - 5.2.1 Allgemeines [255]
 - 5.2.2 Freiheit der politischen Meinungsäußerung, Pressefreiheit, öffentliche Meinung [257]
 - 5.2.3 Politisches Verbandsrecht
 - 5.2.4 Gehorsam des Bürgers
 - 5.2.5 Gehorsamsverweigerung, Recht auf Revolution, Widerst. [258]

- 5.2.6 Kriegsdienstverweigerung [260]
- 5.2.9 Einzelfragen bzgl. der politischen Grundrechte (z.B. Minderheiten, Rassen, politisches Asyl usw.) [261]
- 5.3 Aufteilung der politischen Gewalt auf ganzheitliche politische Gemeinschaften: Zentralismus und Föderalismus
 - 5.3.1 Allgemeines zum Zentralismus und Föderalismus [263]
 - 5.3.2 Die politische Gemeinde [265]
 - 5.3.3 Die politische Provinz, der Kanton
 - 5.3.4 Bundesstaat, Staatenbund [265]
- 5.4 Die Aufspaltung der politischen Gewalt, Bindung der Staatsgewalt
 - 5.4.1 Allgemeines [265]
 - 5.4.2 Die Gewaltenteilung im traditionellen Sinn
 - 5.4.2.1 Allgemeines [265]
 - 5.4.2.2 Die Legislative
 - 5.4.2.3 Die Exekutive
 - 5.4.2.3.1 Allgemeines [266]
 - 5.4.2.3.2 Regierung
 - 5.4.2.3.3 Verwaltung [266]
 - 5.4.2.4 Die richterliche Gewalt [267]
- 5.5 Staatsformen
 - 5.5.1 Allgemeines [267]
 - 5.5.2 Monarchie
 - 5.5.3 Aristokratie, Patrimonialstaat
 - 5.5.4 Oligarchie
 - 5.5.5 Theokratie
 - 5.5.6 Ständestaat
 - 5.5.7 Demokratie, Republik
 - 5.5.7.1 Allgemeines [268]
 - 5.5.7.2 Begriff der Demokratie [280]
 - 5.5.7.3 Volksouveränität [280]
 - 5.5.7.4 Wahlen, Wahlrecht, Wahlsystem [281]
 - 5.5.7.5 Parlament, Regierung, Gewaltenteilung in der Demokratie [281]
 - 5.5.7.6 Parteien [282]
 - 5.5.7.7 Spiel der demokratischen Kräfte: öffentliche Meinung, pressure groups usw. [284]
 - 5.5.7.9 Verschiedene Formen der Demokratie
 - 5.5.7.9.1 Allgemeines
 - 5.5.7.9.2 Einzelne Formen: repräsentative, plebiszitäre Demokratie, Volksdemokratie, totalitäre Demokratie usw. [285]
 - 5.5.8 Kolonialstaat, Kolonialismus, Entkolonialisierung [286]
- 5.6 Die politischen Kräfte und Typen

- 5.6.1 Allgemeines
- 5.6.2 Die einzelnen politischen Kräfte
- 5.6.5 Die politischen Typen (Politische Typologie)
 - 5.6.5.1 Allgemeines
 - 5.6.5.2 Die einzelnen Typen [287]
- 6. Die gesamtpolitische Tätigkeit oder Machtentfaltung nach außen
 - 6.1. Tätigkeit der Zusammenarbeit in der Außenpolitik
 - 6.1.1 Allgemeines zur Außenpolitik und zu den internationalen Beziehungen [287]
 - 6.1.2 Normen der Außenpolitik [290]
 - 6.1.8 Kirche und Staat [290]
 - 6.2 Tätigkeit in der kriegerischen Auseinandersetzung
 - 6.2.1 Allgemeines und Grundsätzliches über Krieg und Frieden [296]
 - 6.2.2 Einzelfragen des Krieges [311]
- 7. Die überstaatliche Gemeinschaft: Völkerbund, Völkerrecht, Internationale Politik
 - 7.1 Allgemeines [312]
 - 7.2 Geschichtliches
- 8. Die „politische Frage“ (Störungen im politischen Kräftespiel) auf nationaler und internationaler Ebene [313]
- 9. Politische Theorien und Ideologien (vgl. auch 1)
 - 9.1 Allgemeines [315]
 - 9.2 Einzelne Theorien und Ideologien [315]
- 10. Vorbereitung auf das politische Handeln, politische Pädagogik, politische Auslese, politische Propaganda usw. [317]

ABKÜRZUNGEN

ACFS	Anales de la Cátedra Francisco Suárez, Granada
AdP	Archives de Philosophie, Paris
AFD	Anuario de Filosofía del Derecho; Madrid
AfP	Archiv für Philosophie, Stuttgart
AGP	Archiv für Geschichte der Philosophie, Berlin
AIPS	Annales de l’Institut de Philosophie et de Sciences Morales, Bruxelles
AJJ	The American Journal of Jurisprudence, Notre Dame/Ind.
Ang	Angelicum, Roma
AöR	Archiv des öffentlichen Rechts, Tübingen
APD	Archives de Philosophie du Droit, Paris
APSR	American Political Science Review, Washington
ARACMP	Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid
Arbor	Arbor, Madrid
ArchF	Archivio di Filosofia, Roma
ARSP	Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Stuttgart
ASFV	Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, Madrid
Aug	Augustinus, Madrid
AZP	Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Stuttgart
CC	La Civiltà Cattolica, Roma
CJP	Canadian Journal of Philosophy, Lethbridge/Alberta
CPPJ	Cahiers de Philosophie Politique et Juridique, Caen
Cs	Civitas, Luzern
CT	La Ciencia Tomista, Salamanca
DTF	Divus Thomas, Fribourg
DTP	Divus Thomas, Placentiae
EcRev	The Ecumenical Review, Geneva
Espr	Esprit, Paris
Eth	Ethics, Chicago
EtPh	Études Philosophiques, Paris
FS	Fenomenologia e Società, Milano
FZPT	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Freiburg/Schweiz
Greg	Gregorianum, Roma

H	Hochland, München
HistZ	Historische Zeitschrift, München
Hjb	Hegel-Jahrbuch, Berlin
HJWG	Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, Tübingen
HPT	History of Political Thought, Exeter
IJUS	International Journal on the Unity of the Sciences, New York
IkZC	Internationale katholische Zeitschrift „Communio“, Frankfurt
Inqu	Inquiry, Oslo
IPQ	International Philosophical Quarterly, New York
JB1	Juristische Blätter, Wien
JbP	Jahrbuch für Politik, Baden-Baden
JCS	Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, Münster
JHI	Journal of the History of Ideas, New York
JHP	Journal of the History of Philosophy, St. Louis
JP	The Journal of Philosophy, New York
JPP	Journal of Political Philosophy, Cambridge/Mass.
JVI	The Journal of Value Inquiry, Dordrecht
KD	Kerygma und Dogma, Göttingen
KSt	Kant-Studien, Bonn
KZS	Kölner Zeitschrift für Soziologie, Köln
Lib	Liberal, Bonn
LMh	Lutherische Monatshefte, Berlin
Log	Logos, México
LS	Louvain Studies, Leuven
LZg	Lebendiges Zeugnis, Paderborn
M	Die Mitarbeit, Berlin
Med	Medioevo, Padova
MTZ	Münchener Theologische Zeitschrift, München
NO	Die Neue Ordnung, Paderborn
NRT	Nouvelle Revue Théologique, Tournai
NS	The New Scolasticism, Baltimore
NV	Nova et Vetera, Genève
Pen	Pensamiento, Madrid
PhL	Philosophischer Literaturanzeiger, Frankfurt a.M.
PhR	Philosophische Rundschau, Heidelberg

PhRev	The Philosophical Review, Ithaca
PhT	Philosophy Today, Celina/Ohio
Pol	Politeia, Fribourg
PPA	Philosophy and Public Affairs, Princeton
PPQ	Pacific Philosophical Quarterly, Oxford
PPR	Philosophy and Phenomenological Research, Buffalo/N.Y.
PSC	Philosophy and Social Criticism, Chesnut Hill
PSPSH	Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, Poznan
PSS	Philosophy of the Social Sciences, Toronto
PTh	Political Theory, Beverly Hills/Calif.
PV	Politische Vierteljahrsschrift, Köln
RevEP	Revista de Estudios Políticos, Madrid
RF	Rivista di Filosofia, Torino
RFN	Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Milano
RFSP	Revue Française de Science Politique, Paris
RIFD	Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, Milano
RIFP	Revista Internacional de Filosofía Política, Madrid
RIP	Revue Internationale de Philosophie, Bruxelles
RIS	Revista Internacional de Sociología, Madrid
RISS	Rivista Internazionale di Scienze Sociali, Milano
RLF	Revista Latinoamericana de Filosofía, Buenos Aires
RM	Review of Metaphysics, Washington
RMM	Revue de Métaphysique et de Morale, Paris
RPFE	Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, Paris
RPs	Review of Politics, Notre Dame/Ind.
RRFC	Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura, Milano
RRR	Review of Religious Research, New York
RSPT	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Le Saulchoir
RT	Revue Thomiste, Toulouse
Rth	Rechtstheorie, Berlin
Salm	Salmanticensis, Salamanca
Sapt	Sapientia, La Plata
Sapz	Sapienza, Napoli
SC	La Scuola Cattolica, Milano
SocR	Social Research, Albany
SPP	Social Philosophy and Policy, Oxford
St	Der Staat, Berlin
SThP	Social Theory and Practice, Tallahassee
StP	Studia Philosophica, Basel

SZ	Stimmen der Zeit, Freiburg i.Br.
Tel	Telos, St. Louis
Thom	The Thomist, Washington
ThPh	Theologie und Philosophie, Freiburg i.Br.
ThSt	Theological Studies, Baltimore
TTZ	Trierer Theologische Zeitschrift, Trier
TuG	Theologie und Glaube, Paderborn
U	Universitas, Stuttgart
ZP	Zeitschrift für Politik, Berlin
ZPF	Zeitschrift für Philosophische Forschung, Frankfurt a.M.

1. Geschichtliches zur Politischen Philosophie

- Abellan García, Joaquín:** El pensamiento político de Guillermo von Humboldt. Madrid 1981.
- Adomeit, Klaus:** Antike Denker über den Staat. Eine Einführung in die politische Philosophie. Heidelberg 1982.
- Aristoteles als Politologe. In: Memoria del X Congreso mundial ordinario de filosofía del derecho y filosofía social. X: Filosofía del derecho y problemas de la filosofía social. México 1984. 81-96.
- Aiken, Henry David:** An interpretation of Hume's theory of the place of reason in ethics and politics. In: Eth 90 (1979/80) 66-80.
- Albertoni, Ettore A.:** Histoire des doctrines politiques en Italie. Paris 1981.
- Albrecht, Reinhardt:** Hegel und die Demokratie. Bonn 1978.
- Althusius, Johannes:** Politica methodice digesta. With an introduction by Carl Joachim Friedrich. New York 1979.
- Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata. 2. Neudruck der 3. Auflage Herborn 1614. Aalen 1981.
- Althusser, Louis:** Schriften. II: Machiavelli, Montesquieu, Rousseau. Zur politischen Philosophie der Neuzeit. Berlin 1987.
- Arendt, Wilhelm:** Die Staats- und Gesellschaftslehre Albers des Grossen. Nach den Quellen dargestellt. Jena 1929.
- Aris, Reinholt:** History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815. London 1936.
- Aristóteles:** Política. 2 vol. Barcelona 1985.
- Les Politiques. Traduction, introduction, bibliographie, notes et index par Pierre Pellegrin. Paris 1990.
- Politik. Reinbek b. Hamburg 1994.
- Arnhart, Larry:** Political questions. Political philosophy from Plato to Rawls. 2nd edition. Prospect Heights/Ill. 1993.
- Aron, Raymond:** Machiavel et les tyrannies modernes. Paris 1993.
- Bacon, Francisco:** Nueva Atlántida. Madrid 1985.
- Barny, Roger:** Prélude idéologique à la Révolution française. Le rousseauisme avant 1789. Paris 1985.
- Batscha, Zwi:** Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus. Frankfurt 1981.
- Bauclair, P.-L. de:** Anti- "Contrat social" dans lequel on réfute ... les principes posés dans le "Contrat social" de J.-J. Rousseau. Reproduction en fac-simile de l'édition de La Haye 1765. Paris 1981.
- Becker, Carl L.:** Der Gottesstaat der Philosophen des 18. Jahrhunderts. Würzburg 1946.
- Beetham, David:** Max Weber and the theory of modern politics. 2nd edition. Oxford 1985.

- Beneyto Pérez**, Juan: Historia de la doctrinas políticas. 3a edición. Madrid 1958.
- Bentham**, Jeremy: A fragment on government. Reprint. Westport/Conn. 1980.
- Bernhardt**, Jean: Hobbes. 2e édition corrigée. Paris 1994.
- Berthier**, Guillaume François: Observations sur le "Contrat social" de J.J. Rousseau. Reims 1988.
- Bertman**, Martin - **Malherbe**, Michel - éd.: Thomas Hobbes, de la métaphysique à la politique. Actes du colloque franco-américain de Nantes. Paris 1989.
- Beyssade**, Jean-Marie: État de guerre et pacte social selon J.J. Rousseau. In: KSt 70 (1979) 162-178.
- Bianca**, Mariano: Dalla natura alla società. Saggio sulla filosofia politico-sociale di Thomas Hobbes. Venezia 1979.
- Bien**, Günther: Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles. Mit aktualisierter Bibliographie. 3. Auflage. Freiburg 1985.
- Bobbio**, Norberto: Hegel e le forme di governo. In: RF 70 (1979) 77-108.
- Bodéüs**, Richard: Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote. Paris 1982.
- Bodin**, Jean: Sechs Bücher über den Staat. München 1986.
— Los seis libros de la República. Esplugas de Llobregat 1985.
- Bordes**, Jacqueline: Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote. Paris 1982.
- Bosworth**, Stephen C.: Hegel's political philosophy. The test case of constitutional monarchy. New York 1991.
- Botto**, Evandro: Libertà politica e libertà morale nel pensiero di Tocqueville. In: RFN 73 (1981) 497-512.
- Botwinick**, Aryeh: Ethics, politics, and epistemology. A study in the unity of Hume's thought. Washington/D.C. 1980.
- Bowle**, John: Western Political Thought. An historical Introduction from the Origins to Rousseau. New York 1948.
- Bracher**, Karl Dietrich: Zeit der Ideologien. Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert. Stuttgart 1982.
— The age of ideologies. A history of political thought in the twentieth century. New York 1985.
- Brandt**, Reinhart: Renuncia al derecho y dominación en los pactos fundamentales de Hobbes. In: Revista Venezolana de Filosofía, Caracas n. 12 (1980) 7-30.
- Braune**, Frieda: Edmund Burke in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte des historisch-politischen Denkens. Nachdruck der Ausgabe Heidelberg, Winter, 1917. Nendeln/Liechtenstein 1977.
- Bruni Roccia**, Giulio: Il pensiero político di Ortega y Gasset. La società delle masse. In: RISS 56 (1948) 38-52.

- Buiks**, P.E.J.: Alexis de Tocqueville and the Ethos of Democracy. In: *Sociologia Neerlandica*, Assen 17 (1981) 137-150.
- Calabi**, Francesca: *La città dell'oikos. La politica di Aristotele*. Lucca 1984.
- Campanella**, Tommaso: *Aphorismes politiques*. Caen 1993.
- Campanini**, Giorgio: Quarant'anni di riflessioni critiche sul pensiero politico rosmiriano (1940-1980). In: *RRFC* 75 (1981) 381-411.
- Campanini**, Giorgio - **Antonetti**, N.: *Luigi Sturzo, il pensiero politico*. Roma 1979.
- Campo del Pozo**, Fernando: *El agustinismo político en España durante la Edad Media*. In: *Aug 25* (1980) 181-207.
- Candia**, Maria Antonella: Il pensiero politico di Edmund Burke. In: *Studi di etica*. A cura di Nadia Boccara. Roma 1985. 11-82.
- Candolero**, Giorgio: *Storia delle dottrine politiche nell'Antichità*. Roma 1939.
- Carlyle**, Alexander James: *La libertad política*. Madrid 1982.
- Carlyle**, R.W. - **Carlyle**, A.J.: *History of Mediaeval Political Theory in the West*. 6 vols. London 1950.
- Castrucci**, Emanuele: *Ordine convenzionale e pensiero decisionista. Saggio sui presupposti intellettuali dello Stato moderno nel Seicento francese*. Milano 1981.
- Catlin**, George: *Historia de los filósofos políticos*. Buenos Aires 1946.
— *A History of the Political Philosophers*. London 1950.
- Cell**, Howard R. - **MacAdam**, James I.: *Rousseau's response to Hobbes*. New York 1988.
- Cesa**, Claudio - a cura di: *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*. Bari 1979.
- Chabot**, Jean-Luc: *Histoire de la pensée politique: XIXe-XXe siècle*. Paris 1988.
- Chappell**, Vere - ed.: *John Locke. Political philosophy*. New York 1992.
- Châtelet**, François - **Duhamel**, Olivier - **Pisier**, Evelyne: *Histoire de idées politiques*. 3e édition revue et augmentée. Paris 1993.
- Châtelet** François - **Mairet**, Gérard - dir.: *Les idéologies*. I: *Des pharaons à Charlemagne*. II: *De l'Église à l'État*. III: *De Rousseau à Mao*. Verviers 1981.
- Châtelet**, François - **Pisier-Kouchner**, Évelyne: *Les conceptions politiques du XXe siècle. Histoire de la pensée politique*. Paris 1981.
- Chevallier**, Jean-Jacques: *Les grandes œuvres politiques, de Machiavel à nos jours*. 4e édition. Paris 1952.
— *Le grandi opere del pensiero politico. Da Machiavelli ai nostri giorni*. Bologna 1982.
— *Histoire de la pensée politique*. Paris 1993.
- Ciangulo**, Nicolo: *Massime del principe per il governo dello stato e per il maneggio della guerra*. Utrecht 1728.

- Clouscard**, Michel: *De la Modernité, Rousseau ou Sartre. De la philosophie de la Révolution française au consensus de la contre-révolution libérale.* Paris 1985.
- Colas**, Dominique - éd.: *La pensée politique.* Paris 1992.
- Colonna d'Istria** - **Frapet**, Roland: *L'art politique chez Machiavel. Principes et méthodes.* Paris 1980.
- Combès**, G.: *La doctrine politique de St-Augustin.* Paris 1927.
- Commers**, Ronald: Thomas Hobbes in a world-system-view. Some comments on the modern and the conservative aspects of Hobbes's political thoughts. In: *Philosophica*, Gent 24, 2 (1979) 7-54.
- Constant**, Benjamin: *Les Principes de politique.* 2 volumes. Publié par Étienne Hofmann. I: La genèse d'une œuvre et l'évolution de la pensée de leur auteur, 1789-1806. II: Texte établi d'après les manuscrits de Lausanne et Paris. Genève 1980.
- *De la liberté chez les modernes. Écrits politiques.* Textes choisis, Paris 1989.
- Cooper**, Barry: The politics of performance. An interpretation of Bolinbrooke's political theory. In: *Interpretation*, New York 9 (1980/81) 245-262.
- Cotta**, S.: S. Agostino. Struttura e itinerario della politica. In: *Studium*, Roma 75, 2 (1979) 153-181.
- Dahm**, Karl-Wilhelm - Hrsg.: *Politische Theorie des Johannes Althusius.* Rth, Beiheft 7 (1988) 592 S.
- Deane**, Herbert Andrew: *The Political Ideas of Harold J. Laski.* London 1955.
- Del Noce**, Augusto: *Cartesio e la politica.* In: *RF* 41 (1950) 3-30.
- Demandt**, Alexander: *Der Idealstaat. Die politischen Theorien der Antike.* Köln 1993.
- De Mattei**, Rodolfo: Aspetti di storia del pensiero politico. I: Dall'antichità classica al sec. XV. II: Dal secolo XVI al secolo XX. Milano 1980/1982.
- Derathé**, Robert: *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps.* 2e édition mise à jour. Paris 1988.
- Derbolav**, Josef: *Von den Bedingungen gerechter Herrschaft. Studien zu Platon und Aristoteles.* Stuttgart 1980.
- Desgraves**, Louis: *Montesquieu.* Frankfurt 1992.
- Dieselhorst**, Malte: *Naturzustand und Sozialvertrag bei Hobbes und Kant. Zugleich ein Beitrag zu den Ursprüngen des modernen Systemdenkens.* Göttingen 1988.
- Dittgen**, Herbert: *Politik zwischen Freiheit und Despotismus. Alexis de Tocqueville und Karl Marx.* Freiburg 1986.
- Dotti**, Ugo: Niccolò Machiavelli. La fenomenologia del potere. Milano 1979.
- Dubouchet**, Paul: *Philosophie des idées politiques. De l'Antiquité à nos jours, de Platon à l'École de Francfort: droit, sciences politiques.* 2e édition. Lyon 1992.

- Dunn**, John: The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the ‚Two Treatises of Government‘. Cambridge 1982.
- La pensée politique de John Locke. Une présentation historique de la thèse exposée dans les "Deux traités du gouvernement". Paris 1991.
- Ebenstein**, William: Great political Thinkers from Plato to the Present. New York 1951.
- Modern political thought. New York 1954.
- Ehnmark**, Anders: Les Secrets du pouvoir. Essai sur Machiavel. Arles 1988.
- Etat et pouvoir, l'idée européenne**. Actes du 8e Colloque de l'Association française des historiens des idées politiques, Toulouse, 11-12-13 avril 1991. Aix-en-Provence 1992.
- Farrell**, Daniel M.: Coercion, Consent, and the Justification of Political Power. A New Look at Locke's Consent Claim. In: ARSP 65 (1979) 521-542.
- Fenske**, Hans: Geschichte der politischen Ideen. Von Homer bis zur Gegenwart. Königstein/Ts. 1981.
- Fetscher**, Iring: Rousseaus Freiheitsvorstellungen. In: PV 1 (1960) 132-140.
- Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs. 7. Auflage. Frankfurt 1993.
- Fetscher**, Iring - **Münkler**, Herfried - Hrsg.: Pipers Handbuch der politischen Ideen. II: Mittelalter. Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation. III: Neuzeit. Von den Konfessionskriegen bis zur Aufklärung. IV: Neuzeit. Von der Französischen Revolution bis zum europäischen Nationalismus. V: Neuzeit. Vom Zeitalter des Imperialismus bis zu den sozialen Bewegungen. München 1985-1993.
- Fichte**, Johann Gottlieb: L'état commercial fermé. Avec une étude originale „Le modèle de planification de Fichte“ par Guido Pult. Lausanne 1980.
- Fletcher**, Frank Thomas Herbert: Montesquieu and English politics (1750-1800). Reprint of the 1939 edition. Philadelphia/Pa. 1980.
- Flüeler**, Christoph: Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter. 2 Bände. Amsterdam 1992.
- Franklin**, Julian H.: John Locke and the theory of sovereignty. Mixed monarchy and the right of resistance in the political thought of the English revolution. London 1981.
- Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste. Paris 1993.
- Freeman**, Michael: Edmund Burke and the critique of political radicalism. Chicago 1980.
- Freund**, Julien: La politique d'Auguste Comte. In: RPFE 110 (1985) 461-487.
- Frisch**, Morton J. - **Stevens**, Richard G. - ed.: American political thought. The philosophic dimension of American statesmanship. 2nd edition. Ithaca/Ill. 1983.

- Fuhr**, Andreas: Machiavelli und Savonarola. Politische Rationalität und politische Prophetie. Frankfurt 1985.
- Galston**, Miriam: Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy. In: RPs 41 (1979) 561-577.
- García**, Romano: Nominalismo y formalismo en la filosofía política de Hobbes. In: Pen 37 (1981) 335-355.
- El ensimismamiento del poder. Maquiavelo y la ciencia política moderna. In: Pen 47, 187 (1991) 257-295.
- García García**, Antonio - **Muñoz Delgado**, Vicente: La Suma de Pedro de Osma sobre ‚La Política‘ de Aristóteles. Madrid 1982.
- Gauthier**, David: David Hume, contractarian. In: PhRev 88 (1979) 3-38.
- Gauthier**, David Peter: The logic of Leviathan. The moral and political theory of Thomas Hobbes. London 1979.
- Gierke**, Otto von: Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik. 7., unveränderte Auflage mit Vorwort von Julius von Gierke. Aalen 1981.
- Gierke**, Otto Friedrich von: Political theories of the Middle Age. Cambridge 1987.
- Girardet**, Klaus M.: Die Ordnung der Welt. Ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift De legibus. Wiesbaden 1983.
- González Gallego**, Agustín: Hobbes o la racionalización del poder. Barcelona 1981.
- Goyard-Fabre**, Simone: Hegel et la République platonicienne. In: Dialogue, Montréal 20 (1981) 430-457.
- Jean Bodin et le droit de la République. Paris 1989.
- Montesquieu, la nature, les lois, la liberté. Paris 1993.
- Gräfrath**, Bernd: Moral sense und praktische Vernunft. David Humes Ethik und Rechtsphilosophie. Stuttgart 1991.
- Greenleaf**, W.H.: Order, empiricism, and politics. Two traditions of English political thought, 1500-1700. Westport/Conn. 1980.
- Grover**, Robinson A.: The legal origins of Thomas Hobbes's doctrine of contract. In: JHP 18 (1980) 177-194.
- Guariglia**, Osvaldo N.: Dominación y legitimación en la teoría política de Aristóteles. In: RLF 5 (1979) 15-41.
- La política de Aristóteles en una nueva perspectiva. In: RLF 5 (1979) 77-89.
- Haakonsen**, Knud: Hugo Grotius and the history of political thought. In: PTh 13 (1985) 239-265.
- Hahn**, Johannes: Der Begriff des ‚property‘ bei John Locke. Zu den Grundlagen seiner politischen Philosophie. Frankfurt 1984.

- Haller**, Michael: System und Gesellschaft. Krise und Kritik der politischen Philosophie Hegels. Stuttgart 1981.
- Hanisch**, Manfred: Dialektische Logik und politisches Argument. Untersuchungen zu den methodologischen Grundlagen der Hegelschen Staatsphilosophie. Königstein/Ts. 1981.
- Hegel-Kongress, XIX. Internationaler**, Nürnberg 1992: Recht und Staat. In: HJb (1993-1994) 471 S.
- Heger**, Rainer: Die Politik des Thomas Hobbes. Eine Studie zur Geschichte der klassischen bürgerlichen Staatstheorie. Frankfurt 1981.
- Herb**, Karlfriedrich: Rousseaus Theorie legitimer Herrschaft. Voraussetzungen und Begründungen. Würzburg 1989.
- Hereth**, Michael: Tocqueville zur Einführung. Hamburg 1991.
- Hereth**, Michael - **Höffken**, Jutta - Hrsg.: Alexis de Tocqueville - zur Politik in der Demokratie. Symposium zum 175. Geburtstag von Alexis de Tocqueville. Baden-Baden 1981.
- Histoire de la pensée politique médiévale**, 350-1450. Edition originale en langue anglaise réalisée sous la direction de J.H. Burna, édition en langue française réalisée par Jacques Ménard. Paris 1993.
- Höffe**, Otfried: Widersprüche im Leviathan. Zur Aktualität der Staatsphilosophie von Thomas Hobbes. In: Merkur, Baden-Baden 33 (1979) 1186-1203.
- - Hrsg.: Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie. Freiburg 1981.
- Holl**, Jann: Begründung und Legitimation in der neuzeitlichen Staatsphilosophie. I: Die historische Begründung der Modelle bei den griechischen Philosophen und den Kirchenvätern. Würzburg 1987.
- Holstein**, Günther: Historia de la filosofía política. 2a edición. Madrid 1953.
- Howard**, Dick: Kant's political theory. The virtue of his vices. In: RM 34 (1980/81) 325-350.
- Humboldt**, Wilhelm von: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen. Neudruck. Stuttgart 1982.
- Individuum und Staatsgewalt. Sozialphilosophische Ideen. Leipzig 1985.
- Hume**, David: Ensayos políticos. Barcelona 1985.
- Janet**, Paul: Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. 2 vols. Paris 1913.
- Historia de la ciencia política. 2 vol. Mexico 1948.
- Jaume**, Lucien: Hobbes et l'État représentatif moderne. Paris 1986.
- Jostock**, Paul: Tocquevilles Vermächtnis an unsere Zeit. Stuttgart 1989.
- Kant**, Immanuel: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Leipzig 1984.
- Kayser**, John R. - **Lettieri**, Ronald J.: Aquina's 'Regimen bene commixtum' and the medieval critique of classical republicanism. In: Thom 46 (1982) 195-220.

- Klosko**, G.: Montesquieu's science of politics. Absolute values and ethical relativism in 'L'esprit des lois'. In: *Studies in Voltaire and the Eighteenth Century*, Norwich 189 (1980) 153-177.
- Kolin**, Andrew: The ethical foundations of Hume's Theory of politics. New York 1992.
- Koslowski**, Peter: Politik und Ökonomie bei Aristoteles. 3., durchgesehene und ergänzte Auflage. Tübingen 1993.
- Krafft**, Olivier: *La Politique de Jean-Jacques Rousseau. Aspects méconnus*. Paris 1989.
- Kriele**, Martin: Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates. 5., überarbeitete Auflage. Opladen 1994.
- Krockow**, Christian Graf von: Herrschaft und Freiheit. Politische Grundpositionen der bürgerlichen Gesellschaft. 2. Auflage. Stuttgart 1982.
- Kronman**, Anthony: Aristotle's Idea of Political Fraternity. In: AJJ 24 (1979) 114-138.
- Kruks**, Sonia: The political philosophy of Merleau-Ponty. Atlantic Highlands/N.J. 1981.
- LaBoétie**, Étienne de: Von der freiwilligen Knechtschaft. Frankfurt/M. 1980.
— Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un. Paris 1981.
- Lachance**, L.: L'humanisme politique de saint Thomas. 2 vols. Paris 1939.
- Lagarde**, Georges de: La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. 6 vols. Wien 1934 – Paris 1946.
- Lagor**, Jean-Louis: La philosophie politique de Saint Thomas. Paris 1949.
- Lamberti**, Jean-Claude: Tocqueville et les deux démocraties. Paris 1983.
- Larivaille**, Paul: La pensée politique de Machiavel. Les "Discours sur la première décade de Tite-Live". Nancy 1982.
- Lauxtermann**, P.F.H.: Constantin Frantz. Romantik und Realismus im Werk eines politischen Aussenseiters. Groningen 1979.
- Lavelle**, Pierre: La Pensée politique du Japon contemporain: 1868-1989. Paris 1990.
- Lavroff**, Dmitri Georges: Les grandes étapes de la pensée politique. Paris 1993.
— Histoire des idées politiques. De l'Antiquité à la fin du XVIIIe siècle. 2e édition. Paris 1994.
- Leca**, Antoine: Lecture critique d'Alexis de Tocqueville. Aix-en-Provence 1988.
- Lee**, Jin-Woo: Macht und Vernunft im politischen Denken Machiavellis. Frankfurt 1987.
- Lefort**, Claude: Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles. Paris 1986.
- Leibniz**, Gottfried Wilhelm: Escritos Políticos. Madrid 1979.

- Lekschas**, John: Zur Staatslehre Wilhelm von Humboldts. Reflexionen über seine Schrift "Ideen zu einem Versuche, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen". Berlin 1981.
- Lessay**, Franck: Souveraineté et légitimité chez Hobbes. Paris 1988.
- Linares**, Filadelfo: Der Philosoph und die Politik. Meisenheim 1972.
— Das politische Denken von David Hume. Hildesheim 1984.
- Locke**, John: Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt. Sozialphilosophische Schriften. Leipzig 1980.
— Zwei Abhandlungen über die Regierung. 6. Auflage. Frankfurt 1995.
— Ensayo sobre el gobierno civil. Esplugas de Llobregat 1985.
- López-Amo y Marín**, Angel: El pensamiento político de Eximenç en su tratado de "Regiment de princeps". Madrid 1946.
- Löwith**, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard. 3. Auflage. Stuttgart 1953.
- Machiavelli**, Niccolo: Le Prince. 3e édition. Paris 1897.
— Le Prince. Présentation et commentaires, Patrick Dupouey. Paris 1990.
— Der Fürst. Mit einer Einführung von Hans Freyer. Stuttgart 1980.
- Maier**, Hans - **Rausch**, Heinz - **Denzer**, Horst - Hrsg.: Klassiker des politischen Denkens. I: Von Plato bis Hobbes. 6., überarbeitete und erweiterte Auflage. München 1986. II: Von Locke bis Max Weber. 5., völlig überarbeitete und um einen Beitrag erweiterte Auflage. München 1987.
- Mairet**, Gérard: Les doctrines du pouvoir. La formation de la pensée politique. Paris 1978.
- Manent**, Pierre: Tocqueville et la nature de la démocratie. Paris 1993.
- Mansfield**, Harvey C.: Machiavelli's new modes and orders. A study of the Discourses on Livy. Ithaca 1979.
- Mara**, Gerald: Liberal politics and moral excellence in Spinoza's political philosophy. In: JHP 20 (1982) 129-150.
- Marejko**, Jan: Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire. Lausanne 1984.
- Maritain**, J.: Les idées politiques de Pascal. In: NV 54, 2 (1979) 81-93.
- Martin**, Kingsley: The rise of French liberal thought. A study of political ideas from Bayle to Condorcet. Westport/Conn. 1980.
- Mayer**, Jacob Peter: Political thought in France. New York 1979.
- Meyer**, Rolf: Eigentum, Repräsentation und Gewaltenteilung in der politischen Theorie von John Locke. Frankfurt 1991.
- Mill**, John Stuart: Del gobierno representativo. Madrid 1985.
- Miller**, David: Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought. Oxford 1981.
- Millon-Delsol**, Chantal: Essai sur le pouvoir occidental. Démocratie et despotisme dans l'Antiquité. Paris 1985.
- Milton**, John: John Milton und der Ursprung des neuzeitlichen Liberalismus. Studienausgabe der politischen Hauptschriften John Miltons in der Zeit

- der englischen Revolution. Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Elfriede Walesca Tielsch. Hildesheim 1980.
- Zur Verteidigung der Freiheit. Sozialphilosophische Traktate. Herausgegeben und mit einem Anhang versehen von Hermann Klenner. Leipzig 1987.
- Montemayor**, Alfredo: *El concepto del hombre en Rousseau*. Lima 1983.
- Montesquieu**, Charles-Louis de: Gesetze und Prinzipien der Politik. Eine Auswahl aus Montesquieus "De l'esprit des lois", herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Karl Cornides. Fribourg 1949.
- *Del espíritu de las leyes*. 2a edición. Barcelona 1985.
- *Vom Geist der Gesetze*. Übersetzung und Einleitung von Kurt Weigand. Stuttgart 1994.
- Morrall**, John B.: Political thought in medieval times. Cambridge/Mass. 1980.
- Mosca**, Gaetano: Historia de las doctrinas políticas. Traducción de la tercera edición italiana corrigida y aumentada, y con un Apéndice por Luis Legas y Lacambra. Madrid 1941.
- *Storia delle dottrine politiche*. Bari 1951.
- *Histoire des doctrines politiques depuis l'Antiquité*. Paris 1955.
- Müller**, Friedrich: Entfremdung. Folgeprobleme der anthropologischen Begründung der Staatstheorie bei Rousseau, Hegel, Marx. 2., bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Berlin 1985.
- Müller**, W.: Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin. Eine staatsphilosophische Untersuchung. Münster 1916.
- Münkler**, Herfried: Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz. Frankfurt 1981.
- Mura**, Virgilio: La teoria democratica del potere. Saggio su Rousseau. Pisa 1979.
- Murphy**, Dwight D.: Burkean conservatism and classical liberalism. Wichita/Kan. 1979.
- Murray**, Robert M.: The History of Political Science from Plato to the Present. 2nd edition. Cambridge 1929.
- Namer**, Gérard: Le système social de Rousseau. De l'inégalité économique à l'inégalité politique. Paris 1979.
- Nelson**, Brian R.: Western Political Thought. From Socrates to the Age of Ideology. Hemel Hempstead 1982.
- Neumann**, Franz - Hrsg.: Handbuch politischer Theorien und Ideologien. Erweiterte Fassung der 1. Ausgabe 1977. Reinbek b. Hamburg 1989.
- Nonnenmacher**, Günther: Die Ordnung der Gesellschaft. Mangel und Herrschaft in der politischen Philosophie der Neuzeit: Hobbes, Locke, Adam Smith, Rousseau. Weinheim 1989.

- Noone**, John B.: Rousseau's Social contract. A conceptual analysis. Athens/Ga. 1980.
- Nussbaum**, Martha Craven: Shame, separateness, and political unity. Aristotle's criticism of Plato. In: Essays on Aristotle's ethics. Edited by Amelie Oksenberg Rorty. Berkeley/Calif. 1980. 395-435.
- Ockham**, Wilhelm von: Dialogus. Auszüge zur politischen Theorie. Ausgewählt, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Jürgen Miethke. Darmstadt 1992.
- Oelmüller**, Willi - **Dölle**, Ruth - **Piepmeyer**, Rainer: Diskurs: Politik. Paderborn 1977.
- Olivieri**, Luigi: Teoria aristotelica dell'opinione e scienza politica in Marsilio da Padova. In: Med 5 (1979) 223-235.
- Ory**, Pascal - dir.: Nouvelle histoire des idées politiques. Paris 1987.
- Ostwald**, Martin: Nomos and the beginnings of the Athenian democracy. Westport/Conn. 1979.
- Otto**, Dirk: Das utopische Staatsmodell von Platons Politeia aus der Sicht von Orwells Nineteen Eighty-Four. Ein Beitrag zur Bewertung des Totalitarismusvorwurfs gegenüber Platon. Berlin 1994.
- Pacchiani**, Claudio: Spinoza tra teologia e politica. Albano Terme 1979.
- Paine**, Thomas: Common sense. Stuttgart 1982.
- Palazzolo**, Claudio: La libertà alla prova. Stato e società in Laski. Pisa 1979.
- Paolucci**, Henry: A brief history of political thought and statecraft. From Socrates to Rousseau, Hegel and Marx, tomorrow's world of free nations. Whitestone/N.Y. 1979.
- Paret**, Peter: Clausewitz y el Estado. Madrid 1979.
- Passerin d'Entrèves**, A.: The medieval contribution to political thought. Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker. Oxford 1939.
- Pastori**, Paolo: Libertà contro radicalismo rivoluzionario in Edmund Burke. In: RIFD 56 (1979) 222-257.
- Pavanini**, Giulio: Hegel, la politica e la storia. Bari 1980.
- Plattner**, M. F.: Rousseau's state of nature. An interpretation of the Discourse on inequality. DeKalb/Ill. 1979.
- Pocock**, John G. A.: Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone. I: Il pensiero politico fiorentino. II: La "repubblica" nel pensiero politico anglosassone. Bologna 1980.
- Poli**, Bernard: Histoire des doctrines politiques aux États-Unis. Paris 1994.
- Polin**, Raymond: Hobbes, Dieu et les hommes. Paris 1981.
- Prieto Martínez**, Fernando: El pensamiento político de Hegel. Madrid 1983.
- Psychopedis**, Kosmas: Untersuchungen zur politischen Theorie von Immanuel Kant. Göttingen 1980.
- Quillet**, Jeannine: La Philosophie politique du Songe du Vergier (1378). Sources doctrinales. Paris 1977.

- Rangeon**, François: Hobbes. État et droit. Paris 1981.
- Rau**, Hans Arnold: Demokratie und Republik. Tocquevilles Theorie des politischen Handelns. Würzburg 1981.
- Rauch**, Leo: The political animal. Studies in political philosophy from Machiavelli to Marx. Amherst/Mass. 1981.
- Redhead**, Brian - **Starbatty**, Joachim - Hrsg.: Politische Denker, von Plato bis Popper. Stuttgart 1988.
- Renouvier**, Ch.: Manuel républicain de l'homme et du citoyen. 1848. Paris 1981.
- Ripalda**, José María: La nación dividida. Raíses de un pensador burgués: G.W.F. Hegel. México 1979.
- Ritter**, Alan: The political thought of Pierre-Joseph Proudhon. Westport/Conn. 1980.
- Ritter**, Gerhard: The corrupting influence of power. Westport/Conn. 1979.
- Ritter**, Joachim: Hegel and the French Revolution. Essays on the Philosophy of right. Cambridge/Mass. 1982.
- Robin**, Maurice: Histoire comparative des idées politiques, I. Paris 1988.
- Rohner**, A.M.: Kommentar des Hl. Albertus Magnus zur Einführung in die Politik des Aristoteles. In: DTF (1932) 95-108.
- Röhrich**, Wilfried: Sozialgeschichte politischer Ideen. Die bürgerliche Gesellschaft. Reinbek b. Hamburg 1979.
— Sozialvertrag und bürgerliche Emanzipation. Von Hobbes bis Hegel. 2. Auflage. Darmstadt 1983.
- Roland-Gosselin**, B.: La doctrine politique de saint Thomas d'Aquin. Paris 1935.
- Rommen**, Heinrich: Die Staatslehre des Franz Suarez S.J. M.-Gladbach 1926.
— La teoría del estado y de la comunidad internacional en Francisco Suarez. Madrid 1952.
- Rousseau**, J.-J.: Du contrat social. Texte présenté par François Bouchardy. Paris 1946.
— Der Gesellschaftsvertrag. Zürich 1946.
— Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts. In Zusammenarbeit mit Eva Pietzcker neu übersetzt und herausgegeben von Hans Brockard. Nachdruck, durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart 1986.
— Kulturkritische und politische Schriften. In 2 Bänden. Herausgegeben von Martin Fontius. Berlin 1989.
— Du contrat social. Précedé d'un: Essai sur la politique de Rousseau, suivi de: deux autres essais sur la pensée de Rousseau, par Bertrand de Jouvenel. Réimpr. de l'édition de 1978. Paris 1992.
- Rouvier**, Jean: Les grandes idées politiques de Jean-Jacques Rousseau à nos jours. Paris 1978.

- Ruck,** Erwin: Die Leibniz'sche Staatsidee, aus den Quellen dargestellt. 2. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1909. Aalen 1987.
- Sabine** Georges M.: A history of political theory. 3d edition. New York 1956.
- Sanguinetti**, Horacio: *Curso de Derecho Político, Historia del pensamiento político universal y argentina*. Buenos Aires 1980.
- Sasso**, Gennaro: Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico. Bologna 1980.
- Schelsky**, Helmut: Thomas Hobbes – eine politische Lehre. Berlin 1981.
- Schleifer**, James T.: The making of Tocqueville's Democracy in America. Chapel Hill/N.C. 1980.
- Schmidt**, Hajo: Politische Theorie und Realgeschichte. Zu Johann Gottlieb Fichtes praktischer Philosophie (1793-1800). Frankfurt 1983.
- Schmitt**, Carl: Lo Stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio. Traduzione italiana a cura di Angelo Bolaffi. In: Il Centauro, Napoli (1984) n. 10, 169-177.
- Schnur**, Roman: Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes, 1600-1640. Milano 1979.
- Scholz**, Richard: Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Bre-viloquium de principatu tyrannico. Nachdruck 1944. Stuttgart 1952.
- Schuhmann**, Karl: Husserls Staatsphilosophie. Freiburg 1988.
- Schulz**, Klaus Dieter: Rousseaus Eigentumskonzeption. Eine Studie zur Entwicklung der bürgerlichen Staatstheorie. Frankfurt 1980.
- Schütrumpf**, Eckart: Die Analyse der Polis durch Aristoteles. Amsterdam 1980.
- Kritische Überlegungen zur Ontologie und Terminologie der aristotelischen "Politik". In: AZP 2 (1981) 26-47.
- Senellart**, Michel: Machiavélisme et raison d'état. XIIe-XVIIe siècle. Paris 1989.
- Sieyès**, Emmanuel Joseph: Politische Schriften, 1788-1790. Mit Glossar und kritischer Sieyès-Bibliographie. Übersetzt und herausgegeben von Eberhard Schmitt und Rolf Reichardt. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage. München 1981.
- Sina**, Mario: Introduzione a Locke. Bari 1982.
- Skinner**, Quentin: Machiavelli zur Einführung. Hamburg 1988.
- Sorgi**, Giuseppe: Per uno studio della partecipazione politica. Hobbes, Locke, Tocqueville. Lecce 1981.
- Souche-Dagues**, Denise: Logique et politique hégéliennes. Paris 1983.
- Spaemann**, Robert: Rousseau - Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur. 2. Auflage. München 1992.
- Spencer**, Herbert: Le droit d'ignorer l'État. Paris 1993.
- Spiazzi**, Raimondo: Tesi politiche di san Tommaso d'Aquino. Palermo 1980.

- Spinoza**, B.: *Traité politique*. Texte, traduction, introduction et notes par Sylvain Zac. Paris 1987.
- Stein**, Lorenz von: *Movimientos sociales y monarquía*. 2a edición. Madrid 1981.
- Steinvorth**, Ulrich: *Stationen der politischen Theorie: Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Weber*. 3., durchgesehene und erweiterte Auflage. Stuttgart 1994.
- Sternberger**, Dolf: *Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilius von Padua*. Wiesbaden 1981.
- Strauss**, Leo: *Pensées sur Machiavel*. Paris 1982.
— *La philosophie politique de Hobbes*. Paris 1991.
— *Études de philosophie politique platonicienne*. Paris 1992.
— *La renaissance du rationalisme politique classique. Conférences et essais*. Paris 1993.
- Streminger**, Gerhard: *David Hume. Sein Leben und sein Werk*. Paderborn 1994.
- Struve**, Tilman: *Die Rolle des Gesetzes im ‚Defensor pacis‘ des Marsilius von Padua*. In: Med 6 (1980) 355-378.
- Stürner**, Wolfgang: *Adam und Aristoteles im ‚Defensor pacis‘ des Marsilius von Padua. Ein Vergleich mit Thomas von Aquin und Jean Quidort*. In: Med 6 (1980) 379-396.
— *Peccatum und potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*. Sigmaringen 1987.
- Tejera**, V.: *Plato’s Politicus. An Eleatic sophist on politics*. I-II. In: PSC 5 (1978) 83-104, 105-125.
- Terrel**, Jean: *Hobbes, matérialisme et politique*. Paris 1994.
- Theimer**, Walter: *Geschichte der politischen Ideen*. Bern 1955.
- Thomann**, Marcel: *La Pensée politique de l’absolutisme éclairé*. In: Politique, Paris 41-44 (1968) 231-251.
- Thomas Aquinas**: *Selected Political Writings*. Edited with an Introduction by A.P. d’Entrèves. Oxford 1948.
— *On kingship, to the King of Cyprus*. Done into English by Gerald B. Phelan (under the title *On the governance of rulers*). Revised with introduction and notes by I. Th. Eschmann. Westport/Conn. 1979.
— *Scritti politici*. Con studi introduttivi di A. Passerin d’Entrèves e R. Spiazzi. Milano 1985.
— *Über die Herrschaft der Fürsten*. Stuttgart 1994.
- Tinland**, F.: *Droit à la vie, fondement contractuel de la paix civile et nécessités de l’ordre public selon Th. Hobbes et J.-J. Rousseau*. In: Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses, Strasbourg 65 (1985) 153-168.
- Tocqueville**, Alexis de: *Alexis de Tocqueville on democracy, revolution, and society. Selected writings*. Edited and with an introduction by John Stone and Stephen Mennell. Chicago 1980.

- De la démocratie en Amérique. 2 vol. Paris 1992.
- Torresetti**, Giorgio: La concezione hegeliana dello stato politico come sintesi della libertà. In: RIFD 61 (1984) 647-683.
- Touchard**, Jean: Storia del pensiero politico. Milano 1986.
- Trapp**, Manfred: Adam Smith - politische Philosophie und politische Ökonomie. Göttingen 1987.
- Truyol y Serra**, A.: Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria. Madrid 1946.
- Die Grundsätze des Staats- und Völkerrechts bei Francisco de Vitoria. Zürich 1947.
- Ullmann**, Walther: Il pensiero politico del Medioevo. Bari 1984.
- Valadier**, Paul: Machiavel et la fragilité du politique. Paris 1996.
- Vasoli**, Cesare: La "Politica" di Aristotele e la sua utilizzazione de parte di Marsilio da Padova. In: Med 5 (1979) 237-257.
- Vico**, Giambattista: Ciencia nueva. 2 vol. Barcelona 1985.
- Vidal**, Enrico: Saggio sul Montesquieu, con particolare riguardo alla sua concezione dell'uomo, del diritto e della politica. Milano 1950.
- Vissing**, Lars: Machiavel et la politique de l'apparence. Paris 1986.
- Voltaire, Rousseau et la tolérance**. Actes du Colloque franco-néerlandais des 16 et 17 novembre 1978, à la Maison Descartes d'Amsterdam. Amsterdam 1980.
- Weil**, Éric: Hegel et l'état. Cinq conférences. 5e édition. Paris 1980.
- Whelan**, Frederick G.: Order and artifice in Hume's political philosophy. Princeton/N.J. 1985.
- White**, Morton Gabriel: The philosophy of the American Revolution. London 1981.
- Willms**, Bernard: Thomas Hobbes, das Reich des Leviathan. München 1987.
- Wolff**, Christian: Le Philosophe-roi et le roi-philosophe. La Théorie des affaires publiques. Paris 1985.
- Zac**, Sylvain: Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza. Paris 1979.
- Zarka**, Yves-Charles: Personne civile et représentation politique chez Hobbes. In: AdP 48 (1985) 287-310.
- La Décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique. Paris 1987.
- Zippelius**, Reinhold: Geschichte der Staatsideen. 4., verbesserte Auflage. München 1980.

2.1 Definition des Politischen

Adam, Armin: Rekonstruktion des Politischen. Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit, 1912-1933. Weinheim 1992.

- Bielefeldt**, Heiner: Kampf und Entscheidung. Politischer Existentialismus bei Carl Schmitt, Helmuth Plessner und Karl Jaspers. Würzburg 1994.
- Breton**, Stanislas: Esquisses du politique (Terrains). Paris 1991.
- Brock**, Erich: Der Begriff des Politischen. Eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitt. In: H 29 (1932) 394-404.
- Brunkhorst**, Hauke: Demokratie und Differenz. Vom klassischen zum modernen Begriff des Politischen. Frankfurt 1994.
- Field**, G.C.: What is political theory? In: Proceedings of the Aristotelian Society, London 54 (1953/54) 145-166.
- Flickinger**, Hans-Georg - Hrsg.: Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff. Weinheim 1990.
- Gerhardt**, Volker - Hrsg.: Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns. Stuttgart 1990.
- Goyard-Fabre**, Simone: Qu'est-ce que la politique? Bodin, Rousseau & Aron. Paris 1992.
- Grabowsky**, Adolf: Die Politik. Ihre Elemente und ihre Probleme. Zürich 1948.
- Höffe**, Otfried - dir.: La politique et les droits. Caen 1992.
- Howard**, Dick: Defining the political. Minneapolis/Minn. 1989.
- Jouvenel**, Bertrand de: L'essence de la politique. In: RFSP 2 (1952) 641-652.
- Kennedy**, Ellen: Carl Schmitt and the Frankfurt School. In: Tel 71 (1987-1988) 37-66.
- Kliemt**, Hartmut: Zustimmungstheorien der Staatsrechtfertigung. Freiburg i.Br. 1980.
- Natoli**, Salvatore: Vita buona e vita felice. L'idea di politica nell'età classica. In: FS 3 (1980) 64-88.
- Racinaro**, Roberto - a cura di: Tradizione e modernità nel pensiero politico di Carl Schmitt. Roma 1987.
- John Rawls**. *Le politique*. In: RMM 93, 1 (1988) 143 p.
- Reist**, Manfred: Die Praxis der Freiheit. Hannah Arendts Anthropologie des Politischen. Würzburg 1990.
- Ródenas**, Pablo: Una definición de la filosofía política. In: RIFD n. 1 (1993) 53-69.
- Rohe**, Karl: Politik. Begriffe und Wirklichkeiten. Eine Einführung in das politische Denken. Stuttgart 1978.
- Sassenbach**, Ulrich: Der Begriff des Politischen bei Immanuel Kant. Würzburg 1992.
- Schmitt**, Carl: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. 3. Auflage der Ausgabe von 1963. Berlin 1991.
— La notion de politique. Théorie du partisan. Paris 1992.
- Schmitz**, Heinz-Gerd: Macht, Moral und Gewalt. Überlegungen zur normativen Bestimmung des Begriffs "politisch". In: ARSP 80 (1994) 29-51.
- Schnell**, Martin W.: Phänomenologie des Politischen. München 1995.

- Söllner**, Alfons: Beyond Carl Schmitt. Political theory in the Frankfurt School. In: Tel 71 (1987-1988) 81-96.
- Surdi**, Michele: I confini del politico. Note su politico e guerra in Carl Schmitt. In: RIFD 56 (1979) 632-675.
- Tichy**, Geiserich E.: Zum Begriff des "Politischen" in der sogenannten Neuen Politischen Ökonomie. In: Zeitschrift für Ganzheitsforschung, Wien 24 (1980) 89-101.

2.2 Autorität, Macht, Gewalt, Legitimität

- Aguirre Ossa**, José Francisco: El poder político en la neoescolástica española del siglo XIX. Pamplona 1986.
- Angelet**, Benoît: Une logique de l'ignorance. La dialectique du pouvoir dans la lignée de Bacon, Descartes et Hobbes. In: Philosophica, Gent 24, 2 (1979) 55-145.
- Baechler**, Jean: Le pouvoir pur. Paris 1978.
- Bartholy**, Marie-Claude - **Despin**, Jean-Pierre: Le Pouvoir. Science et philosophie politiques. Paris 1978.
- Battaglia**, Felice: Società civile ed autorità nel pensiero di F. Suarez. In: RIFD 27 (1950) 213-234.
- Benda**, Ernst: Akzeptanz als Bedingung demokratischer Legitimität? Vortrag. Bonn 1988.
- Berti**, Lapo: L'idea del potere. In: Aut Aut, Milano (1979) 169, 51-68.
- Bigler**, Kurt: Bismarck und das Legitimitätsprinzip bis 1862. Bern 1953.
- Bofill-Bofill**, Jaime: Autoridad, jerarquía, individuo. In: Revista de Filosofía, Madrid 2 (1943) 361-375.
- Bowe**, Gabriel: The Origin of Political Authority. An essay in catholic political philosophy. London 1955.
- Brockhaus**, Friedrich: Das Legitimitätsprinzip. Eine staatsrechtliche Abhandlung. Leipzig 1868.
- Buchheim**, Hans: Die Ethik der Macht. In: Wirtschaftliche Entwicklungslinien und gesellschaftlicher Wandel. Institut der deutschen Wirtschaft. Köln 1983, 43-60.
- Carr**, Craig L.: Kant's theory of political authority. In: HPT 10 (1989) 719-731.
- Connolly**, William - ed.: Legitimacy and the State. New York/N.Y. 1984.
- Corsale**, Massimo: Certeza del diritto e crisi di legittimità. 2a edizione. Milano 1979.
- Davies**, Rupert E.: The Problem of Authority in the Continental Reformers. A Study in Luther, Zwingli, and Calvin. London 1946.
- De Mattei**, Rudolfo: Il Problema della "Ragion di Stato" nel Seicento. In: RIFD 29 (1952) 406-424.

- Dyzenhaus**, David: Legality and legitimacy. Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar. Oxford 1997.
- Fach**, Wolfgang - **Degen**, Ulrich - Hrsg.: Politische Legitimität. Frankfurt 1978.
- Faller**, Franz: Die rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität bei Thomas von Aquin. Eine problemgeschichtliche Untersuchung. Heidelberg 1954.
- Ferrero**, Guglielmo: Macht. Bern 1945.
— Pouvoir. Les génies invisibles de la cité. Paris 1945.
- Foucault**, Michel: Microfísica del potere. Interventi politici. Torino 1977.
— Espacios de poder. Madrid 1980.
- Frick**, Jean-Paul: Le problème du pouvoir chez A. Comte et la signification de sa philosophie politique. In: RPFE 113 (1988) 273-301.
- Friedrich**, Carl F.: Politische Autorität und Demokratie. In: ZP 7 (1960) 1-12.
- Friedrich**, Carl Joachim: Die Legitimität in politischer Perspektive. In: PV 1 (1960) 119-132.
- Galbraith**, John Kenneth: La anatomía del poder. Esplugas Llobregat 1984.
— Anatomie du pouvoir. Paris 1985.
— Anatomie der Macht. München 1987.
- Gusy**, Christoph: Legitimität im demokratischen Pluralismus. Stuttgart 1987.
- Hauser**, Richard: Autorität und Macht. Die staatliche Autorität in der neueren protestantischen Ethik und in der katholischen Gesellschaftslehre. Heidelberg 1949.
- Heidorn**, Joachim: Legitimität und Regierbarkeit. Studien zu den Legitimitätstheorien von Max Weber, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas und der Unregierbarkeitsforschung. Berlin 1982.
- Heins**, Volker: Strategien der Legitimation. Das Legitimationsparadigma in der politischen Theorie. Münster 1990.
- Hillenbrand**, Martin J.: Power and Morals. New York 1949.
- Hindess**, Barry: Discourses of power. From Hobbes to Foucault. Oxford 1996.
- Hubert**, René: Le principe de l'autorité dans l'organisation démocratique. Paris 1926.
- Isensee**, Josef: Die Friedenspflicht der Bürger und das Gewaltmonopol des Staates. Zur Legitimationskrise des modernen Staates. In: Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel. Festschrift für Kurt Eichenberger. Basel 1982. 23-40.
- Jarlot**, Georges: Les idées politiques de Suarez et le pouvoir absolu. In: AdP 18 (1949) 68-107.
- Jouvenel**, Bertrand de: Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance. Édition revue et augmentée. Genève 1947.

- Il potere. Metafisica del potere, sua origine, natura, aspetto e limiti. Milano 1947.
- Power. Revised edition. New York 1953.
- Kafka**, Gustav E.: Autorität und Norm. In: Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht, Wien, N.F. 4, 3 (1952) 291-330.
- Kielmansegg**, Peter Graf - **Matz**, Ulrich - Hrsg.: Die Rechtfertigung politischer Herrschaft. Doktrinen und Verfahren in Ost und West. Freiburg 1978.
- Korda**, Michael: Macht und wie man mit ihr umgeht. Der Wille zur Macht, mit der Macht leben, Machtsymbole. München 1979.
- El Poder. Barcelona 1979.
- Kramer**, Rolf: Ethik der Macht. Sozialwissenschaftliche und theologische Aspekte. Berlin 1994.
- Laboa**, Juan Maria: Die Gewalt in der Geschichte der Kirche. In: IkZC 9 (1980) 108-123.
- Langlois**, Jacques: Qu'est-ce-que le pouvoir politique? Essai de problématique. Paris 1982.
- Lanseros**, Mateo: La autoridad civil en Francisco Suárez. Madrid 1951.
- Lasswell**, Harold D. - **Kaplan**, A.: Power and Society. London 1952.
- Leisner**, Walter: Der Führer. Persönliche Gewalt - Staatsrettung oder Staatsdämmerung? Berlin 1983.
- Der unsichtbare Staat. Machtabbau oder Machtverschleierung? Berlin 1994.
- Lenk**, Kurt: Staatsgewalt und Gesellschaftstheorie. München 1980.
- Macht, Herrschaft, Gewalt als Probleme der politischen Soziologie. In: U 36 (1981) 1045-1054.
- López-Amo Marín**, Angel: Legitimidad, revolución y democracia. In: Arbor 27 (1948) 345-376.
- Marietti**, Angele: Le fondement de l'autorité. In: Actes du XIe Congrès International de Philosophie, Louvain 1953. Bruxelles 1953. 159-163.
- Martin**, George: Consent of the people. Can modern man survive primitive government? Chesterfield/Mo. 1980.
- Matz**, Ulrich: Macht, Gewalt, Recht. In: IkZC 9 (1980) 97-107.
- Merquior**, J.G.: Rousseau and Weber. Two Studies in the Theory of Legitimacy. London 1980.
- Merriam**, Charles Edward: Political Power. Its Composition and Incidence. New York 1934.
- Miethke**, Jürgen: Die Legitimität der politischen Ordnung im Spätmittelalter. Theorien des frühen 14. Jahrhunderts (Aegidius Romanus, Johannes Quidort, Wilhelm von Ockham). In: Historia philosophiae medii aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag. Herausgegeben von Burkhard Mojsisch, Olaf Pluta. Amsterdam 1991. II, 643-674.

- Mirbach**, Thomas: Überholte Legitimität? Oder: Auf dem Weg zu einem neuen Politik-Begriff. Darmstadt 1990.
- Mörchen**, Hermann: Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno. Stuttgart 1980.
- Moreau de Bellaing**, Louis: L'Un sans l'autre. La légitimation du pouvoir. Paris 1983.
- Müller**, Peter: Struktur der Macht. Das Wesen eines sozialen Naturelements. Hamburg 1992.
- Pennock**, J. Roland - **Chapman**, John W. - ed.: Authority revisited. New York 1987.
- Pinot de Villechenon**, Olivier: Le pouvoir illégitime. Paris 1993.
- Politische Herrschaft und politische Ordnung**. Franz Ronneberger, Winfried Steffani, Rüdiger Thomas, Albrecht Tyrell, Helmut Wagner. Mainz 1983.
- Pritchard**, Michael S.: On understanding political power. In: JVI 13 (1979) 21-31.
- Quillet**, Jeannine: Note sur le concept de pouvoir politique au Moyen Age. In: AIPSM (1980/81) 137-147.
- Raphael**, David Daiches: Autorità politica e libertà civile. Roma 1979.
- Ritter**, Gerhard: Die Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit. 6. Auflage. München 1948.
- Russ**, Jacqueline: Les théories du pouvoir. Paris 1994.
- Russell**, Bertrand: Macht. Eine sozialkritische Studie. Zürich 1947.
- Schaar**, John H.: Legitimacy in the modern state. New Brunswick 1981.
- Schambeck**, Herbert: Die Kompetenzzuteilung als rechtsphilosophisches Problem im öffentlichen Recht. In: Rth 16 (1985) 163-179.
- Schmitt**, Carl: Das Problem der Legalität. In: Die Neue Ordnung, Heidelberg 4 (1950) 270-275.
— Du politique. "Légalité et légitimité" et autres essais. Textes choisis et présentés par Alain de Benoist. Puisseaux 1990.
— Legalität und Legitimität. Fünfte Auflage. Berlin 1993.
- Schmitt Glaeser**, Walter: Private Gewalt im politischen Meinungskampf. Zugleich ein Beitrag zur Legitimität des Staates. 2., ergänzte Auflage. Berlin 1992.
- Tinland**, Franck: Hobbes, Spinoza, Rousseau et la formation de l'idée de démocratie comme mesure de la légitimité du pouvoir politique. In: RPFE 110 (1985) 195-222.
- Tischleder**, Peter: Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule. M.-Gladbach 1923.
- Tsatsos**, Dimitris Th.: Von der Würde des Staates zur Glaubwürdigkeit der Politik. Zu einem verfassungsrelevanten Legitimationsverständnis. Berlin 1987.

- Tunick**, Mark: Hegel's political philosophy. Interpreting the practice of legal punishment. Princeton/N.J. 1992.
- Vidich**, Arthur J. - **Glassman**, Ronald M. - ed.: Conflict and control. Challenge to legitimacy of modern governments. Beverly Hills/Calif. 1979.
- Vitoria**, Francisco de: Über die staatliche Gewalt - De Potestate Civilis. Berlin 1992.
- Leçon sur le pouvoir politique. Introduction, traduction et notes par Maurice Barbier. Paris 1980.
- Weber**, Max: Politik als Beruf. Stuttgart 1992.
- West**, David: Power and formation. New foundations for a radical concept of power. In: Inqu 30 (1987) 137-154.
- Westphal**, Kenneth R.: Kant on the State, law, and obedience to authority in the alleged "antirevolutionary" writings. In: Journal of Philosophical Research, Bowling Green/Ohio 17 (1992) 383-426.
- Winckelmann**, Johannes: Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie. Mit einem Anhang: Max **Weber**, Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft. Tübingen 1952.

2.3 Ursprung der Staatsgewalt

- Busshoff**, Heinrich: Politische Legitimität. Überlegungen zu einem problematischen Begriff. Neuwied 1996.
- Fragonard**, Marie-Madeleine - **Péronnet**, Michel - éd.: "Tout pouvoir vient de Dieu". Actes du VIIe Colloque Jean Boisset, Montpellier 1991. XIe Colloque du Centre d'histoire des réformes et du protestantisme. Montpellier 1993.
- Gerstenberger**, Heide: Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt. Münster 1990.
- Lissarague**, Salvador de: La teoría del poder en Francisco de Vitoria. Madrid 1947.
- Mitias**, Michael H.: Hegel on the source of political authority. In: Interpretation, New York 12 (1984) 29-48.
- Pèques**, Thomas M.: La théorie du pouvoir dans Saint Thomas. In: RT 19 (1911) 591-616.

2.4 Souveränität

- Bacot**, Guillaume: Carré de Malberg et l'origine de la distinction entre souveraineté du peuple et souveraineté nationale. Paris 1985.
- Battaglia**, Felice: Die Souveränität und ihre Grenzen. In: ARSP 32 (1938/39) 295-335.

- Cammarota**, Gian Paolo: Storia e definizione di un concetto. La teoria della sovranità in Carl Schmitt. In: Storia dei concetti e semantica storica. A cura di Nicola Auciello e Roberto Racinaro. Napoli 1990. 93-118.
- David**, Marcel: *La souveraineté du peuple*. Paris 1997.
- Decker**, Günter: Das Selbstbestimmungsrecht der Nationen. Göttingen 1955.
- Étienne**, Jacques - **Watté**, Pierre - dir.: *La souveraineté en question. État nation, État de droit*. Louvain-la-Neuve 1988.
- Gading**, Heike: Der Schutz grundlegender Menschenrechte durch militärische Maßnahmen des Sicherheitsrates - das Ende staatlicher Souveränität? Berlin 1996.
- Goyard-Fabre**, S.: *La souveraineté de Bodin à Hobbes*. In: Hobbes Studies, Assen (1992) 3-25.
- Gunst**, Dietrich W.: Der Begriff der Souveränität im modernen Völkerrecht. Eine wissenschaftliche Analyse. Berlin 1953.
- Hasanbegovic**, Jasminka: Rhetorizität des Rechts und Rechtlichkeit des Staates. Über die Unvereinbarkeit von Souveränität und Rechtsstaat. In: Rth 24 (1993) 63-80.
- Hebeisen**, Michael W.: Souveränität in Frage gestellt. Die Souveränitätslehren von Hans Kelsen, Carl Schmitt und Hermann Heller im Vergleich. Baden-Baden 1995.
- Hein**, Helmut: Subjektivität und Souveränität. Studien zum Beginn der modernen Politik bei Niccolo Machiavelli und Thomas Hobbes. Frankfurt 1986.
- Heydte**, F.A. von der: *Die Geburtsstunde des souveränen Staates*. Regensburg 1952.
- Johnson**, Curtis: The Hobbesian conception of sovereignty and Aristotle's politics. In: JHI 46 (1985) 327-347.
- Kelsen**, Hans: Das Problem der Souveränität. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre. 2. Auflage. Tübingen 1928.
- Knieper**, Rolf: Nationale Souveränität. Versuch über Ende und Anfang einer Weltordnung. Frankfurt 1991.
- Korowicz**, Marc Stanislas: *La souveraineté des états et l'avenir du droit international*. Paris 1945.
- Landmann**, Max: Der Souveränitätsbegriff bei den französischen Theoretikern, von Jean Bodin bis auf Jean Jacques Rousseau. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Souveränitätsbegriffes. Leipzig 1896.
- Laun**, Rudolf: Zum moralischen Problem des Begriffs der Souveränität. In: Estudios jurídico-sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra. Santiago de Compostela 1960. 1111-1120.
- Lloyd**, Howell A.: Sovereignty. Bodin, Hobbes, Rousseau. In: RIP 45, 4 (1991) 353-379.
- Loewenstein**, Karl: Souveränität und zwischenstaatliche Zusammenarbeit. In: AöR 80 (1955) 1-49.

- Maistre**, Joseph de: *De la souveraineté du peuple. Un anti-contrat social.* Paris 1992.
- Margalit**, Avishai - **Raz**, Joseph: National self-determination. In: JP 87 (1990) 439-461.
- Parsons**, W.: St. Thomas Aquinas and popular sovereignty. In: *Thought*, New York 16 (1941) 473-492.
- Quaritsch**, Helmut: Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jahrhundert bis 1806. Berlin 1986.
- Slade**, Francis: Rule as sovereignty. The universal and homogeneous State. In: *The truthful and the good. Essays in honor of Robert Sokolowski*. Edited by John J. Drummond and James G. Hart. Dordrecht 1996. 159-180
- Tilgner**, Stefan: Demokratie als Selbstverpflichtung. Zum Tugendbegriff in der offenen Gesellschaft. Köln 1997.
- Verdross-Drossberg**, Alfred von: Souveränität, Völkerrecht und internationale Gemeinschaft. In: Pol 1 (1948/49) 264-269.
- Das Volk, der Souverän**. Kursbuch 117. Berlin 1994.
- Wildhaber**, Luzius: Entstehung und Aktualität der Souveränität. In: Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel. Festschrift für Kurt Eichenberger. Basel 1982. 131-145.

3.1 Die Wissenschaften der Politik, Allgemeines

- Alemany**, Ulrich von - **Forndran**, Erhard: Methodik der Politikwissenschaft. Eine Einführung in Arbeitstechnik und Forschungspraxis. 2. Auflage. Stuttgart 1979.
- Bellamy**, Richard - ed.: *Theories and concepts of politics. An introduction.* Manchester 1993.
- Bluntschli**, J.G.: Politik als Wissenschaft. Stuttgart 1876.
- Buerenthal**, Thomas - **Norris**, Robert - **Shelton**, Dinah: Protecting human rights in the Americas. Selected problems. Kehl 1982.
- Burdeau**, Georges: L'état. Nouvelle édition. Paris 1992.
- Bußhoff**, Heinrich: Methodologie der Politikwissenschaft. Stuttgart 1978.
- Chantebout**, Bernard: Droit constitutionnel et science politique. 3e édition. Paris 1980.
- Dictionnaire de politique**. Larousse. Le présent en question. Paris 1978.
- Doehring**, Karl - Festschrift: Staat und Völkerrechtsordnung. Herausgegeben von Kay Hailbronner. Berlin 1989.
- Dyson**, Kenneth H.F.: Die Ideen des Staates und der Demokratie. Ein Vergleich "staatlich verfaßter" und "nicht staatlich verfaßter" Gesellschaften.. In: St 19 (1980) 485-515.

- Eichenberger, Kurt** - Festschrift: Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel. Herausgegeben von Georg Müller, René A. Rhinow, Gerhard Schmid und Luzios Wildhaber. Basel 1982.
- Ellul, Jacques**: Histoire des institutions. 5e édition mise à jour. I-II: L'Antiquité. Paris 1979.
- Elster, Ludwig** - **Weber, Adolf** - **Wieser, Friedrich** - Hrsg.: Handwörterbuch der Staatswissenschaften. Vierte, gänzlich umgearbeitete Auflage. 10 Bände. Jena 1923.
- Escribano López, Francisco**: Presupuesto del Estado y Constitución. Madrid 1981.
- Friedrich, Jürgen**: Grundlagen der Politik. Frankfurt/M. 1980.
- Geiger, Willi** - Festschrift: Verantwortlichkeit und Freiheit. Die Verfassung als wertbestimmte Ordnung. Festschrift für Willi Geiger zum 80. Geburtstag. Herausgegeben von Hans Joachim Faller. Tübingen 1989.
- Georgopoulos, Constantin L.**: Contribution à la classification des régimes politiques. Paris 1987.
- Hauriou, André**: Derecho constitucional e instituciones políticas. 2a edición. Barcelona 1980.
- Kelsen, Hans**: Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht. 2. Neudruck der 2. Auflage Tübingen 1928. Aalen 1981.
- Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze. 2. Neudruck der 2., um ein Vorwort vermehrten Auflage Tübingen 1923. Aalen 1984.
- Krabbe, Hugo**: The modern idea of the state. Reprint. Westport/Conn. 1980.
- Leisner, Walter**: Staat. Schriften zu Staatslehre und Staatsrecht, 1957-1991. Berlin 1994.
- Miller, Eugene F.**: What Does "Political" Mean? In: RPs 42 (1980) 56-72.
- Nef, Hans** - Festschrift: Festschrift zum 70. Geburtstag von Hans Nef. Herausgegeben von Ulrich Häfelin. Zürich 1981.
- Neumann, Volker**: Der Staat im Bürgerkrieg. Kontinuität und Wandlung des Staatsbegriffs in der politischen Theorie Carl Schmitts. Frankfurt/M. 1980.
- Nohlen, Dieter** - Hrsg.: Pipers Wörterbuch zur Politik. I: Politikwissenschaft. 1: Abhängigkeit - Multiple Regression. 2: Nation-building - Zweiparteiensystem. München 1985.
- - Hrsg.: Wörterbuch Staat und Politik. München 1991.
- Palacios Mejía, Hugo**: Introducción a la teoría del estado. 2a edición. Bogotá 1980.
- Pennock, J. Roland** - **Chapman, John W.** - ed.: Constitutionalism. New York 1979.
- Pérez Royo, Javier**: Introducción a la teoría del Estado. Barcelona 1980.

- Politik.** Ein einführendes Studienbuch. Paul Ackermann, Klaus Landfried, Adolf Wagner, Hans-Georg Wehling. Hamburg 1979.
- Sánchez Agesta,** Luis: Principios de la teoría política. 6a edición. Madrid 1979.
- Schäfer,** Helmut M.: Die freiheitlich-demokratische Grundordnung. Eine Einführung in das deutsche Verfassungsrecht. München 1982.
- Scheidemantel,** Heinrich Gottfried: Das allgemeine Staatsrecht überhaupt und nach der Regierungsform. Nachdruck der Ausgabe Jena 1775. Königstein 1979.
- Schramm,** Theodor: Staatsrecht. III: Staatslenkung und Staatsorganisation. 2., überarbeitete und neugestaltete Auflage. Köln 1981.
- Verfassungsreform und Philosophie - Philosophie et révision de la constitution.** In: StP 41 (1982) 271 p.
- Willke,** Helmut: Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft. Frankfurt 1996.
- Willms,** Bernard: Einführung in die Staatslehre. Politisch-dialektische Pro-pädeutik. Paderborn 1979.
- Wilson,** Woodrow: Congressional Government. New York 1950.
- Wittkämper,** Gerhard W. - **Jäckering,** Werner: Allgemeine Staatslehre und Politik. Regensburg 1979.
- Zängle,** Michael: Max Webers Staatstheorie im Kontext seines Werkes. Berlin 1988.
- Zippelius,** Reinhold: Allgemeine Staatslehre. (Politikwissenschaft). 8., völlig neubearbeitete Auflage. München 1982.

3.2 Politische Geschichte

- Auciello,** Nicola: La ragione politica. Saggio sull'intelletto europeo. Bari 1981.
- Blumenwitz,** Dieter: Die Verfassungsentwicklung der Dritten Welt unter besonderer Berücksichtigung der chilenischen Entwicklung. München 1983.
- Clavero,** Bartolomé: Institución política y derecho. Acerca del concepto historiográfico de "Estado moderno". In: RevEP 19 (1981) 43-57.
- Fry,** Geoffrey K.: The growth of government. The development of ideas about the role of the state and the machinery and functions of government in Britain since 1780. London 1979.
- Gründer,** Horst: Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas. Paderborn 1982.
- Gunst,** Dietrich: Verfassungspolitik zwischen Macht und Recht. Mainz 1976.

- Kern**, Fritz: Recht und Verfassung im Mittelalter. Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1952. Darmstadt 1981.
- Link**, Christoph: Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit. Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre. Wien 1979.
- Luchterhand**, Otto: Der verstaatlichte Mensch. Die Grundpflichten des Bürgers in der DDR. Köln 1985.
- Mény**, Yves: Politique comparée. Les démocraties: États-Unis, France, Grande-Bretagne, Italie, RFA. 2e édition. Paris 1988.
- Mock**, Alois - Festschrift: Politik für die Zukunft. Festschrift für Alois Mock. Herausgegeben von Stephan Koren. Wien 1984.
- Parini**, Philippe: Les institutions politiques. Paris 1984.
- Rausch**, Heinz - Hrsg.: Die geschichtlichen Grundlagen der modernen Volksvertretung. Die Entwicklung von den mittelalterlichen Korporationen zu den modernen Parlamenten. I.: Allgemeine Fragen und europäischer Überblick. Darmstadt 1980.
- Vatikiotis**, P.J.: L'Islam et l'Etat. Paris 1992.
- Viala**, André: Société politique et institutions. Ancien Régime. Aix-en-Provence 1979.

3.3.1 Political Sciences, Allgemeines

- Beyme**, Klaus von - Hrsg.: Politikwissenschaft. Eine Grundlegung. I: Theorien und Systeme. II: Der demokratische Verfassungsstaat. III: Außenpolitik und internationale Politik. Stuttgart 1987.
- Braud**, Philippe: La science politique. 5e édition mise à jour. Paris 1993.
- Buchheim**, Hans: Theorie der Politik. München 1981.
- Burdeau**, Georges: Traité de science politique. 3e édition revue et augmentée. Paris 1980 ss.
- Cabanne**, Jean-Claude: Introduction à l'étude du droit constitutionnel et de la science politique. Toulouse 1981.
- Catlin**, G.E.G.: The Science and Methods of Politics. Hamden/Conn. 1964.
- Chabot**, Jean-Luc: Introduction à la politique. Paris 1991.
- Colas**, Dominique: Sociologie politique. Paris 1994.
- Debbasch**, Charles - **Daudet**, Yves: Lexique de politique. États, vie politique, relations internationales. 6e édition. Paris 1992.
- Directory of European Political Scientists**. Second edition. Colchester/Essex 1973.
- Drechsler**, Hanno - Hrsg.: Gesellschaft und Staat. Lexikon der Politik. 8., neubearbeitete und erweiterte Auflage. München 1992.
- Ferrando Badía**, Juan: Estudios de ciencia política. 2a edición. Madrid 1982.
- Fetscher**, Iring - **Münkler**, Herfried - Hrsg.: Politikwissenschaft. Begriffe, Analysen, Theorien. Ein Grundkurs. Reinbek 1990.

- Flechtheim**, Ossip K.: Grundlegung der politischen Wissenschaft. Meisenheim a. Glan 1958.
- Glum**, Friedrich: Politik. Stuttgart 1958.
- Göhler**, Gerhard - Hrsg.: Politische Theorie. Begründungszusammenhänge in der Politikwissenschaft. Stuttgart 1978.
- González Uribe**, Héctor: Teoría política. 3a edición. México 1980.
- Görlitz**, Axel: Diccionario de Ciencia Política. Madrid 1980.
- -Hrsg.: Handlexikon zur Politikwissenschaft. II: Nationalismus, Wohlfahrtsstaat. Reinbek b. Hamburg 1980.
- Görlitz**, Axel - **Prätorius**, Rainer - Hrsg.: Handbuch der Politikwissenschaft. Grundlagen - Forschungsstand - Perspektiven. Reinbek b. Hamburg 1987.
- Grawitz**, Madeleine - **Leca**, Jean - dir.: Traité de science politique. I: La science politique, science sociale. L'ordre politique. II: Les régimes politiques contemporains. III: L'action politique. Paris 1985.
- Gunnell**, John G.: Political theory. Tradition and interpretation. Cambridge/Mass. 1979.
- Hartmann**, Jürgen - Hrsg.: Vergleichende politische Systemforschung. Konzepte und Analysen. Köln 1980.
- Vergleichende Politikwissenschaft. Frankfurt 1995.
- Hättich**, Manfred: Grundbegriffe der Politikwissenschaft. 2. Auflage. Darmstadt 1980.
- Heinrich**, Hans-Georg: Einführung in die Politikwissenschaft. Wien 1989.
- Hennies**, Werner: Die politische Theorie August Ludwig von Schlozers zwischen Aufklärung und Liberalismus. München 1985.
- Hennis**, Wilhelm: Politik als praktische Wissenschaft. Aufsätze zur politischen Theorie und Regierungslehre. München 1968.
- Herre**, Paul - Hrsg.: Politisches Handwörterbuch. Leipzig 1923.
- Hobbs**, Milton: The objectives of political science. Lanham/Md. 1993.
- Hucke**, Jochen: Politische Handlungsspielräume. Möglichkeiten und Probleme ihrer empirischen Bestimmung. Bad Honnef 1980.
- Ingrao**, Pietro: Massenbewegung und politische Macht. Hamburg 1979.
- Masses et pouvoir. Paris 1980.
- Jung**, Hwa Yol: The crisis of political understanding. A phenomenological perspective in the conduct of political inquiry. Pittsburgh 1979.
- Lasswell**, Harold D.: The signature of power. Buildings, communication, and policy. New Brunswick/N.J. 1979.
- Lasswell**, Harold D. - **Lerner**, D.: The Policy Sciences. Recent Developments in Scope and Method. Stanford 1951.
- Lenk**, Kurt - Festschrift: Politikwissenschaft als kritische Theorie. Festschrift für Kurt Lenk. Herausgegeben von Michael Th. Greven u.a. Baden-Baden 1994.
- Lietzmann**, Hans J. - **Bleek**, Wilhelm - Hrsg.: Politikwissenschaft. Geschichte und Entwicklung in Deutschland und Europa. München 1996.

- Meyers kleines Lexikon Politik.** Mannheim 1986.
- Mickel**, Wolfgang W. - Hrsg.: Handlexikon zur Politikwissenschaft. München 1983.
- Mohr**, Arno - Hrsg.: Grundzüge der Politikwissenschaft. München 1995.
- Murillo Ferrol**, Francisco: La crisis del problema teoría-práctica en la ciencia política. In: AFD 2 (1954) 101-132.
- Nassmacher**, Hiltrud: Politikwissenschaft. 2., un wesentlich veränderte Auflage. München 1995.
- Nassmacher**, Karl-Heinz: Politikwissenschaft. II: Internationale Beziehungen und politische Ideen. 2., neubearbeitete und erweiterte Auflage. Düsseldorf 1979.
- Röhrich**, Wilfried: Politik als Wissenschaft. Ein Überblick. Opladen 1986.
- Roucek**, Joseph - **Huszar**, Georges: Introduction to Political Science. New York 1950.
- Schlangen**, Walter - Hrsg.: Politische Grundbegriffe. 2. Auflage. Stuttgart 1980.
- Schmidt**, Manfred G.: Wörterbuch zur Politik. Stuttgart 1995.
- Schubert**, Klaus: Politik in der "Technokratie". Zu einigen Aspekten zeitgenössischer Kulturkrisentheorie. Frankfurt 1981.
- Tenzer**, Nicolas: La politique. Paris 1991.
- Theimer**, Walter: Lexikon der Politik. Politische Begriffe, Namen, Systeme, Gedanken und Probleme aller Länder. 5., neubearbeitete Auflage. Bern 1955.
- Treitschke**, Heinrich von: Politik. Leipzig 1922.
- Voegelin**, Eric: The new science of politics. Chicago 1952.
- Weber**, Max: Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik. Stuttgart 1956.
— Gesammelte politische Schriften. Tübingen 1958.

3.3.2 Political Sciences, Einzelwissenschaften

- Badie**, Bernard - **Gerstlé**, Jacques: Sociologie politique. Paris 1979.
- Baechler**, Jean: Public et Privé. Perspectives théoriques et historiques. In: ArchF 2-3 (1979) 37-58.
- Barion**, Jakob: Grundlinien philosophischer Staatstheorie. Bonn 1986.
- Barry**, Norman P.: An introduction to modern political theory. London 1981.
- Behrens**, Henning: Politische Entscheidungsprozesse. Konturen einer politischen Entscheidungstheorie. Opladen 1980.
- Bellers**, Jürgen - **Kipke**, Rüdiger: Einführung in die Politikwissenschaft. München 1993.
- Benjamin**, Roger: The limits of politics. Collective goods and political change in postindustrial societies. Chicago 1980.

- Bermbach**, Udo - Hrsg.: Politische Theoriengeschichte. Probleme einer Teildisziplin der politischen Wissenschaft. Opladen 1984.
- Beyme**, Klaus von: Theorie der Politik im 20. Jahrhundert. Von der Moderne zur Postmoderne. 2. Auflage. Frankfurt 1992.
- Die politischen Theorien der Gegenwart. Eine Einführung. 7., neubearbeitete Auflage. Opladen 1992.
- Birnbaum**, Pierre: Dimensions du pouvoir. Paris 1984.
- Böhret**, Carl: Innenpolitik und politische Theorie. Opladen 1979.
- Bottomore**, Tom: Political sociology. London 1979.
- Politische Soziologie. Stuttgart 1981.
- Sociología política. Madrid 1981.
- Breuer**, Stefan: Bürokratie und Charisma. Zur politischen Soziologie Max Webers. Darmstadt 1994.
- Bußhoff**, Heinrich: Politikwissenschaft und das Problem der Freiheit. Freiburg 1983.
- Anwendbarkeit politikwissenschaftlicher Theorien. Köln 1987.
- Chebel**, Malek: La formation de l'identité politique. Paris 1986.
- Clastres**, Pierre: Investigaciones en antropología política. Barcelona 1981.
- Debbasch**, Charles - **Pontier**, Jean-Marie: Introduction à la politique. Paris 1982.
- Denitch**, Bogdan - ed.: Legitimation of regimes. International framework for analysis. London 1979.
- Dowse**, Robert E.: Sociología política. 3a edición. Madrid 1979.
- Drennig**, Manfred: Die Krise sind wir selbst. Zur Mechanik sozialen Verhaltens in komplexen Gesellschaften. Wien 1982.
- Ebbighausen**, Rolf: Politische Soziologie. Zur Geschichte und Ortsbestimmung. Opladen 1981.
- Eschenburg**, Theodor: Spielregeln der Politik. Beiträge und Kommentare zur Verfassung der Republik. Stuttgart 1987.
- Falter**, Jürgen W.: Der "Positivismusstreit" in der amerikanischen Politikwissenschaft. Entstehung, Ablauf und Resultate der sogen. Behavioralist-Kontroverse in den Vereinigten Staaten 1945-1975. Opladen 1982.
- Ferkiss**, Victor: Technology and American Political Thought. The Hidden Variable and the Coming Crisis. In: RPs 42 (1980) 349-387.
- Fishkin**, James S.: Tyranny and legitimacy. A critique of political theories. Baltimore/Md. 1979.
- Gabriel**, Oscar W. - Hrsg.: Grundkurs Politische Theorie. Köln 1978.
- Göhler**, Gerhard - Hrsg.: Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie. Baden-Baden 1994.
- Goldschmidt**, Werner: Staatstheorien. Klassische Theorien über den bürgerlichen Staat. Berlin 1982.
- Görlitz**, Axel: Politikwissenschaftliche Theorien. Stuttgart 1980.

- Gross**, Feliks: Political Sociology. In: Contemporary Sociology. Edited by Joseph S. Roucek. New York 1959. 201-223.
- Held**, Karl - Red.: Münchener Politologie. Die moderne deutsche Staatslehre. Der Sinn des Menschen ist sein Dienst am Staat. München 1980.
- Hillinger**, Claude - **Holler**, Manfred Joseph - Hrsg.: Ökonomische Theorie der Politik. Eine Einführung. München 1979.
- Hohm**, Hans-Jürgen: Politik als Beruf. Zur soziologischen Professionalisierungstheorie der Politik. Opladen 1987.
- Johari**, J.C.: Contemporary political theory. Basic concepts and major trends. New Delhi 1979.
- Kaufmann**, Pierre: L'inconscient du politique. Paris 1979.
- Khoshkish**, A.: The socio-political complex. An interdisciplinary approach to political life. Oxford 1979.
- Kielmansegg**, Peter Graf: Das Experiment der Freiheit. Zur gegenwärtigen Lage des demokratischen Verfassungsstaates. Stuttgart 1988.
- Kostede**, Norbert: Staat und Demokratie. Studien zur politischen Theorie des Marxismus. Darmstadt 1980.
- Landshut**, Siegfried: Kritik der Soziologie und andere Schriften zur Politik. Neuwied 1969.
- Laurens**, André: Le Métier politique. La conquête du pouvoir. Paris 1980.
- Leclercq**, Claude: Sociologie politique. Paris 1994.
- Leclercq**, Jean-Michel: Pour une théorie politique d'aujourd'hui. Essai sur la nature des théories politiques. Paris 1983.
- Lecomte**, Patrick - **Denni**, Bernard: Sociologie du politique. 2e édition corrigée. Grenoble 1992.
- Lenk**, Kurt: Politische Soziologie. Strukturen und Integrationsformen der Gesellschaft. Mit einer ausführlichen Bibliographie. Stuttgart 1982.
- Lenk**, Kurt - **Franke**, Berthold: Theorie der Politik. Eine Einführung. 2. Auflage. Frankfurt 1991.
- Lippert**, Ekkehard - **Wakenhut**, Roland - Hrsg.: Handwörterbuch der politischen Psychologie. Opladen 1983.
- Lipset**, Seymour Martin: Political man. The social basis of politics. Expanded and updated edition. Baltimore 1981.
- Losco**, Joseph - **Williams**, Leonard - ed.: Political theory. Classic writings, contemporary views. New York 1992.
- Ludz**, Peter Christian: Mechanismen der Herrschaftssicherung. Eine sprach-politische Analyse gesellschaftlichen Wandels in der DDR. München 1980.
- Luhmann**, Niklas: Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat. München 1981.
- Macpherson**, C.B. - Essays in honor of: Powers, possessions, and freedom. Edited by Alkis Kontos. Toronto 1979.

- Manning**, D.J. - ed.: *The form of ideology. Investigations into the sense of ideological reasoning with a view to giving an account of its place in political life.* London 1980.
- Mansilla**, H.C.F.: *Teoría y metodología en la Ciencia Política alemana.* In: RIS 38, 35 (1980) 379-407.
- Mathiesen**, Thomas: *Law, society, and political action. Towards a strategy under late capitalism.* London 1980.
- Mayer**, J.P.: *Max Weber and German politics.* Reprint. New York 1979.
- Mommsen**, Wolfgang J.: *Die antinomische Struktur des politischen Denkens Max Webers.* In: HistZ 233 (1981) 35-64.
- Moser**, Helmut - Hrsg.: *Fortschritte der politischen Psychologie.* Weinheim 1981.
- Müller**, Johann Baptist: *Determinanten politischer Entscheidung.* Berlin 1985.
- Pommerehne**, Werner W. - **Frey**, Bruno S. - Hrsg.: *Ökonomische Theorie der Politik.* Berlin 1979.
- Schreiber**, U.: *Die politische Theorie A. Gramscis.* 3. Auflage. Hamburg 1990.
- Schürmann**, Reiner: *The ontological difference and political philosophy.* In: PPR 40 (1979/80) 99-122.
- Schwacke**, Peter - **Stolz**, Eberhard: *Staatsrecht, mit allgemeiner Staatslehre und Verfassungsgeschichte.* Köln 1981.
- Steck**, Peter: *Grundzüge der politischen Psychologie.* Bern 1980.
- Stubbe-da Luz**, Helmut: *Parteidiktatur. Die Lüge von der "innerparteilichen Demokratie".* Frankfurt 1994.
- Therborn**, Goran: *Cómo domina la clase dominante.* Madrid 1979.
— *Come governano le classi dirigenti.* Milano 1981.
- Tsiros**, Nikolaos: *Die politische Theorie der Postmoderne.* Frankfurt 1993.
- Vollrath**, Ernst: *Warum man nur in natürlicher Sprache über Prinzipien des Politischen reden kann.* In: ZPF 33 (1979) 534-552.
- Wallner**, Ernst M. - **Funke-Schmitt-Rink**, Margret - Hrsg.: *Politische Soziologie.* Heidelberg 1980.
- Wieser**, Friedrich: *Das Gesetz der Macht.* Wien 1926.
- Winkler**, Heinrich August - Hrsg.: *Nationalismus in der Welt von heute.* Göttingen 1982.
- Ziegler**, Heinz O.: *Die moderne Nation. Ein Beitrag zur politischen Soziologie.* Tübingen 1931.

3.4.1 Politische Philosophie, Allgemeines

- Adam**, Armin: *Jenseits aller Fronten. Neuere Carl Schmitt-Literatur.* In: PhR 42 (1995) 97-109.

- Albert**, Hans: Ökonomische Ideologie und politische Theorie. Das ökonomische Argument in der ordnungspolitischen Debatte. Göttingen 1954.
- Allison**, Lincoln: Right principles. A conservative philosophy of politics. Oxford 1984.
- Badiou**, Alain: Peut-on penser la politique? Paris 1985.
- Balibar**, Étienne: Spinoza et la politique. Paris 1985.
- Ballestrem**, Karl Graf - **Ottmann**, Henning - Hrsg.: Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts. München 1990.
- Barbaccia**, Giuseppe - **Conigliaro**, Francesco: La comunità politica. Ipotesi e prospettive intorno alla comunità come soggetto creativo e partecipativo delle istituzioni. Palermo 1979.
- Barrigón Vázquez**, José Luis: La Filosofía política de Jean Paul Sartre. León 1980.
- Bartholy**, Marie-Claude - **Despin**, Jean-Pierre: Le Pouvoir. Science et philosophie politiques. Paris 1978.
- Baruzzi**, Arno: Einführung in die politische Philosophie der Neuzeit. 3., verbesserte, bibliographisch ergänzte und um ein Nachwort erweiterte Auflage. Darmstadt 1993.
- Baudouin**, Jean: La philosophie politique de Karl Popper. Paris 1994.
- Benedikt**, Michael: Philosophische Politik? Wien 1992.
- Beneyto**, José María: Apocalipsis de la modernidad. El decisionismo político de Donoso Cortés. Barcelona 1993.
- Bénoit**, Francis-Paul: Les Idéologies politiques modernes. Le temps de Hegel. Paris 1980.
- Bertelloni**, Francisco: Die Thomasische onto-theologische Auffassung der Politik in ihrem historischen Zusammenhang. Zur Entstehung des politischen Denkens im ausgehenden Mittelalter. In: FZPT 35 (1988) 331-352.
— De la política como "sciencia legislativa" a lo político "secundum naturam" (Alberto Magno receptor de la Política de Aristóteles). In: Patristica et Mediaevalia, Buenos Aires 12 (1991) 3-31.
- Beyer**, Wilhelm R.: Staatsphilosophie. München 1959.
- Bielefeldt**, Heiner: Deconstruction of the "rule of law". Carl Schmitt's philosophy of the political. In: ARSP 82 (1996) 379-396.
- Birnbaum**, Pierre: La Logique de l'État. Paris 1982.
- Blitz**, Mark: Heidegger's Being and time and the possibility of political philosophy. Ithaca 1981.
- Bluhm**, William T. - ed.: The paradigm problem in political science. Perspectives from philosophy and from practice. Durham/N.C. 1982.
- Blum**, Wilhelm: Vermittlung und Politik. Untersuchungen zur politischen Philosophie und politischen Theologie in Antike und Gegenwart. Waldsassen-Bayern 1982.

- Bodéüs**, Richard: Le statut de la science politique selon Thomas d'Aquin. In: Actes du IXe Congrès international de philosophie médiévale, Ottawa, du 17 au 22 août 1992. New York 1995. 465-475.
- Borne**, Étienne: *La philosophie politique de Jacques Maritain*. In: Jacques Maritain, Philosophe dans la cité. Actes du Congrès International Jacques Maritain d'Ottawa, 6-9 octobre 1982. Ottawa 1985. 247-261.
- Browning**, Gary K.: *Plato and Hegel. Two modes of philosophizing about politics*. New York 1991.
- Brunello**, Bruno: Machiavellismo e Averroismo. In: *Humanitas*, Brescia 9 (1954) 1088-1095.
- Bubner**, Rüdiger - Hrsg.: *Politikbegriffe*. Göttingen 1982.
- Buchheim**, Hans: *Beiträge zur Ontologie der Politik*. München 1993.
- Busch**, Michael: *Autonomie und Föderalismus. Eine Studie zur spanischen Verfassung von 1978 unter besonderer Berücksichtigung des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland*. Pfaffenweiler 1988.
- Bußhoff**, Heinrich: *Politikwissenschaft und das Problem der Freiheit*. Freiburg 1983.
- Callot**, Emile: *Gesellschaftslenkung und Politik*. Tübingen 1950.
- Cassirer**, Ernst: *The myth of the State*. New Haven/Conn. 1946.
— *Vom Mythos des Staates*. Zürich 1949.
— *Il mito del stato*. Milano 1950.
— *Symbol, myth, and culture. Essays and lectures*. New Haven 1979.
- Castoriadis**, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt 1990.
- Connolly**, William E.: *Appearance and Reality in Politics*. Cambridge 1981.
- Conrad**, Hermann: *Dantes Staatslehre im Spiegel der scholastischen Philosophie seiner Zeit*. Heidelberg 1946.
- Cotta**, Sergio: Dimensione culturale della politica o dimensione politica della cultura? In: *Sapz* 33 (1980) 280-297.
— - a cura di: *Dimensioni della violenza. I-II*. L'Aquila 1982/1984.
- Cristi**, Renato: *Carl Schmitt and authoritarian liberalism. Strong state, free economy*. Cardiff/Wales 1997.
- Dallmayr**, Winfried Reinhard: *Twilight of subjectivity. Contributions to a post-individualist theory of politics*. Amherst/Mass. 1981.
— *Beyond dogma and despair. Toward a critical phenomenology of politics*. Notre Dame/Ind. 1981.
- Debray**, Régis: *Critique de la raison politique ou l'Inconscient religieux*. Paris 1987.
- Dempf**, Alois: *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. München 1929.
— *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*. Salzburg 1937. Reprint. New York 1979.

- Detjen**, Joachim: Kantischer Vernunftstaat der Freiheit oder klassische Ordnung zum Gemeinwohl? Zur Kontroverse mit Georg Geismann um die Grundlagen der Politischen Philosophie. In: JbP 4 (1994) 157-188.
- Dewey**, John: German Philosophy and Politics. New York 1915.
- Duso**, Giuseppe - a cura di: Weber. Razionalità e politica. Venezia 1980.
— - a cura di: La politica oltre lo stato: Carl Schmitt. Venezia 1981.
- Duverger**, Maurice: Introduction à la politique. Paris 1985.
- Ebenstein**, William: Introduction to political philosophy. New York 1952.
- Eberl**, Matthias: Die Legitimität der Moderne. Kulturkritik und Herrschaftskonzeption bei Max Weber und bei Carl Schmitt. Marburg 1994.
- Eichhorn**, Mathias: Es wird regiert! Der Staat im Denken Karl Barths und Carl Schmitts in den Jahren 1919-1938. Berlin 1994.
- Fasnacht**, George E.: Acton's political philosophy. An analysis. New York 1953.
- Fenomenologia e politica**. In: FS 9, 12 (1986) 135 p.
- Ferry**, Luc: Philosophie politique. I: Le Droit. La nouvelle querelle des Anciens et des Modernes. 2e édition. Paris 1986.
- Political Philosophy. I: Rights. The new quarrel between the Ancients and the Moderns. Chicago/Ill. 1990.
- Filosofia e politica**. Scritti dedicati a Cesare Luporini. Firenze 1981.
- Fitzgerald**, Ross - ed.: Comparing political thinkers. Frankfurt/M. 1980.
- Flynn**, Bernard: Political philosophy at the closure of metaphysics. Atlantic Highlands/N.J. 1992.
- Fraga Iribarne**, Manuel: Razón de Estado y pasión de Estado. 2 vol. Barcelona 1985.
- Freund**, Julien: L'Essence du politique. Nouvelle édition. Paris 1986.
— Politique et impolitique. Paris 1987.
- Gablentz**, Otto Heinrich von der: Politische Wissenschaft und Philosophie. In: PV 1 (1960) 4-11.
- Galan Gutierrez**, Eustaquio: La filosofía política de Santo Tomás de Aquino. Madrid 1945.
- Gerhardt**, Volker: Philosophie und Politik. In: Perspektiven der Philosophie, Amsterdam 5 (1979) 39-52.
— Das wiedergewonnene Paradigma. Otfried Höffes moderne Metaphysik der Politik. In: PhR 39, 4 (1992) 257-277.
- Goldmann**, Lucien: Épistémologie et philosophie politique. Paris 1979.
- Goodin**, Robert E. - **Petit**, Philip - ed.: A companion to contemporary political philosophy. Oxford 1993.
- Graham**, Keith - ed.: Contemporary political philosophy. Radical studies. Cambridge 1982.
- Guenancia**, Pierre: Descartes et l'ordre politique. Critique cartésienne des fondements de la politique. Paris 1983.

- Guilleaume**, Emil: Politische Entscheidungsfunktion und politisches Denken. In: St 19 (1980) 517-534.
- Hagen**, Johann J. - **Mader**, Peter - Hrsg.: Gewalt und Recht. Frankfurt 1997.
- Hallowell**, John H.: Main currents in modern political thought. Reprint. Washington/D.C.1984.
- Hartmann**, Klaus: Politische Philosophie. Freiburg 1981.
- Hättich**, Manfred: Freiheit als Ordnung. III: Beiträge zur Zeitdiagnose. München 1990.
- Heller**, Hermann: Staatslehre. In der Bearbeitung von Gerhart Niemeyer. 6., revidierte Auflage. Tübingen 1983.
- Gesammelte Schriften. I: Orientierung und Entscheidung. II: Recht, Staat, Macht. III: Staatslehre als politische Wissenschaft. 2. Auflage. Tübingen 1992.
- Hennis**, Wilhelm: Politik und praktische Philosophie. Schriften zur politischen Theorie. Stuttgart 1981.
- Hennis**, Wilhelm - Festschrift: Politik, Philosophie, Praxis. Festschrift für Wilhelm Hennis zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von Hans Maier. Stuttgart 1988.
- Hernández Arias**, José Rafael: Donoso Cortés und Carl Schmitt. Eine Untersuchung über die staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk von Carl Schmitt. Paderborn 1998.
- Herrero López**, Montserrat: El "nomos" y lo político. La filosofía política de Carl Schmitt. Pamplona 1997.
- Hesse**, Reinhard: Die Einheit der Vernunft als Überlebensbedingung der pluralistischen Welt. Problemskizzen politischen Denkens und Handelns. Berlin 1994.
- Heyd**, David - ed.: Toleration. An elusive virtue. Princeton/N.J. 1996.
- Höffe**, Otfried: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt 1987.
- La justice politique. Paris 1991.
- Hofmann**, Hasso: Recht - Politik - Verfassung. Studien zur Geschichte der politischen Philosophie. Frankfurt 1986.
- Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts. 2. Auflage, ergänzt durch eine Vorbemerkung. Berlin 1992.
- Hofmann**, Rupert: Chiliasmus statt politischer Vernunft. In: ZP 29 (1982) 331-347.
- Holtzendorff**, Franz von: Die Principien der Politik. Berlin 1869.
- Kaufmann**, Arnold: The Nature and Function of Political Theory. In: JP 51 (1954) 5-22.
- Kavka**, Gregory S.: Hobbesian moral and political theory. Lawrenceville/N.J. 1986.
- Kersting**, Wolfgang: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags. Darmstadt 1994.

- Kervégan**, Jean-François: Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité. Paris 1992.
- Kirn**, Michael: Hegel und die politische Philosophie. Standortbestimmung und Übersicht über die neuere Literatur. In: AÖR 105 (1980) 497-529.
- Köchler**, Hans: Philosophie, Recht, Politik. Abhandlungen zur politischen Philosophie und zur Rechtsphilosophie. Wien 1985.
- Kolakowski**, Leszek: Le Village introuvable. Bruxelles 1986.
- Konegen**, Norbert - Hrsg.: Politikwissenschaft. IV: Politische Philosophie und Erkenntnistheorie. Münster 1992.
- Köveker**, Dietmar: Zwischen "objektiver Gültigkeit" und "subjektiv-notwendigem Probierstein" der Wahrheit. Systematische Überlegungen zum Konsensgedanken in der politischen Philosophie Kants. In: ZPF 49, 2 (1995) 274-293.
- Kramer**, Matthew: Our longest lie. Irreligious thoughts on the relation between metaphysics and politics. In: PhT 37 (1993) 89-109.
- Kriegel**, Blandine: La politique de la raison. Paris 1994.
- Kriele**, Martin: Befreiung und politische Aufklärung. Plädoyer für die Würde des Menschen. Freiburg i. Br. 1980.
- Lacroix**, Bernard: Durkheim et le politique. Paris 1981.
- Ladrière**, Jean: Philosophie et politique. In: Qu'est-ce que l'homme? Philosophie/Psychanalyse. Hommage à Alphonse De Waelhens (1911-1981). Bruxelles 1982. 303-324.
- Lambertini**, Roberto: Il filosofo, il principe e la virtù. Note sulla ricezione e l'uso dell'Etica Nicomachea nel *De rigimine principum* di Egidio Romano. In: Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale, Spoleto 2, 1 (1991) 239-279.
- Laski**, Harold J.: Reflections on the Revolution of our Time. 4th edition. London 1946.
— Réflexions sur la révolution de notre temps. Paris 1947.
— The State in Theory and Practice. New York 1947.
— Liberty in the Modern State. New York 1949.
- Lawler**, Peter Augustine: Pragmatism, Existentialism, and the Crisis in American Political Thought. In: IPQ 20 (1980) 327-338.
- Leisner**, Walter: Staatsrenaissance. Die Wiederkehr der "guten Staatsformen". Berlin 1987.
- Lenain**, Pierre: Le désordre politique. Paris 1992.
- Levy**, David: Political order. Philosophical anthropology, modernity, and the challenge of ideology. Baton Rouge/La. 1987.
- Liebman**, Marcel: Introduction aux doctrines politiques contemporaines. Bruxelles 1978.
- Llera**, Luis de: Política y tomismo en España (1890): José Miralles y "La secta rosminiana". In: RRFC 75 (1981) 416-449.

- Lloyd**, S.A. - ed.: John Rawls's "Political liberalism". In: PPQ 75 (1994) 165-387.
- Lobkowicz**, Nikolaus: Wie könnte Politische Philosophie aussehen? In: PhR 31 (1984) 236-264.
- Lombardo**, Mario: Democrazia ed amministrazione pubblica. La teoria funzional-sistematica di N. Luhmann. In: FS 4 (1981) 124-158.
- Lübbe**, Hermann: Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft. Berlin 1987.
- Macpherson**, Crawford B.: La teoría política del individualismo posesivo. 2a edición. Barcelona 1979.
— Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke. 2. Auflage. Frankfurt 1980.
- Mairet**, Gérard: Le Dieu mortel. Essai de non-philosophie de l'État. Paris 1987.
- Marck**, Siegfried: Der Neuhumanismus als politische Philosophie. Zürich 1938.
- Maritain**, Jacques: Principes d'une politique humaniste. Paris 1945.
— L'homme et l'Etat. Paris 1953.
— Man and the State. London 1954.
- Markl**, Karl-Peter - Hrsg.: Analytische Politikphilosophie und ökonomische Rationalität. I: Vom Hobbes'schen Wissenschaftsbegriff zum liberalen Paradox. II: Verfassungen, Gerechtigkeit und Utopien. Opladen 1985.
- Marongiu**, Antonio: Dottrine e istituzioni politiche medievali e moderne. Milano 1979.
- Marramao**, Giacomo: L'ordre désenchanté. Sens et paradoxes de la rationalité politique. In: Hermès, Paris 1 (1988) 121-142.
- Marshall**, Terence - éd.: Classicisme et modernité. Introduction à la philosophie politique. Nanterre 1989.
- Martínez Barrera**, Jorge: De l'ordre politique chez saint Thomas d'Aquin. In: Actualité de la pensée médiévale. Recueil d'articles édité par J. Follen et J. McEvoy. Louvain 1994. 247-267.
- McBride**, William L. - ed.: Existentialist politics and political theory. New York 1997.
- McCormick**, John P.: Fear, technology, and the State. Carl Schmitt, Leo Strauss, and the revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany. In: PTh 22 (1994) 619-652.
- McDonald**, Hugh P.: Political philosophy and ideology. A critique of political essentialism. Lanham/Md. 1997.
- McKee**, Donald K.: The strategies of politics. Prescribed routes to political trouble. An introduction to political philosophy. New York 1980.
- Mehring**, Reinhard: Zu Carl Schmitts Dämonologie – nach seinem Glossarium. In: Rth 23 (1992) 258-271.

- Melchiorre**, Virgilio: Cultura, politica e potere fra immanenza e trascendenza. In: *Sapz* 33 (1980) 298-315.
- Merriam**, Charles E.: *Systematic Politics*. Chicago 1945.
- Mesnard**, Pierre: *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*. Deuxième édition revue et augmentée. Paris 1951.
- Molina**, Gerardo: *Breviario de ideas políticas*. Bogotá/Colombia 1981.
- Montaleone**, Carlo: *Filosofia e politica in Popper*. Napoli 1979.
- Moosa**, Imtiaz: A critical examination of Scheler's justification of the existence of values. In: *JVI* 25, 1 (1991) 23-41.
- Mugnier-Pollé**, Lucien: *Études de philosophie politique*. Paris 1985.
- Murray**, Alexander Rainy Maclean: *An introduction to political philosophy*. London 1953.
- Nassar**, Nassif: Réflexions sur le réalisme politique d'Aristote. In: *Penser avec Aristote. Études réunies sous la direction de M.A. Sinaceur*. Toulouse 1991. 819-828.
- Nelson**, Ralph: The dialectic of freedom and authority in the formation of Maritain's political philosophy. In: Jacques Maritain, *A philosopher in the world. The Proceedings of the International Congress of Ottawa on Jacques Maritain*, October 6-9, 1982. Ottawa 1985. 263-301.
- Nicoletti**, Michele: *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*. Brescia 1990.
- Nielsen**, Kai: Equality and liberty. A defense of radical egalitarianism. Totowa/N.J. 1985.
- Offe**, Claus: "Ingovernabilità". Lineamenti di una teoria conservatrice della crisi. In: *FS* 2 (1979) 54-65.
— Stato, ingovernabilità e ricerca del "non politico". In: *FS* 2 (1979) 324-334.
- Ontologie et Politique**. Actes du Colloque Hannah Arendt, Paris 1988. Paris 1989.
- Opocher**, Enrico: *Filosofia e potere. Due conversazioni su la filosofia, il potere e lo Stato contemporaneo*. Napoli 1980.
- Oppenheim**, Felix E.: *Political concepts. A reconstruction*. Chicago/Ill. 1981.
- Paprotny**, Thorsten: *Politik als Pflicht? Zur politischen Philosophie von Max Weber und Karl Jaspers*. Frankfurt 1996.
- Parel**, Anthony - ed.: *Ideology, philosophy and politics*. Waterloo/Ont. 1983.
- Pasini**, Dino: *Problemi di filosofia della politica*. Napoli 1977.
— *Saggi di filosofia della politica*. Milano 1981.
- Pasquino**, Pasquale: *État de droit et démocratie. A propos de la Verfassungslehre de Carl Schmitt*. In: *CPPJ* 24 (1993) 93-108.
- Passerin d'Entrèves**, Alessandro: *Il palchetto assegnato agli statisti e altri scritti di varia politica*. Milano 1979.

- Pelczynski, Z.A.** - ed.: *The State and civil society. Studies in Hegel's political philosophy*. New York 1984.
- Perniola, Mario**: *La società dei simulacri*. Bologna 1980.
- Philonenko, Alexis**: *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*. Paris 1997.
- Philosophie politique**. In: EtPh (1980) 131-256.
- Philosophie et politique**. In: AIPSM (1980/81) 168 p.
- Pianciola, Cesare**: *Filosofia e politica nel pensiero francese del dopoguerra*. Torino 1979.
- Plant, Raymond**: *Dialectics, politics and economics. Aspects of Hegel's political thought*. In: RIP 36 (1982) 49-68.
- Poeggeler, Otto**: *Filosofía y política en Heidegger*. Barcelona 1984.
- Polin, Raymond**: *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. Paris 1953.
- Political philosophy**. In: Radical Philosophy, London 39 (1985) 44 p.
- Politisierende Moral - moralisierende Politik? Referate**. Ein Cappenbergger Gespräch. Köln 1985.
- Ponsetto, Antonio**: *La dimensione politica della fenomenologia husseriana*. In: FS 9 (1986) 7-38.
- Possenti, Vittorio**: *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica*. Milano 1983.
- *Filosofia e società. Studi sui progetti etico-politici contemporanei*. Milano 1983.
- Prélot, Marcel**: *Histoire des idées politiques*. 12e édition. Paris 1994.
- Il problema della pace tra filosofia e politica**. Angelo G. Sabatini, Giuseppe Mattai, Domenico Settembrini, Vincenzo Galati. Palermo 1986.
- Puy, Francisco**: *El mito del Contrato Social*. In: Verbo, Madrid 74 (1969) 83-104.
- Ramírez, Santiago**: *Doctrina Política de Santo Tomás*. Madrid 1951.
- Rapaczynski, Andrzej**: *Nature and politics. Liberalism in the philosophies of Hobbes, Locke, and Rousseau*. Ithaca/N.Y. 1987.
- Rawls, John**: *L'idée d'un consensus par recouplement*. In: RMM 93 (1988) 3-32.
- *Die Idee des politischen Liberalismus*. Aufsätze 1978-1989. Frankfurt 1992.
- *Libéralisme politique*. Paris 1995.
- Renaut, Alain**: *Les deux logiques de l'idée de nation*. In: CPPJ 14 (1988) 7-21.
- Rhonheimer, Martin**: *Politisierung und Demokratiekritik. Anmerkungen zur Geschichte des Politisierungsbegriffes*. In: Archiv für Begriffsgeschichte, Bonn 29 (1985) 138-146.
- *Perché una filosofia politica? Elementi storici per una riposta*. In: Acta Philosophica, Roma 1 (1992) 233-263.
- Ricoeur, Paul**: *Autour du politique*. Paris 1991.

- Riedel**, Manfred: Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie. Frankfurt 1979.
- Transcendental politics? Political legitimacy and the concept of civil society in Kant. In: SocR 48 (1981) 588-613.
- Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna. Bologna 1990.
- Robelin**, Jean: La rationalité de la politique. Besançon 1995.
- Rohrmoser**, Günter: Geistige Wende warum. Mainz 1984.
- Der Ernstfall. Die Krise unserer liberalen Republik. 2. Auflage. Frankfurt 1996.
- Rosen**, S. McKee: Modern Individualism. The Development of Political Thought and its Present Crisis. New York 1937.
- Roussillon**, Didier de: Introduction à la politique. 5e édition. Porrentruy 1946.
- Rubert de Ventós**, Xavier: Filosofía y política. Barcelona 1984.
- Saint-Sernin**, Bernard: Le décideur. Paris 1979.
- Sargent**, Lyman Tower: Les Idéologies politiques contemporaines. 7e édition. Paris 1987.
- Sauvy**, A.: Le pouvoir et l'opinion. Paris 1949.
- Schall**, James V.: Political philosophy and catholicism. In: DTP 87 (1984) 153-164.
- Plotinus and political philosophy. In: Greg 66 (1985) 687-707.
- Schenz**, Viola: Political Correctness. Eine Bewegung erobert Amerika. Frankfurt 1994.
- Schmidhuber**, Peter M. - Hrsg.: Orientierungen für die Politik? 4 philosophische Vorträge. München 1984.
- Schmitt**, Carl: Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen. Hel-lerau 1917.
- Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit. 3. Auflage. Hamburg 1935.
- Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47. Köln 1950.
- La dictadura. Madrid 1985.
- Parlementarisme et démocratie. [Suivi d'] Une étude sur "La Notion de politique de Carl Schmitt" [par] Leo Strauss. Paris 1988.
- Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf. 5. Auflage. Berlin 1989.
- The age of neutralizations and depoliticizations (1929). In: Tel 96 (1993) 130-142.
- Schmitz**, Heinz-Gerd: Moral oder Klugheit? Überlegungen zur Gestalt der Autonomie des Politischen im Denken Kants. In: KSt 81 (1990) 413-434.
- Schneider**, Jakob Hans Josef: Thomas von Aquin und die Grundlegung der politischen Philosophie in "De regno". In: Mock, Erhard - Wieland, Ge-

- org - Hrsg.: Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters. Frankfurt 1990. 47-66.
- Schofield**, Malcolm: *The Stoic idea of the city*. Cambridge 1991.
- Schönherr-Mann**, Hans-Martin: Was heißt Gerechtigkeit in der Postmoderne? Anmerkungen zur aristotelischen Begründung der Politischen Wissenschaft. In: *Concordia*, Aachen 24 (1993) 34-48.
- Schottky**, Richard: Staatliche Souveränität und individuelle Freiheit bei Rousseau, Kant und Fichte. In: *Fichte-Studien*, Amsterdam 7 (1995) 119-142.
- Schwab**, George: The challenge of the exception. An introduction to the political ideas of Carl Schmitt between 1921-1936. With a new introduction. 2nd edition. Westport/Conn. 1989.
- Schwan**, Alexander: Karl Barths dialektische Grundlegung der Politik. In: *Cs* 2 (1963) 31-71.
- Segre**, Umberto: *Verità e politica. Verità della politica*. Milano 1979.
- Solms**, Max Graf zu: Kritik der Nationalismen. Sozialismus und Freiheit. Zwei Aufsätze. Tübingen 1947.
- Spaemann**, Robert: Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie. Stuttgart 1977.
— Crítica de las utopías políticas. Pamplona 1979.
- Stankiewicz**, W.J.: In search of a political philosophy. Ideologies at the close of the twentieth century. London 1993.
- Staudinger**, Hugo: Mensch und Staat im Strukturwandel der Gegenwart. Überlegungen aus der Sicht eines Historikers. Paderborn 1971.
- Sternberger**, Dolf: Schriften. II: Drei Wurzeln der Politik. 2 Bände. Frankfurt 1978.
— Die Stadt als Urbild. 7 politische Beiträge. Frankfurt 1985.
— Herrschaft und Vereinbarung. Frankfurt 1986.
— Die Politik und der Friede. Frankfurt 1986.
- Strauss**, Leo: *De la Tyrannie*. Précedé de: *Hiéron de Xénophon et suivi de: Tyrannie et sagesse par Alexandre Kojève*. Paris 1983.
— *Le Libéralisme antique et moderne*. Paris 1990.
- Strauss**, Leo - **Cropsey**, Joseph: *Histoire de la philosophie politique*. Paris 1994.
- Tenzer**, Nicolas: *La Société dépolitisée. Essai sur les fondements de la politique*. 2e édition mise à jour. Paris 1990.
- Theisen**, Helmut: *Die Entwicklung zum nihilistischen Nationalismus in Deutschland 1918-1933. Eine historisch-soziologische Studie*. München 1955.
- Trigeaud**, Jean-Marc: Positivisme juridique et réalisme politique. In: *CPPJ* 13 (1988) 103-123.
— *Elements d'une philosophie politique*. Bordeaux 1993.

- Ulmen**, Gary L.: Politischer Mehrwert. Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt. Weinheim 1991.
- Voegelin**, Eric - Festschrift: The philosophy of order. Essays on history, consciousness and politics. For Eric Voegelin on his 80. birthday, January 3, 1981. Edited by Peter J. Opitz and Gregor Sebba. Stuttgart 1981.
- Vogl**, Joseph - Hrsg.: Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen. Frankfurt a. M. 1994.
- Vollrath**, Ernst: Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen. Würzburg 1987.
- Volpi**, Franco: Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotelisme. In: Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote. Sous la direction de Pierre Aubenque. Publiées par Alonso Tordesillas. Paris 1993. 461-484.
- Wacker**, Bernd - Hrsg.: Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts. München 1994.
- Wasserman**, Louis: Modern Political Philosophies, and what they mean. Revised and enlarged edition. Garden City/N.Y. 1951.
- Watt**, William Montgomery: La pensée politique de l'Islam. Les concepts fondamentaux. Paris 1995.
- Weiler**, Gershon: From absolutism to totalitarianism. Carl Schmitt on Thomas Hobbes. Durango/Colo. 1994.
- Whynes**, David - **Bowles**, Roger: La Théorie économique de l'État. Paris 1986.
- Wieland**, G.: Die Rezeption der aristotelischen "Politik" und die Entwicklung des Staatsgedankens im späten Mittelalter. Am Beispiel des Thomas von Aquin und des Marsilius von Padua. In: Mock, Erhard – Wieland, Georg - Hrsg.: Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters. Frankfurt 1990. 67-81.
- Williams**, Howard L.: Kant's political philosophy. Oxford 1983.
- Yarbrough**, Jean - **Stern**, Peter: Vita Activa and Vita Contemplativa. Reflections on Hannah Arendt's Political Thought in The Life of the Mind. In: RPs 43 (1981) 323-354.

3.4.2 Politische Philosophie, Handbücher

- Braun**, Eberhard - **Heine**, Felix - **Opolka**, Uwe: Politische Philosophie. Texte, Analysen, Kommentare. Reinbek b. Hamburg 1984.
- Cristianesimo e Ragion di Stato**. Centro Internazionale di Studi Humanistici. Roma 1953.
- Fraga Iribarne**, Manuel: La Crisis del Estado. Estudios de Teoría del Estado contemporáneo. Segunda edición. Madrid 1958.
- Grabowsky**, Adolf: Politik im Grundriß. Freiburg 1952.

Pies, Ingo - Leschke, Martin - Hrsg.: John Rawls' politischer Liberalismus. Tübingen 1995.

3.5 Politische Ethik

Alain: Propos sur les pouvoirs. Éléments d'éthique politique. Paris 1985.

Allison, Lincoln - ed.: The utilitarian response. The contemporary viability of utilitarian political philosophy. Newbury Park/Calif. 1990.

Angoulvent, Anne-Laure: Hobbes et la morale politique. Paris 1994.

Aranguren, José Luis L.: Ética y política. Barcelona 1986.

Baboin-Jaubert, Christian - Mélanges: De l'éthique en politique. Contributions en hommage à Christian Baboin-Jaubert. Textes réunis et présentés par Bruno-Marie Duffé. Lyon 1995.

Ballestrem, Karl Graf: Macht und Moral. Ein Grundproblem der politischen Ethik. München 1986.

Bay, Christian: Strategies of Political Emancipation. Notre Dame/Ill. 1981.

Bowie, Norman E. - ed.: Ethical issues in government. Philadelphia/Pa. 1981.

Brzezinski, Zbigniew: Macht und Moral. Neue Werte für die Weltpolitik. Hamburg 1994.

Buchheim, Hans: Politik und Ethik. München 1991.

Calvez, Jean-Yves: Politique. Une introduction. Paris 1995.

Cotta, Sergio: Per una fondazione del rapporto tra morale e politica. In: Etica e politica. La prassi e i valori. A cura di Gregorio Piaia. Padova 1990. 35-61.

Crocker, Lawrence: Positive liberty. An essay in normative political philosophy. The Hague 1980.

Dal Bollo, Alessandro: La giustizia politica. Riflessioni critiche sulla recente letteratura francese. In: RIFD 58 (1981) 159-177.

Dunn, John M.: Political obligation in its historical context. Essays in political theory. London 1980.

Ellwein, Thomas: Über politische Verantwortung. Konstanz 1978.

Etica y política en la sociedad democrática. Por A. Llano, J. Ballesteros, J. Choza, A.C. Pereira-Menaut, J. de Lucas. Madrid 1981.

Farrell, Martín Diego: Utilitarismo. Ética y política. Buenos Aires 1983.

Fassa, Raimondo: Etica e politica in Carl Schmitt. In: FS 7 (1984) 100-125.

Foerster, Friedrich Wilhelm: Politische Ethik. Recklinghausen 1957.

Foldvary, Fred E.: The soul of liberty. The universal ethics of freedom and human rights. San Francisco 1980.

Forrest, John K.: The myths of the establishment. Venice/Calif. 1979.

Freistetter, Werner: Internationale Ordnung und Menschenbild. Anthropologische Grundlagen der Ordnung der Völkergemeinschaft in der Naturrechtslehre von Johannes Messner. Innsbruck 1994.

Frosini, Vittorio: La responsabilità politica. In: RIFD 58 (1981) 7-25.

- García Estébanez**, Emilio: *El bien común y la moral política*. Barcelona 1970.
- Gogarten**, Friedrich: *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*. Jena 1932.
- Goudjo**, Raymond Bernard: *La liberté en démocratie. L'éthique sociale et la réalité politique en Afrique*. Frankfurt 1997.
- Grosser**, Alfred: *Der schmale Grat der Freiheit. Eine neue Ethik für eine neue Zeit?* München 1984.
- Gunn**, Elizabeth M.: *Ethics and the public service. An annotated bibliography and overview essay*. Norman/Okla. 1980.
- Hare**, R.M.: *Essays on political morality*. Oxford 1989.
- Hermens**, Ferdinand A.: *Ethik, Politik und Macht*. Frankfurt 1961.
- Horster**, Detlef: *Politik als Pflicht. Studien zur politischen Philosophie*. Frankfurt 1993.
- Johnson, H.J. - Leach, J.J. - Muehlmann, R.G. - ed.**: *Revolution, systems, and theories. Essays in political philosophy*. Dordrecht 1979.
- Jonas**, Hans: *Ontological grounding of a political ethics. On the metaphysics of commitment to the future of man*. In: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, New York 10, 1 (1984) 47-81.
- Karg**, Hans Hartmut: *Die Unfähigkeit monologischer Systeme*. Frankfurt 1983.
- Klose**, Alfred: *Gewissen in der Politik. Ethik für die Entscheidungskrise*. Graz 1982.
- Koslowski**, Peter: *Grundwerte politischen Handelns*. In: Weigelt, Klaus – Hrsg.: *Werte, Leitbilder, Tugenden. Zur Erneuerung politischer Kultur*. Mainz 1985. 192-219.
- Krockow**, Christian Graf von: *Gewalt für den Frieden? Die politische Kultur des Konflikts*. München 1983.
- Langner**, Albrecht: *Politische Ethik als Frage ökumenischer Soialethik*. In: Cs 7 (1968) 21-51.
- Leidhold**, Wolfgang: *Ethik und Politik bei Francis Hutcheson*. Freiburg 1985.
- Litt**, Theodor: *Staatsgewalt und Sittlichkeit*. München 1948.
- Llano**, Alejandro: *Etica y política en la sociedad democrática*. Madrid 1980.
- López Frías**, Francisco: *Ética y política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*. 2a edición. Barcelona 1985.
- Lorenzen**, Paul: *Politische Ethik*. In: *Synthesis Philosophica*, Zagreb 2, 4 (1987) 439-452.
— *Politische Ethik*. In: HJb (1988) 116-127.
- Lukes**, Steven: *Moral conflict and politics*. Oxford 1991.
- Markhoff**, Gérard - resp.: *Vers une éthique politique. L'éthique face à l'ingouvernabilité du monde actuel*. Paris 1987.

- McCormick**, Peter James: Social contract and political obligation. A critique and reappraisal. New York 1987.
- Müller-Schmid**, Peter Paul: Der rationale Weg zur politischen Ethik. Stuttgart 1972.
— Raisonnement réaliste et éthique politique. Paris 1975.
- Neumann**, Franz - Hrsg.: Politische Ethik. Baden-Baden 1985.
- O'Sullivan**, Noel: The problem of political obligation. New York 1987.
- Oswald**, Wilhelm: Das Dilemma des säkularisierten Staates. Seine Rückbildung auf das christliche Menschenbild. Freiburg 1944.
- Paz**, Herminio de: La prudencia política según santo Tomás. Avila 1964.
- Richter**, Emanuel: Politische Ethik als Verantwortungsethik. Die Folgenabschätzung als Begründungsfundament? In: ARSP 78 (1992) 166-182.
- Riklin**, Alois: Politische Ethik. Basel 1987.
- Russell**, Bertrand: Moral und Politik. Frankfurt 1992.
- Scarpelli**, Uberto: Riflessioni sulla responsabilità politica. Responsabilità, libertà, visione dell'uomo. In: RIFD 58 (1981) 27-79.
- Schmid**, Carlo: Politik muß menschlich sein. Politische Essays. Bern 1980.
- Schmitt**, Annette: Toleranz - Tugend ohne Grenzen? Saarbrücken 1993.
- Schmölz**, Franz Martin: Zerstörung und Rekonstruktion der politischen Ethik. München 1963.
- Schwan**, Alexander: Das Ethos des politischen Handelns. In: Philosophische Probleme der Handlungstheorie. Herausgegeben von Hans Poser. Freiburg 1982. 327-348.
- Scott**, Gary L. - **Carr**, Craig L.: Are States moral agents? In: SThP 12 (1986) 75-102.
- Simmons**, A. John: Moral principles and political obligations. Princeton/N.J. 1979.
- Smith**, A. Anthony: Ethics and politics in the work of Jürgen Habermas. In: Interpretation, New York 11 (1983) 333-351.
- Sutor**, Bernhard: Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre. 2., durchgesehene Auflage. Paderborn 1992.
- Thesing**, Josef - **Weigelt**, Klaus - Hrsg.: Leitlinien politischer Ethik. Christliche Verantwortung vor dem Hintergrund von Säkularismus und Wertkrise in Ost und West. Melle 1988.
- Todolí Duque**, José: Ética y política. In: CT 118 (1991) 349-367.
- Utz**, Arthur F.: Die Ethik der Schadensbegrenzung und die Politik. In NO 54 (2000) 44-49.
- Valadier**, Paul: Agir en politique. Décision morale et pluralisme politique. Paris 1980.
- Vers une éthique politique**. L'éthique face à l'ingouvernabilité du monde actuel. Colloque de Villemétrie, Paris, 8-10 avril 1986. Paris 1987.
- Vidal García**, Marciano: Etica civil y sociedad democrática. Bilbao 1984.

- Etica civile e società democratica. Torino 1992.
- Voss**, Rüdiger von - Hrsg.: Ethik und Politik. Beiträge zur politischen Ethik in der Demokratie. Köln 1980.
- Weiler**, Rudolf: Einführung in die politische Ethik. Graz 1992.
- Wiesner**, Joachim: Über den Transfer politischer Werte in die Öffentlichkeit. Beobachtungen und Reflexionen zur "Grundwerte"-Diskussion. In: JCS 24 (1983) 103-125.
- Wilde**, Norman: The ethical basis of the state. Reprint. Westport/Conn. 1979.
- Winter**, G.: A proposal for a political ethics. In: Review of Religious Research, New York/N.Y. 21 (1979) 87-107.
- Woelfl**, Paul: Politics and Jurisprudence. Chicago 1966.
- Zsifkovits**, Valentin: Politik ohne Moral? Linz 1989.

3.6 Politische Theologie

- Anderson** Gerald H. - **Stransky**, Thomas F. - ed.: Liberation theologies in North America and Europe. New York 1979.
- Arens**, Edmund - **John**, Ottmar - **Rottländer**, Peter: Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie. Düsseldorf 1991.
- Argos**, Baltasar P.: Catéchisme politique à l'usage des catholiques. Fontenay-sous-Bois 1981.
- Arquilliére**, H.X.: L'Augustinisme politique. Thèse complémentaire. Paris 1934.
- Baadte**, Günter - **Rauscher**, Anton - Hrsg.: Christen und Demokratie. Graz 1991.
- Bahr**, Hans-Eckehard - Hrsg.: Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion. Neuwied 1975.
- Bendersky**, Joseph W.: Carl Schmitt and the conservative revolution. In: Tel 72 (1987) 27-42.
- Beneyto**, José María: Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien. Berlin 1983.
- Böckenförde**, Ernst-Wolfgang: Das neue politische Engagement der Kirche. Zur "politischen Theologie" Johannes Pauls II. In: SZ 198 (1980) 219-234.
- Boff**, Clodovis: Teología de lo político. Salamanca 1980.
- Boff**, Leonardo: Teología de la liberación. La opción preferencial por los pobres. In: Salm 27 (1980) 247-260.
- Breton**, Stanislas: Spinoza. Teología e política. Assisi 1979.
- Brookes**, Edgar H.: The city of God and the politics of crisis. Reprint. Westport/Conn. 1980.

- Casale**, Umberto: J.B. Metz. Uno schema progettuale di teologia fondamentale pratica. In: SC 109 (1981) 236-257.
- Comblin**, José: The church and the national security state. Marxknoll/N.Y. 1979.
- Congar**, Yves: Le Monothéisme politique et le Dieu Trinité. In: NRT 103 (1981) 3-17.
- Der politische Monotheismus der Antike und der trinitarische Gott. In: Concilium, Mainz 17 (1981) 195-199.
- Le monothéisme politique de l'Antiquité et le Dieu Trinité. In: Concilium, Paris 163 (1981) 51-58.
- Cussiánovich**, Alejandro: Religious life and the poor. Liberation theology perspectives. Maryknoll/N.Y. 1979.
- Dodge**, Guy Howard: The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion. New York 1947.
- Donoso Cortés**, Juan: Obras completas. Recopiladas y anotadas, con la aportación de nuevos escritos, por Juan Juretschke. 2 vols. Madrid 1946.
- Dunner**, Joseph: Baruch Spinoza and Western Democracy. An interpretation of his philosophical, religious, and political thought. New York 1955.
- Espeja**, Jesús: La Iglesia y la Política. Reflexión teológica de Mons. Oscar Arnulfo Romero. In: CT 108 (1981) 239-276.
- Galli**, Carlo: La teología política in Carl Schmitt. In: Duso, Giuseppe - a cura di: La politica oltre lo stato: Carl Schmitt. Venezia 1981. 127-137.
- Gehrig**, Otmar: Das Christlichsoziale in der Politik, unter besonderer Berücksichtigung des Christlichsozialen Arbeiterbundes der Schweiz 1919-1939. Zürich 1969.
- Gibellini**, Rosino - ed.: Frontiers of theology in Latin America. Maryknoll/N.Y. 1979.
- Greinacher**, Norbert: Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung. München 1980.
- Theologie der Befreiung als Herausforderung für die Kirchen in der Ersten Welt. In: Theologische Quartalschrift, Stuttgart 160 (1980) 242-256.
- Gutiérrez**, Gustavo: Theologie der Befreiung. München 1973.
- Hennelly**, Alfred T.: Theologies in conflict. The challenge of Juan Luis Segundo. Maryknoll/N.Y. 1979.
- Hillerdal**, Gunnar: Gehorsam gegen Gott und Menschen. Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik. Göttingen 1955.
- Hirst**, Paul: Carl Schmitt's decisionism. In: Tel 72 (1987) 15-26.
- Hofmann**, Rupert: Zur neuen Ökumene von Christen und Marxisten. In: MTZ 35 (1984) 218-226.
- Huber**, Wolfgang: Protestantismus und Protest. Zum Verhältnis von Ethik und Politik. Reinbek b. Hamburg 1987.
- Kerstiens**, Ferdinand: Praxis der Befreiung. Zürich 1984.

- Kervégan**, Jean-François: L'enjeu d'une "théologie politique": Carl Schmitt. In: RMM 100, 2 (1995) 201-220.
- Kiefer**, Lorenz: Begründung, Dezision und Politische Theologie. Zu drei frühen Schriften von Carl Schmitt. In: ARSP 76 (1990) 479-499.
- Klinger**, Elmar: Politik und Theologie. Eine deutsche Stellungnahme zu Puebla. In: TuG 71 (1981) 184-207.
- Kloos**, Ingomar: Gibt es eine Ontologie des Politischen? Ein Zugangsversuch zu Carl Schmitts "Begriff des Politischen". In: Prima Philosophia, Cuxhaven 1 (1988) 334-343.
- Knoppe**, Thomas: Neuere Literatur zur politischen Philosophie Carl Schmitts. In: PhL 46 (1993) 189-205.
- Kodalle**, Klaus-Michael: Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts "Politische Theologie". Stuttgart 1973.
- Kohn**, Hans: Die politische Idee des Judentums. In: Die Diokuren, München (1924) 51-89.
- Koslowski**, Peter: Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie. In: ThPh 56 (1981) 70-91.
- Künneth**, Walter: Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen. Berlin 1954.
— Der Christ als Staatsbürger. Eine ethische Orientierung. Wuppertal 1984.
- Kuss**, O.: Paulus über die staatliche Gewalt. In: TuG 45 (1955) 321-334.
- Labrousse**, R.: *Essai sur la philosophie politique de l'ancienne Espagne. Politique de la raison et politique de la foi*. Paris 1938.
- Laub**, Franz: Der Christ und die staatliche Gewalt. Zum Verständnis der "Politischen" Paränesis Röm 13, 1-7 in der gegenwärtigen Diskussion. In: MTZ 30 (1979) 257-265.
- Leclerc**, J.: *L'Église et la Souveraineté de l'État*. Paris 1945.
- Lefèvre**, L.J.: Philosophie et théologie de la patrie. In: La pensée catholique, Paris 20 (1951) 8-21.
- Lehmann**, Paul: Christologie und Politik. Eine theologische Hermeneutik des Politischen. Göttingen 1987.
- Lentner**, Leopold: Der Christ und der Staat. Grundsätzliche Feststellungen in den Rundschreiben Leo XIII. und ihre Gültigkeit für die Gegenwart. Wien 1952.
- Leocata**, Francisco: Substrato filosófico de la teología de J.B. Metz. In: Sapt 34 (1979) 83-100.
- Lindenlauf**, Herbert: Karl Barth und die Lehre von der "Königsherrschaft Christi". Eine Untersuchung zum christozentrischen Ansatz der Ethik des Politischen im deutsch-sprachigen Protestantismus nach 1934. Spardorf 1988.

- Maier**, Hans: Noch einmal: Politische Theologie. In: SZ 185, 3 (1970) 145-171.
- Marchesi**, Giovanni: Puebla e la teologia della liberazione. In: CC 131, 2 (1980) 117-132.
- Maritain**, Jacques: Christianisme et Démocratie. Paris 1945.
— Christentum und Demokratie. Augsburg 1949.
— Cristianesimo e democrazia. Milano 1950.
- Meier**, Heinrich: Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie. Stuttgart 1994.
- Melzi**, Celestino: Laicità e confessionalità dello stato. In: SC 80 (1952) 194-222.
— Stato e Chiesa. In: SC 81 (1953) 169-195, 249-273.
- Meuter**, Günter: Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit. Berlin 1994.
- Miguez Bonino**, José: Toward a Christian political ethics. Philadelphia/Pa. 1983.
- Molt**, Peter: Katholische Staatslehre und demokratische Ordnung. In: Cs 1 (1962) 28-43.
- Moltmann**, Jürgen: Politische Theologie - politische Ethik. München 1984.
- Mueller**, Franz H.: Social Ethics or "Political Theology"? In: Thought, New York 46, 180 (1971) 5-28.
- Nell-Breuning**, Oswald von: Politische Theologie Papst Johannes Pauls II. In: SZ 198 (1980) 675-686.
- Nicholls**, David: Images of God and the State. Political Analogy and Religious Discourse. In: ThSt 42 (1981) 195-215.
- Norman**, Edward: Christianity and the world order. Oxford 1979.
- Onorio**, Joel-Benoit d'- dir.: Jean-Paul II et l'éthique politique. Paris 1992.
- Orbán**, A.P.: Ursprung und Inhalt der Zwei-Staaten-Lehre in Augustins "De Civitate Dei". In: Archiv für Begriffsgeschichte, Bonn 24 (1980) 171-194.
- Palaver**, Wolfgang: A Girardian reading of Schmitt's Political theology. In: Tel 93 (1992) 43-68.
- Pan**, David: Enemies, scapegoats and sacrifice. A note on Palaver and Ullmen. In: Tel 93 (1992) 81-88.
- Pellegrino**, Michele: Fede e morale nella visione politica di S. Agostino. In: Studia Patavina, Padova 25 (1978) 493-503.
- Perrier**, Dom Nicolas: Cité chrétienne. Essai de synthèse. Paris 1949.
- Pilch**, Martin: System des transzendentalen Etatismus. Staat und Verfassung bei Carl Schmitt. Leipzig 1994.
- Radzimanowski**, Kersten: Reform oder Revolution? Lateinamerikas Christen auf der Suche nach der gesellschaftlichen Alternative. Berlin 1980.

- Raffo Magnasco**, Benito: Ciencia política y teología. In: *Sapt* 35 (1980) 239-250.
- Rommen**, Heinrich: Der Staat in der katholischen Gedankenwelt. Paderborn 1935.
— The State in Catholic Thought. A Treatise in Political Philosophy. Saint Louis 1947.
— El Estado en el pensamiento católico. Madrid 1956.
- Rzepkowski**, Horst: Kirche und Politik nach dem Puebla Dokument. Ein Bericht. In: *NO* 33 (1979) 455-464.
- Sánchez Abelenda**, Raúl: Carl Schmitt y Juan Donoso Cortés. A propósito del decisionismo político. In: *Philosophica*, Valparaíso 11 (1988) 255-264.
- Sanks**, T. Howland: Liberation Theology and the Social Gospel. Variations on a Theme. In: *ThSt* 41 (1980) 668-682.
- Schall**, James V.: Displacing Damnation: The Neglect of Hell in Political Theory. In: *Thom* 44 (1980) 27-44.
— Revelation, Reason and Politics. Catholic Reflexions on Strauss. In: *Greg* 62 (1981) 349-366, 467-497.
— The importance of political philosophy to Catholicism. Reflections on Tinder and Salkever. In: *LS* (1993) 56-71.
- Schillebeeckx**, Edward: La Politique n'est pas tout. Jésus dans la culture occidentale. Mystique, éthique et politique. Paris 1988.
- Schmitt**, Carl: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Hamburg 1938.
— Römischer Katholizismus und politische Form. Neuauflage der 2. Auflage von 1925. Stuttgart 1984.
— Théologie politique, 1922, 1969. Paris 1988.
— Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Siebente Auflage. Berlin 1996.
— Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie. Vierte Auflage. Berlin 1996.
— Roman Catholicism and political form. Westport/Conn. 1996.
- Schwan**, Alexander: Wahrheit-Pluralität-Freiheit. Studien zur philosophischen und theologischen Grundlegung freiheitlicher Politik. Hamburg 1976.
- Schwarzäller**, Klaus: Theologische Kriterien für politische Entscheidungen bei Luther. In: *KD* 26 (1980) 89-107.
- Sölle**, Dorothee: Politische Theologie. Erweiterte Auflage. Stuttgart 1982.
- Sorge**, Bartolomeo: Chiesa, cultura e politica in Jacques Maritain. In: *CC* 131, 4 (1980) 356-366.
- Spinoza**, Benedictus de: Theologisch-politischer Traktat. Übertragen und eingeleitet nebst Anmerkungen und Registern von Carl Gebhardt. Hamburg 1955.

- Steck, K.G.**: Politischer Katholizismus als theologisches Problem. München 1951.
- Stemeseder, Heinrich**: Der politische Mythos des Antichristen. Eine prinzipielle Untersuchung zum Widerstandsrecht und Carl Schmitt. Berlin 1997.
- Strohm, Theodor - Wendland, Heinz-Dietrich - Hrsg.**: Kirche und moderne Demokratie. Stuttgart 1973.
- Taubes, Jacob - Hrsg.**: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen. 2., verbesserte Auflage. Paderborn 1985.
- - Hrsg.: Religionstheorie und politische Theologie. III: Theokratie. München 1987.
- Thielicke, Helmut**: Theologische Ethik. II/2: Ethik des Politischen. Tübingen 1958.
- Thiersch, Heinrich W.J.**: Über den christlichen Staat. Basel 1875.
- Tödt, Heinz Eduard**: Menschenrechte - Grundrechte. **Fiorenza, Francis - u.a.**: Religion und Politik. Freiburg 1982.
- Topitsch, Ernst**: Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der "politischen Theologie". In: Wort und Wahrheit, Wien 10 (1955) 19-38.
- Trigano, Shmuel**: La demeure oubliée. Genèse religieuse du politique. Paris 1984.
- Urdánoz, T.**: El sentido cristiano de la Democracia y la doctrina escolástica del Poder público. In: CT 74 (1947) 234-285.
- Wagner, Gerhard**: Gesellschaftstheorie als politische Theologie? Zur Kritik und Überwindung der Theorien normativer Integration. Berlin 1993.
- Werpehowski, William**: Political liberalism and Christian ethics. A review discussion. In: Thom 48 (1984) 81-115.

4.1 Die Normen des politischen Handelns, Allgemeines

- Angehrn, Emil**: Métaphysique et politique chez Thomas Hobbes. In: Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne 119 (1987) 51-66.
- Castillo Peraza, Carlos**: Notas sobre los valores en la política. In: Log 7, 21 (1979) 91-111.
- Ebbinghaus, Julius**: Über die Idee der Toleranz. In: AfP 4 (1952) 1-34.
- Ermecke, Gustav**: Politik und Moral. Sozialprinzipien als Hilfen zur Diagnose ihres Verhältnisses heute. In: JCS 21 (1980) 133-148.
- Frey, Christofer**: Grundwerte und ihre politische Verwirklichung. In: M 30 (1981) 47-59.
- Günzl, H. Christof**: Neue Politik aus neuem Denken. Schritte der Annäherung an eine neue politische Philosophie. 2., umgearbeitete und erweiterte Auflage. Linz/Donau 1977.
- Hampsher-Monk, Iain**: A history of modern political thought. Major political thinkers from Hobbes to Marx. Oxford 1992.

- Herrmann**, Ludolf: Die neue Zuversicht. Über den Erfolg der politischen Erneuerung. Stuttgart 1986.
- Norman**, Richard: Free and equal. A philosophical examination of political values. Oxford 1987.
- Pettman**, Ralph: Biopolitics and international values. Investigating liberal norms. New York 1981.
- Sontheimer**, Kurt: Möglichkeiten und Grenzen liberaler Politik. 2. Auflage. Düsseldorf 1975.
- Strauss**, Leo: De la Tyrannie. Précédé de: Hiéron de **Xénophon**. Et suivi de: Tyrannie et sagesse par Alexandre **Kojève**. Paris 1983.
- Truyol y Serra**, Antonio: Utopía y realismo político en Tomás Campanella. In: AFD 3 (1955) 137-169.
- van Erp**, Herman: Interessenpluralismus und politischer Kompromiss. In: Hjb (1993-1994) 308-312.

4.2 Ethik und Politik

- Abel**, Günter - **Sandkühler**, Hans Jörg - Hrsg.: Pluralismus. Erkenntnistheorie, Ethik und Politik. Hamburg 1996.
- Almond**, Gabriel A.: Politics, Science, and Ethics. In: APSR 40 (1946) 283-293.
- Battaglia**, Felice: Lo Stato e la morale. In: RIFD 17 (1939) 181-213.
- Baumgarten**, Otto: Politik und Moral. Tübingen 1916.
- Bayertz**, Kurt - Hrsg.: Politik und Ethik. Stuttgart 1996.
- Becker**, Werner: Anerkennung und Toleranz. Über die politischen Tugenden der Demokratie. Erlangen 1996.
- Becker**, Werner - **Oelmüller**, Willi - Hrsg.: Politik und Moral. München 1987.
- Bodei**, Remo: Remota justitia. Preliminary considerations for a resumption of the debate of ethics and politics. In: Praxis International, Oxford 6 (1986/87) 124-147.
- Buchheim**, Hans: Gewissen und Politik. Köln 1980.
- Croce**, Benedetto: Politica in nuce. In: Die Dioskuren, München (1924) 14-42.
— Etica e politica. 3a edizione. Bari 1947.
- Douglas**, Paul H.: Ethics in government. Cambridge/Mass. 1953.
- Ewing**, A.C.: Ethics and Politics. In: Philosophy, London 26 (1951) 19-29.
- Fazio-Allmayer**, Bruna - a cura di: Atti del Convegno nazionale di filosofia su Etica e politica. Palermo, 22-24 aprile 1977. Sotto gli auspici dell'Assessorato regionale siciliano alla P.I. Palermo 1978.
- Fischer**, Frank: Politics, values, and public policy. The problem of methodology. Boulder/Colo. 1980.

- Fishkin**, James S.: Beyond subjective morality. Ethical reasoning and political philosophy. New Haven/Conn. 1984.
- Freund**, Ludwig: Politik und Ethik. Möglichkeiten und Grenzen ihrer Synthese. 2., veränderte Auflage. Gütersloh 1961.
- García Cuadrado**, José Angel: Ética y política. Tomás de Aquino comenta a Aristóteles. In: Studium, Avila 33 (1993) 297-312.
- Goodin**, Robert E.: Utilitarianism as a public philosophy. Cambridge 1995.
- Gross**, Michael L.: Ethics and activism. The theory and practice of political morality. Cambridge 1997.
- Gutmann**, Amy - **Thompson**, Dennis: Moral conflicts and political consensus. In: Eth 101 (1990-1991) 64-88.
- Hamm-Brücher**, Hildegard: Der Politiker und sein Gewissen. Eine Streitschrift für mehr parlamentarische Demokratie. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage. München 1987.
- Hare**, J.E. - **Joynt**, Carey B.: Ethics and international affairs. New York 1982.
- Hartmann**, Peter: Interessenpluralismus und politische Entscheidung. Zum Problem politisch-ethischen Verhaltens in der Demokratie. Heidelberg 1965.
- Heller**, A.: Sur les maximes morales d'une politique démocratique. In: Comprendre, Venezia 45-46 (1979/80) 61-72.
- Hermens**, Ferdinand A.: Ethik, Politik und Macht. Frankfurt 1961.
- Heydte**, Friedrich August Frhr. v. d.: Staatliches Unrecht und überstaatliches Recht. In: Die Neue Ordnung, Heidelberg 2 (1948) 524-536.
- Hude**, Henri: Éthique et politique. Paris 1992.
- Jarlot**, G.: Morale et politique. In: AdP 14 (1938) 611-627.
- Kaufmann**, Franz-Xaver: Globalisierung und Christentum. In: Hünermann, Peter - Hrsg.: Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Paderborn 1998. 15-30.
- Küng**, Emil: Erneuerung der Politik. Bern 1980.
- Ladrière**, Paul - **Gruson**, Claude: Éthique et gouvernabilité. Un projet pour l'Europe. Paris 1992.
- Landheer**, B.: The Grey Zone between ethics and politics. In: Comprendre, Venezia 45-46 (1979/80) 78-91.
- Lasswell**, Harold D.: The Analysis of Political Behaviour. An Empirical Approach. New York 1948.
- Mably**, Gabriel: Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale et de la politique. Caen 1986.
- Maritain**, Jacques: Primaute du Spirituel. Paris 1927.
- Nelson**, Leonard: Vorlesungen über Grundlagen der Ethik. III: System der philosophischen Rechtslehre und Politik. Leipzig 1924.
- Ockenfels**, Wolfgang: Wahlkampf-Brevier. Essay über die Versuchungen der Politiker. Walberberg 1980.

- Paton**, Calum R.: Ethics and politics. Theory and practice. Aldershot/Hampshire 1992.
- Perry**, Charner: The Relation between Ethics and Political Science. In: Eth 47 (1936/37) 163-179.
- Raz**, Joseph: Ethics in the public domain. Essays in the morality of law and politics. Oxford 1994.
- Regan**, Richard J.: The moral dimensions of politics. London 1986.
- Rousse**, T.A.: Political Ethics and the Voter. New York 1952.
- Rubina Tortella**, Sebastián: Etica y política en Luis Jiménez de Asua. Palma de Mallorca 1984.
- Rubio Carracedo**, José: Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo. (Platón, Marx, Rawls, Nozick). Barcelona 1990.
- Russell**, Bertrand: Human Society in Ethics and Politics. New York 1955.
- Rüstow**, Alexander - **Hillenbrand**, Martin J. - **Hermens**, Ferdinand A.: Zwischen Politik und Ethik. Köln 1968.
- Salamun**, K. - Hrsg.: Moral und Politik aus der Sicht des Kritischen Rationalismus. Amsterdam 1991.
- Schaefer**, Alfred: Die Moral in der Politik. Zur Selbstbesinnung im revolutionären historischen Prozess. Berlin 1983.
- Schöningh**, Franz Josef: Christliche Politik? In: H 41 (1948/49) 305-320.
- Thompson**, Dennis F.: Political ethics and public office. Cambridge/Mass. 1987.
- Tugendhat**, Ernst: Ethik und Politik. Vorträge und Stellungnahmen aus den Jahren 1978-1991. Frankfurt 1992.
- Valadier**, Paul: Inévitable morale. Paris 1990.
- Valverde**, Carlos: Etica y política. Madrid 1981.
- Volek**, Peter: Erkenntnistheorie bei Edith Stein. Metaphysische Grundlagen der Erkenntnis bei Edith Stein im Vergleich zu Husserl und Thomas von Aquin. Berlin 1997.
- Warrender**, Howard: The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation. London 1957.
- Wilson**, Richard W. - **Schochet**, Gordon J. - ed.: Moral Development and Politics. New York 1980.
- Wünsch**, Georg: Evangelische Ethik des Politischen. Tübingen 1936.

4.3 Religion und Politik

- Arkoun**, Mohammed: L'Islam, morale et politique. Paris 1986.
- Audi**, Robert: Religion and the ethics of political participation. In: Eth 100 (1989-1990) 386-397.
- Barbier**, Emmanuel: Les Démocrates chrétiens et le modernisme. Histoire documentaire. 2e édition. Paris 1908.

- Berger**, Hans: Die Verantwortung des Christen vor dem Staat. In: Die Neue Ordnung, Heidelberg 3 (1949) 314-325.
- Calvez**, Jean-Yves: La politique et Dieu. Paris 1985.
- Caron**, Arthur: Le rôle de l'Eglise dans l'ordre international. In: Revue de l'Université d'Ottawa, Ottawa 15, 1 (1945) 5-15.
- Chrétiens et églises dans la vie politique**. Semaines sociales de France. Lyon 1973.
- Davis**, Charles: Theology and political society. Cambridge 1980.
- Derminne**, J.: Religion et politique. Tournai 1946.
- Fonsegrive**, George: Catholicisme et démocratie. Paris 1898.
- Forndran**, Erhard - Hrsg.: Religion und Politik in einer säkularisierten Welt. Baden-Baden 1991.
- Forster**, Karl: Glaube - Kirche - Politik. Zur Rolle des christlichen Glaubens und des geistlichen Amtes in politischen Auseinandersetzungen. Köln 1981.
- Gavraud**, Hippolyte: Les Démocrates chrétiens. Doctrine et programme. Paris 1899.
- Gladigow**, Burkhard: Staat und Religion. Düsseldorf 1981.
- Greenawalt**, Kent: Religious convictions and political choice. New York 1988.
- Hanna**, Mary T.: Catholics and American politics. Cambridge/Mass. 1979.
- Havard de La Montagne**, Robert: Histoire de la démocratie chrétienne de Lamennais à Georges Bidault. Paris 1948.
- Heinen**, Ernst - Hrsg.: Staatliche Macht und Katholizismus in Deutschland. 2 Bände. Paderborn 1969/1979.
- Kann Kirche Politik möglich machen?** Wissenschaftliche Studentagung in Bad Honnef, 1./2. Oktober 1998. Bonn 1998.
- Kern**, Lucian: Neue Vertragstheorie. Zur rationalen Rekonstruktion politisch-ethischer Grundprinzipien. Königstein/Ts. 1980.
- Kühr**, Herbert - Hrsg.: Kirche und Politik. Berlin 1983.
- Ledure**, Yves: Conscience religieuse et pouvoir politique. Paris 1979.
- Lener**, S.: Libertà di voto, democrazia, religione. In: CC 102, 2 (1951) 457-474.
- Levine**, Daniel H. - ed.: Churches and politics in Latin America. Beverly Hills 1980.
- Lévy**, Bernard-Henri: The testament of God. New York 1980.
- Maier**, Hans: Politischer Katholizismus, sozialer Katholizismus, christliche Demokratie. In: Cs 1 (1962) 9-27.
- Maumus**, Vincent: L'Eglise et la démocratie. Histoire et questions sociales. Paris 1893.
- Meier**, Andreas - Hrsg.: Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt. Wuppertal 1994.

- Messineo, A.**: Democrazia e religione. In: CC 101, 2 (1950) 137-148.
— Lo stato e la religione. In: CC 102 (1951) 293-403.
- Michel, E.**: Zur Grundlegung einer katholischen Politik. 2. Auflage. Frankfurt a.M. 1924.
- Müller, Hans Michael**: Macht und Glaube. München 1933.
- Neundörfer, Karl**: Zwischen Kirche und Welt. Ausgewählte Aufsätze aus seinem Nachlass. Herausgegeben von Ludwig Neundörfer und Walter Dirks. Frankfurt a.M. 1927.
- Oddone, A.**: La libertà politica nel pensiero cattolico. In: CC 97, 2 (1946) 97-104.
- Palaver, Wolfgang**: Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards. Innsbruck 1991.
- Paniker, Raymundo**: El patriotismo cristiano. In: Pol 5 (1953) 159-176.
- Perry, Michael J.**: Love and power. The role of religion and morality in American politics. Oxford 1991.
- Possenti, Vittorio**: Fede e politica. (I casi di G. Girardi, di F. Rodano e del "rodanismo"). In: Sapz 33 (1980) 155-177.
- Rohrmoser, Günter**: Religion und Politik in der Krise der Moderne. Köln 1989.
- Rollet, Henri**: Albert de Mun et le Parti catholique. Paris 1947.
- Saladin, Peter**: Die Beteiligung der Kirchen an politischen Entscheidungsprozessen. In: Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel. Festschrift für Kurt Eichenberger. Basel 1982. 461-477.
- Schilling, Otto**: Christliche Staatslehre und Politik. M.-Gladbach 1927.
- Stapel, Wilhelm**: Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus. 2. Auflage. Hamburg 1932.
- Steffes, Johann Peter**: Religion und Politik. Eine religions- und kulturwissenschaftliche Studie. Freiburg i.Br. 1929.
- Susterhenn, Adolf**: Wir Christen und die Erneuerung des staatlichen Lebens. Bamberg 1948.
- Tischleder, Peter**: Staatsgewalt und katholisches Gewissen. Frankfurt a.M. 1927.
- Toniolo, Giuseppe**: Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi. 2 vol. Città del Vaticano 1949.
- van Schewick, Burkhard**: Die katholische Kirche und die Entstehung der Verfassungen in Westdeutschland 1945-1950. Mainz 1980.
- Vialatoux, J.**: Morale et politique. Paris 1931.
- Vierzig, Siegfried**: Kirche und Politik. Berlin 1980.
- Voegelin, Erich**: Die politischen Religionen. Stockholm 1939.
- Walz, Hans Hermann**: Der politische Auftrag des Protestantismus in Europa. Tübingen 1955.

- Wesel-Roth**, Ruth: Thomas Erastus. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Kirche und zur Lehre von der Staatssouveränität. Lahr/Baden 1954.
- Wolff**, Hans J.: Evangelische Ethik des Politischen. Eine Auseinandersetzung mit Georg Wünsch. In: ARSP 32 (1938/39) 225-261.
- Zacher**, Hans F.: Der Christ, die Kirche und die Politik. In: SZ 199 (1981) 579-595.
- - Hrsg.: Kirche und Politik. Ein notwendiges Spannungsfeld in unserer Demokratie. Düsseldorf 1982.
- Zuckert**, Catherine: Not by Preaching. Tocqueville on the Role of Religion in American Democracy. In: RPs 43 (1981) 259-280.

4.4.1 Rechtliche Normen, Allgemeines

- Darmstaedter**, Fr.: Die Grenzen der Wirksamkeit des Rechtsstaates. Eine Untersuchung zur gegenwärtigen Krise des liberalen Staatsgedankens. Heidelberg 1930.
- Rechtsstaat oder Machtstaat? Frage nach der Geltung der Weimarer Verfassung. Berlin 1932.
- Etzioni**, Amitai - comp.: Rights and the common good. The communitarian perspective. New York 1995.
- Gunst**, Dietrich: Verfassungspolitik zwischen Macht und Recht. Mainz 1976.
- Linares**, Filadelfo: Beiträge zur negativen Revolutionstheorie. Plato, Thomas von Aquin, Bacon, Kant. Percha 1975.

4.4.2 Naturrechtliche Normen

- Gutmann**, Amy - ed.: Multiculturalism. Princeton/N.J. 1994.
- Handbuch der Politik**. 3. Auflage, herausgegeben von Anschütz, Berolzheimer, Jellinek, Lenz, v. Schanz, Schiffer und Wach. 6 Bände. Berlin 1920/26.
- Lener**, S.: La certezza del diritto naturale nel quadro dell'odierna crisi mondiale. In: CC 101, 2 (1950) 149-166.
- Messineo**, A.: Tolleranza politica e democrazia. In: CC 103, 3 (1952) 365-376.
- Tolleranza politica e pensiero cattolico. In: CC 103, 4 (1952) 16-27.
- Politis**, Nicolas: La morale internationale. Neuchâtel 1946.
- Reibstein**, Ernst: Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca. Untersuchungen zur Ideengeschichte des Rechtsstaates und zur alt-protestantischen Naturrechtslehre. Karlsruhe 1955.
- Ricken**, Friedo: Tradition und Natur. Über Vorgaben und Grenzen der praktischen Rationalität. In: ThPh 70 (1995) 62-77.

Waschkuhn, Arno: Was ist Subsidiarität? Ein sozialphilosophisches Ord-nungsprinzip: von Thomas von Aquin bis zur "civil society". Opladen 1995.

4.4.3.2 Positiv-rechtliche Normen, Grundgesetz

Aubert, Jean-François: La garantie constitutionnelle des droits fondamentaux et le législateur. In: Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel. Festschrift für Kurt Eichenberger. Basel 1982. 161-167.

Behrendt, Ethel Leonore: Wozu steht Gott im Grundgesetz? Der vergessene Grundwert in der Verfassungsspitze. In: LMh 19 (1980) 207-211.

Bleckmann, Albert: Staatsrecht. II: Die Grundrechte. 3., um die "Besonde-ren Grundrechtslehren" erweiterte Auflage. Köln 1989.

Brugger, Winfried – Hrsg.: Legitimation des Grundgesetzes aus Sicht von Rechtsphilosophie und Gesellschaftstheorie. Baden-Baden 1996.

Brunner, Gottlieb: Grundwerte als Fundament der pluralistischen Gesell-schaft. Eine Untersuchung der Positionen von Kirche, Parteien und Ge-werkschaften in der Bundesrepublik Deutschland. Freiburg 1989.

Grundgesetz mit Vertrag über die abschließende Regelung in bezug auf Deutschland, Menschenrechtskonvention, Bundesverfassungsgerichtsge-setz, Parteiengesetz und Gesetz über den Petitionsausschuß. 34., neubear-beitete Auflage. Stand: 1. Juni 1998. München 1998.

Lecheler, Helmut: Kein anderes Grundgesetz! Köln 1991.

Matz, Ulrich: Das Grundgesetz – Verfassung oder Programm? In: IkZC 9 (1980) 377-382.

Müller, Jörg Paul: Grundrechtliche Anforderungen an Entscheidstrukturen. In: Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel. Festschrift für Kurt Eichenberger. Basel 1982. 169-181.

Ossenbühl, Fritz: Grundrechtsschutz im und durch Verfahrensrecht. In: Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel. Festschrift für Kurt Eichenberger. Basel 1982. 183-185.

Schmidt-Bleibtreu, Bruno - **Klein**, Franz: Kommentar zum Grundgesetz. 7. Auflage. Neuwied 1990.

Stern, Klaus: Die Verbindung von Verfassungsidee und Grundrechtsidee zur modernen Verfassung. In: Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel. Festschrift für Kurt Eichenberger. Basel 1982. 197-207.

4.4.3.3 Positiv-rechtliche Normen, Verfassung

Bilfinger, Carl: Verfassungsrecht als politisches Recht. In: ZP 18 (1929) 282.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Die verfassungsgebende Gewalt des Volkes. Ein Grenzbegriff des Verfassungsrechts. Frankfurt 1986.

- Broker, Manfred:** Die Grundlegung des liberalen Verfassungsstaates. Von den Levellern zu John Locke. Freiburg i. Br. 1995.
- Bund, Dorothee:** Die ökonomische Theorie der Verfassung. J.M. Buchanans Modell des Verfassungsvertrages und evolutionstheoretische Kritik. Baden-Baden 1984.
- Corwin, Edward S.:** The Constitution and what it means today. 9th edition. London 1948.
- Ehmke, Horst:** Grenzen der Verfassungsänderung. Berlin 1953.
- Eschenburg, Rolf:** Der ökonomische Ansatz zu einer Theorie der Verfassung. Die Entwicklung einer liberalen Verfassung im Spannungsverhältnis zwischen Produktivität und Effektivität der Kooperation. Tübingen 1977.
- Feketekúty, László:** Christentum und Staat. Gedanken zu einer christlichen Verfassungslehre. Köln 1953.
- Häberle, Peter:** Menschenwürde und Verfassung, am Beispiel von Art. 2 Abs. 1 Verf. Griechenland 1975. In: Rth 11 (1980) 389-426.
- Präambel im Text und Kontext von Verfassungen. In: Demokratie in Anfechtung und Bewährung. Festschrift für Johannes Broermann. Herausgegeben von Joseph Listl und Herbert Schambeck. Berlin 1982. 211-249.
- Isensee, Josef:** Das Volk als Grund der Verfassung. Mythos und Relevanz der Lehre von der verfassunggebenden Gewalt. Opladen 1995.
- Kafka, Gustav E.:** Der unterminierte Rechtsstaat. Widersprüche zwischen Verfassung und politischer Wirklichkeit. In: Wort und Wahrheit, Wien 9 (1954) 821-832.
- Marcic, René:** Die rechts- und staatsphilosophischen Grundgedanken der geltenden Österreichischen Verfassungsordnung. In: JB1 87, 21/22 (1965) 552-566.
- Meyn, Karl-Ulrich:** Kontrolle als Verfassungsprinzip. Problemstudie zu einer legitimationsorientierten Theorie der politischen Kontrolle in der Verfassungsordnung des Grundgesetzes. Baden-Baden 1982.
- Peine, Franz-Joseph:** Systemgerechtigkeit. Die Selbstbindung des Gesetzgebers als Maßstab der Normenkontrolle. Baden-Baden 1985.
- Preuss, Ulrich K. - Hrsg.:** Zum Begriff der Verfassung. Die Ordnung des Politischen. Frankfurt 1994.
- Rossnagel, Alexander:** Die Änderungen des Grundgesetzes. Eine Untersuchung der politischen Funktion von Verfassungsänderungen. Frankfurt 1981.
- Saladin, Peter:** Verfassungsreform und Verfassungsverständnis. In: AöR 104 (1979) 345-388.
- Schäfer, Friedrich - Festschrift:** Politik als gelebte Verfassung. Aktuelle Probleme des modernen Verfassungsstaates. Festschrift für Friedrich Schäfer. Herausgegeben von Jürgen Jekewitz. Opladen 1980.

- Schaumann**, W.: Verfassungsrecht und Verfassungswirklichkeit in der staatlichen Willensbildung. In: Zeitschrift für Schweizerisches Recht, Basel N.F. 74 (1955) 269-287.
- Schmitt**, C.: Der Hüter der Verfassung. Tübingen 1931.
— Verfassungslehre. Neudruck. Berlin 1954.
- Smend**, Rudolf: Verfassung und Verfassungsrecht. München 1928.
- Vorländer**, Hans: Verfassung und Konsens. Der Streit um die Verfassung in der Grundlagen- und Grundgesetzdiskussion der Bundesrepublik Deutschland. Untersuchungen zu Konsensfunktion und Konsenschance der Verfassung in der pluralistischen und sozialstaatlichen Demokratie. Berlin 1981.
- Yun**, Jaeman: Objektivierbarkeit des verfassungsrechtlichen Freiheitsbegriffs. Berlin 1993.

5.1 Innerer Aufbau der politischen Ordnung, Allgemeines

- Gough**, John Wiedhofft: John Locke's Political Philosophy. Oxford 1950.
- Singer**, Alex: Nationalstaat und Souveränität. Zum Wandel des europäischen Staatenystems. Frankfurt 1993.
- Sordi**, Marta - a cura di: L'immagine dell'uomo politico. Vita pubblica e morale nell'antichità. Milano 1991.

5.2.1 Die politischen Grundrechte und Grundpflichten der Bürger, Allgemeines

- Affolter**, Beat-Urs: Die rechtliche Stellung des Volkes in der Demokratie und der Begriff der politischen Rechte. Zürich 1948.
- Beran**, Harry: The consent theory of political obligation. London 1987.
- Botto**, Evandro: Libertà politica e libertà morale nel pensiero di Tocqueville. In: RFN 73 (1981) 497-512.
- Buckler**, Steve: Dirty hands. The problem of political morality. Aldershot/Hampshire 1993.
- Capriotti**, Emile: The grounds and limits of political obligation. New York 1992.
- Corwin**, Edward S.: Liberty against Government. The Rise, Flowering and Decline of a Famous Juridical Concept. Baton Rouge 1948.
- Diez de Triana**, Desiderio: La obediencia a la autoridad civil. In: CT 83 (1956) 383-422.
- Duverger**, Maurice: La participation des femmes à la vie politique. Paris 1955.
- Dworkin**, Ronald: Bürgerrechte ernstgenommen. Frankfurt 1984.
- Färber**, Walter: Der Föderalismus. Augsburg 1946.

- Foerster**, Roland G. - Hrsg.: *Die Wehrpflicht. Entstehung, Erscheinungsformen und politisch-militärische Wirkung*. München 1994.
- George**, Robert P.: *Making men moral. Civil liberties and public morality*. Oxford 1993.
- Gillon**, L.-B.: *Le sacrifice pour la patrie et la primauté du bien commun chez les premiers thomistes*. In: RT 49 (1949) 242-253.
- Haller**, Walter: *Der Ombudsman im Gefüge der Staatsfunktionen*. In: *Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel. Festschrift für Kurt Eichenberger*. Basel 1982. 705-717.
- Hartung**, Fritz: *Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart*. Göttingen 1954.
- Heydte**, Fr.A. Frhr. v. d.: *Die Grundrechte des Einzelnen im Staat*. In: *Föderalistische Hefte*, Konstanz 2 (1949) 566-585.
- Hirschman**, Albert O.: *Engagement und Enttäuschung. Über das Schwanken der Bürger zwischen Privatwohl und Gemeinwohl*. Frankfurt 1984.
- Horn**, Robert A.: *Groups in the Constitution*. London 1956.
- Jahn**, Gustav: *Die Wahlpflicht*. In: *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Wien 13 (1933) 161-185.
- Khadduri**, Majid: *War and peace in the law of Islam*. Reprint. New York 1979.
- Kimminich**, Otto - Hrsg.: *Was sind Grundwerte? Zum Problem ihrer Inhalte und ihrer Begründung*. Düsseldorf 1977.
- Martin**, Rex: *Human rights and civil rights*. In: *Philosophical Studies*, Dordrecht 37 (1980) 391-403.
- Matscher**, Franz: *Der Schutz der Menschenrechte in Europa*. Köln 1999.
- Matthes**, Hagen: *Der Bürgerbeauftragte. Eine rechtsvergleichende Studie unter besonderer Berücksichtigung des Ombudsmann-Modells in Rheinland-Pfalz*. Berlin 1981.
- Mehlich**, Harald: *Politischer Protest und Stabilität. Entdifferenzierungstendenzen in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt 1983.
- Muller**, Edward N.: *Aggressive political participation*. Princeton/N.J. 1979.
- O'Neil**, Patrick M.: *Rawls, the right of emigration, the muted premise of the original position*. In: *The Southern Journal of Philosophy*, Memphis 20 (1982) 489-501.
- Polin**, Raymond: *L'obligation politique*. Paris 1971.
— *L'obbligazione politica*. L'Aquila 1980.
- Preuss**, Ulrich K.: *Politische Verantwortung und Bürgerloyalität. Von den Grenzen der Verfassung und dem Gehorsam in der Demokratie*. Frankfurt 1984.
- Raabe**, Felix: *Der Streit um die Grundwerte. Fragen, Argumente, Konsequenzen*. Köln 1977.
- Rucht**, Dieter: *Planung und Partizipation. Bürgerinitiativen als Reaktion und Herausforderung politisch-administrativer Planung*. München 1982.

- Tomasi**, John: Individual rights and community virtues. In: Eth 101 (1990-1991) 521-536.
- van den Bergh**, Erhard: Die Chance des Bürgers. Plädoyer für ein neues Bildungsbürgertum. Düsseldorf 1983.
- Wayland**, John W.: Ethics and Citizenship. Staunton/Va. 1924.

5.2.2 Freiheit der politischen Meinungsäußerung, Pressefreiheit, öffentliche Meinung

- Bauer**, Wilhelm: Die öffentliche Meinung und ihre geschichtlichen Grundlagen. Tübingen 1914.
- Czajka**, Dieter: Pressefreiheit und "öffentliche Aufgabe" der Presse. Stuttgart 1968.
- Detlefs**, Gerhard: Die Pervertierung der Meinungsfreiheit. Der Schleichweg in die Gesinnungsdiktatur. Tübingen 1995.
- Ehmann**, Horst: Informations- und Meinungsfreiheit in unserer Kinderzeit und heute. In: Hadding, Walter - Hrsg.: Festgabe für Zivilrechtslehrer 1934/1935. Berlin 1999. 73-101.
- Filmer**, Fridtjof: Das Gewissen als Argument im Recht. Berlin 2000.
- Fiss**, Owen M.: Liberalism divided. Freedom of speech and the many uses of state power. Boulder/Colo. 1996.
- Förster**, Christoph: Die Friedlichkeit als Voraussetzung der Demonstrationsfreiheit. Gelsenkirchen 1985.
- Guerrero**, Eustaquio: La libertad religiosa y el estado católico. Madrid 1960.
- Hemmer**, Joseph J.: Communication under law. Metuchen/N.J. 1979.
- La libertà religiosa fattore di pacificazione**. Atti del Seminario interdisciplinare organizzato dalla Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo Antonianum, Roma 23-25 novembre 1989. In: Antonianum, Roma 65, 4 (1990) 418-706.
- Messineo**, A.: Democrazia e libertà religiosa. In: CC 102, 2 (1951) 126-137.
— Democrazia e parità dei culti. In: CC 102, 2 (1951) 387-399.
- Nuspliger**, Kurt: Pressefreiheit und Pressevielfalt. Diessenhofen 1980.
- Pfister**, Béatrice U.: Präventiveingriffe in die Meinungs- und Pressefreiheit. Eine Darstellung der amerikanischen Doctrine of Prior Restraint und der bundesgerichtlichen Rechtsprechung zu Präventiveingriffen in die Meinungs- und Pressefreiheit. Bern 1986.
- Rodríguez Paniagua**, José María: Las doctrinas sobre la tolerancia religiosa a fines del siglo XVII y la distinción entre moral y derecho a principios del XVIII. In: Entre forme et histoire. Présentation par Olivier Bloch, Bernard Balan et Paulette Carrive. Paris 1988. 331-352.
- Rohrer**, Daniel Morgan: Freedom of speech and human rights. An international perspective. Dubuque/Iowa 1979.

- Ryffel**, Hans: Von der Meinungsfreiheit zu Meinungswillkür und Meinungzwang? Zur Gefährdung eines zentralen politischen Menschenrechts. In: ARSP 75 (1989) 44-60.
- Schwartzländer**, Johannes - **Willowait**, Dietmar - Hrsg.: Meinungsfreiheit. I: Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA. Kehl 1986.
- Skillen**, Anthony: Freedom of speech. In: Contemporary political philosophy. Radical studies. Edited by Keith Graham. Cambridge 1982.

5.2.5 Gehorsamsverweigerung, Recht zur Revolution, Widerstand

- Abril Castelló**, Vidal: El derecho de resistencia. Del genocidio al tiranicidio. In: Arbor 105, 409 (1980) 15-25.
- Arendt**, Hannah: Über die Revolution. 3. Auflage. München 1986.
- Babeuf**, François Noel: Die Verschwörung für die Gleichheit. Rede über die Legitimität des Widerstandes. Herausgegeben und eingeleitet von John Anthony Scott. Hamburg 1988.
- Berman**, Harold J.: Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition. Frankfurt 1995.
- Biral**, Alessandro: Dal diritto di resistenza alla ragion di Stato. In: Il Centauro, Napoli (1984) n. 10, 3-22.
- Böhr**, Christoph - **Busch**, Eckart: Politischer Protest und parlamentarische Bewältigung. Zu den Beratungen und Ergebnissen der Enquete-Kommission "Jugendprotest im Demokratischen Staat". Baden-Baden 1984.
- Bruyn**, Severyn T. - **Rayman** Paula M. - ed.: Nonviolent action and social change. New York 1979.
- Bühler**, Pierre: La désobéissance civile comme problème de droit dans la démocratie. In: StP 44 (1985) 89-100.
- Corlett**, J. Angelo: The right to civil disobedience and the right to secede. In: The Southern Journal of Philosophy, Memphis 30, 1 (1992) 19-28.
- Daménie**, Louis: La révolution, phénomène divin, mécanisme social ou complot diabolique? 3e édition. Grez-en-Bouère 1988.
- Dobler**, Philipp: Recht auf demokratischen Ungehorsam. Widerstand in der demokratischen Gesellschaft – basierend auf den Grundprinzipien des Kritischen Rationalismus. Freiburg/Schweiz 1995.
- Ebert**, Theodor: Soziale Verteidigung. I: Historische Erfahrungen und Grundzüge der Strategie. II: Formen und Bedingungen des zivilen Widerstandes. 2. Auflage. Waldkirch 1982/1983.
- Ellul**, Jacques: Contra los violentos. Madrid 1981.
- Gans**, Chaim: Philosophical anarchism and political disobedience. Cambridge 1992.
- Harris**, Paul - ed.: Civil disobedience. Lanham/Md. 1989.

- Heckel**, Roger: *Le chrétien et le pouvoir. Légitimité – Résistance – Insurrection*. Paris 1962.
- Hill**, Werner - Hrsg.: *Widerstand und Staatsgewalt. Recht im Streit mit dem Gesetz*. Gütersloh 1984.
- Jochheim**, Gernot: *Länger leben als die Gewalt. Der Zivilismus als Idee und Aktion*. Stuttgart 1986.
- Kaufmann**, Arthur: *Vom Ungehorsam gegen die Obrigkeit. Aspekte des Widerstandsrechts von der antiken Tyrannis bis zum Unrechtsstaat unserer Zeit, vom leidenden Gehorsam bis zum zivilen Ungehorsam im modernen Rechtsstaat*. Heidelberg 1991.
- Kern**, F.: *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht*. 2. Auflage. Köln 1954.
- Kleger**, Heinz: *Ziviler Ungehorsam – Protest und/oder Widerstand?* In: StP 44 (1985) 114-141.
- Koch**, Burkhard: *Rechtsbegriff und Widerstandsrecht. Notwehr gegen rechtswidrige Ausübung von Staatsgewalt im Rechtsstaat und unter dem Nationalsozialismus*. Berlin 1985.
- Lakey**, George - **Randle**, Michael: *Gewaltfreie Revolution. Beiträge für eine herrschaftslose Gesellschaft*. Berlin 1988.
- Langer**, Stefan: *Staatliches Gewaltmonopol und "ziviler Ungehorsam"*. In: Rth 17, 2 (1986) 220-240.
- Lanza del Vasto**: *Technique de la non-violence. Textes réunis et présentés par Michel Random*. Paris 1971.
- Liedtke**, Rüdiger: *Widerstand als Bürgerpflicht. Macht und Ohnmacht des Staatsbürgers*. München 1984.
- Lienemann**, Wolfgang: *Gewalt und Gewaltverzicht. Studien zur abendländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt*. München 1982.
- Lorenz**, Eckehart - Hrsg.: *Widerstand, Recht und Frieden. Studien aus dem Lutherischen Weltbund. Ethische Kriterien legitimen Gewaltgebrauchs. Eine interkonfessionelle und ideologiekritische Studie*. Erlangen 1984.
- MacAfee Brown**, Robert: *Von der gerechten Revolution. Religion und Gewalt*. Stuttgart 1982.
- Macht und Widerstand**. *Societas Ethica, Jahresbericht 1986*. Lund 1987.
- McCloskey**, H.J.: *Conscientious disobedience of the law. Ist necessity, justification, and problems to which it gives rise*. In: PPR 40 (1979/80) 537-557.
- Montanari**, Bruno: *La "violenza" dei non violenti. Un tentativo di lettura filosofica*. In: RIFD 58 (1981) 443-483.
- Nagler**, Michael: *Über die Funktion des Staates und des Widerstandsrechts*. Sankt Augustin 1991.
- Negro Pavón**, Dalmacio: *Derecho de resistencia y tiranía*. In: *Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid (1992) 683-707.

- Remele**, Jurt: Ziviler Ungehorsam. Eine Untersuchung aus der Sicht christlicher Sozialethik. Münster 1992.
- Rhinow**, René A.: Widerstandsrecht im Rechtsstaat? Bern 1984.
- Rock**, Martin: Widerstand gegen die Staatsgewalt. Sozialethische Erörterung. Münster 1966.
- Saner**, Hans: Widerstand in der Demokratie. In: StP 44 (1985) 101-113.
- Schönfeld**, Walther: Zur Frage des Widerstandsrechts. Stuttgart 1955.
- Seeböhm**, Thomas: Kant's theory of revolution. In: SocR 48 (1981) 557-587.
- Sharp**, Gene: Social power and political freedom. Boston/Mass. 1980.
- Spindelböck**, Josef: Aktives Widerstandsrecht. Die Problematik der sittlichen Legitimität von Gewalt in der Auseinandersetzung mit ungerechter staatlicher Macht. Eine problemgeschichtlich-prinzipielle Darstellung. St. Ottilien 1994.
- Spoerl**, Johannes: La teoria del tirannicidio nel Medioevo. In: Humanitas, Brescia 8 (1953) 1009-1020.
- Streithofen**, Basilius - Hrsg.: Frieden im Lande. Bergisch Gladbach 1983.
- Thoreau**, Henry David: Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat. Essay. Zürich 1996.
- Todisco**, Orlando: Dalla contestazione alla violenza terroristica. Considerazioni filosofiche. In: Sapz 35 (1982) 23-53.
- Van der Burg**, Wibren: The myth of civil disobedience. In: Praxis International, Oxford 9 (1989/90) 287-304.
- Wildenmann**, Rudolf - Festschrift: Politische Wissenschaft und politische Ordnung. Analysen zu Theorie und Empirie demokratischer Regierungsweise. Festschrift zum 65. Geburtstag von Rudolf Wildenmann. Max Kaase, Hrsg. Opladen 1986.
- Wolzendorff**, Kurt: Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt, zugleich ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des modernen Staatsgedankens. Breslau 1916.

5.2.6 Kriegsdienstverweigerung

- Dignath-Düren**, Walter: Kirche, Krieg, Kriegsdienst. Die Wissenschaft zu dem aktuellen Problem in der ganzen Welt. Hamburg-Volksdorf 1955.
- Dörig**, Harald: Kriegsdienstverweigerung und Zivildienst. In: Lib 23 (1980) 350-362.
- Eckertz**, Rainer: Die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen als Grenzproblem des Rechts. Zur Überwindung des Dezisionismus im demokratischen Rechtsstaat. Baden-Baden 1986.
- Fritz**, Roland - **Baumüller**, Peter - **Brunn**, Bernd: Kommentar zum Kriegsdienstverweigerungsgesetz. Völlig neubearbeitete und erweiterte 2. Auflage. Neuwied 1985.

- Koller**, Wolfgang: Gewissen auf dem Prüfstand. Ein Sachbuch über das Recht der Kriegsdienstverweigerung. Regensburg 1985.
- Lorson**, Pierre: Wehrpflicht und christliches Gewissen. Frankfurt a.M. 1952.
- Martin**, Karl: Eine Falle für Drückeberger? Der angeblich "unausweichliche" Gewissenskonflikt. In: LMh 18 (1979) 737-738.
- Melzi**, Celestino: Fervore di discussione sulla guerra e sull'obbligazione di coscienza. In: SC 78 (1950) 169-191.
- Picht**, Georg: Wehrpflicht und Verweigerung. Der Staat und das Gewissen seiner Bürger (II). In: EK 13 (1980) 135-138.

5.2.9 Einzelfragen bezüglich der politischen Grundrechte
(z.B. Minderheiten, Rassen, politisches Asyl usw.)

- Baadte**, Günter - **Rauscher**, Anton - Hrsg.: Minderheiten, Migration und Menschenrechte. Graz 1995.
- Barwig**, Klaus - **Bauer**, Dieter R. - Hrsg.: Asyl am heiligen Ort. Sanctuary und Kirchenasyl. Vom Rechtsanspruch zur ethischen Verpflichtung. Ostfildern 1994.
- Bleckmann**, Albert: Verfassungsrechtliche Probleme einer Beschränkung des Asylrechts. Zur Notwendigkeit der Harmonisierung des Asylrechts im Zuge des europäischen Einigungsprozesses. Köln 1992.
- Blumenwitz**, Dieter - Hrsg.: Recht auf die Heimat im zusammenwachsenden Europa. Ein Grundrecht für nationale Minderheiten und Volksgruppen. Frankfurt 1995.
- Bragyova**, András: Are there any minority rights? In: ARSP 80 (1994) 489-507.
- Del Bo**, Dino: Il diritto all'emigrazione nella concezione cristiana della società. In: Ang 34, 1 (1957) 3-17.
- Erler**, G.H.J.: Das Recht der nationalen Minderheiten. Münster 1931.
- Fresco**, M.F. - **van Tongeren**, P.J.M. - ed.: Perspectives on minorities. Philosophical reflections on the identity and the rights of cultural minorities. Proceedings of the 4th Conference of Hungarian and Dutch philosophers. Tilburg 1991.
- Görisch**, Christoph: Kirchenasyl als staatliches Recht. Berlin 2000.
- Gütermann**, Christoph: Das Minderheitenschutzverfahren des Völkerbundes. Berlin 1979.
- Gutmann**, Amy: Das Problem des Multikulturalismus in der politischen Ethik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin 43 (1995) 273-305.
- Heintze**, Hans-Joachim: Selbstbestimmungsrecht und Minderheitenrecht im Völkerrecht. Herausforderungen an den globalen und regionalen Menschenrechtsschutz. Baden-Baden 1994.
- Hillgruber**, Christian: Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport. Die Antwort des Grundgesetzes auf eine religiöse Herausforde-

- rung. In: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft, Köln (1998) 87-114.
- Hofmann**, Rupert: "Kirchenasyl" und ziviler Ungehorsam. In: Wandel durch Beständigkeit. Studien zur deutschen und internationalen Politik. Jens Hacker zum 65. Geburtstag. Hrsg. v. Karl G. Kick, Stephan Weingarz und Ulrich Bartosch. Berlin 1998. 363-388.
- Hudson**, James L.: The ethics of immigration restriction. In: SThP 10 (1984) 201-239.
- Kimminich**, Otto: Das Asylrecht. Köln 1983.
— Grundprobleme des Asylrechts. Darmstadt 1983.
— Rechtsprobleme der polyethnischen Staatsorganisation. Mainz 1985.
- Klein**, Eckart: Minderheitenschutz im Völkerrecht. Köln 1994.
- Konvitz**, Milton R.: Civil Rights in Immigration. Ithaca 1953.
- Kukathas**, Chandran: Are there any cultural rights? In: PTh 20 (1992) 105-139.
- Kymlicka**, Will: The rights of minority cultures. Reply to Kukathas. In: PTh 20 (1992) 140-146.
— - ed.: The rights of minority cultures. Oxford 1995.
- Liegmann**, Gabriele: Eingriffe in die Religionsfreiheit als asylerhebliche Rechtsgutverletzung religiös Verfolgter. Baden-Baden 1993.
- Lummer**, Heinrich: Asyl, ein mißbrauchtes Recht. 2. Auflage. Frankfurt 1992.
- Marx**, Reinhard: Eine menschenrechtliche Begründung des Asylrechts. Rechtstheoretische und -dogmatische Untersuchung zum Politikbegriff im Asylrecht. Baden-Baden 1984.
- Noiriell**, Gérard: Die Tyrannie des Nationalen. Sozialgeschichte des Asylrechts in Europa. Lüneburg 1994.
- Ockenfels**, Wolfgang - Hrsg.: Problemfall Völkerwanderung. Migration - Asyl - Integration. Trier 1994.
- Piazolo**, Michael - **Grosch**, Klaus - Hrsg.: Festung oder offene Grenzen? Entwicklung des Einwanderungs- und Asylrechts in Deutschland und Europa. Akademie für Politische Bildung, Tutzing. München 1995.
- Rauscher**, Anton - Hrsg.: Mehrheitsprinzip und Minderheitenrecht. Köln 1988.
- Sayegh**, Raymond: Les droits de l'homme des minorités nationales et des peuples ou Le jeu de lumière. Essai. Paris 1995.
- Schwab**, Siegfried: Das Recht auf Asyl - ein unzeitgemäßes Grundrecht? Paffenweiler 1989.
- Stopp**, Alexander H.: Die Behandlung ethnischer Minderheiten als Gleichheitsproblem. Baden-Baden 1994.
- Taylor**, Charles: Multiculturalisme. Différence et démocratie. Paris 1994.
- Taylor**, Charles - **Gutmann**, Amy - Hrsg.: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. 2. Auflage. Frankfurt 1993.

- Tremmel**, Hans: Grundrecht Asyl. Die Antwort der Sozialethik. 2. Auflage. Freiburg i.Br. 1993.
- Turegg**, Kurt Egon von: Minderheitenrecht. Untersuchungen zum Recht der völkischen Minderheiten. Köln 1950.
- Wildhaber**, Luzius: Menschen- und Minderheitenrechte in der modernen Demokratie. Basel 1992.

5.3.1 Allgemeines zum Zentralismus und Föderalismus

- Barthalay**, Bernard: Le Fédéralisme. Paris 1981.
- Benz**, Arthur: Föderalismus als dynamisches System. Zentralisierung und Dezentralisierung im föderativen Staat. Opladen 1985.
- Brugmans**, Hendryk: Skizze eines europäischen Zusammenlebens. Frankfurt 1953.
- Clancier**, Sylvestre - **Moinot**, Marcel: La responsabilité sociale de l'encadrement. Mythe ou réalité? Une expérience de décentralisation des responsabilités. Paris 1982.
- Croisat**, Maurice: Le fédéralisme dans les démocraties contemporaines. Paris 1992.
- Croisat**, Maurice - **Quermonne**, Jean-Louis: L'Europe et le fédéralisme. Contribution à l'émergence d'un fédéralisme intergouvernemental. Paris 1996.
- Daujat**, Jean: Les Bases du Fédéralisme. In: Cahiers du Monde Nouveau, Paris 2 (1946) 1137-1154.
- Delvaux**, Paul: Les fondements philosophiques du fédéralisme chez Pierre-Joseph Proudhon. In: APD 24 (1979) 307-328.
- Deuerlein**, Ernst: Föderalismus. Die historischen und philosophischen Grundlagen des föderativen Prinzips. München 1972.
- Esprit européen et structures fédérales**. Conférences prononcées au cours du IVe Congrès de l'Union Fédéralistes Inter-Universitaires du 6 au 11 septembre 1954 à Fribourg (Suisse). Paris 1955.
- Federalism**. In: Tel 100 (1994) 200 p.
- Ferber**, Walter: Der Föderalismus. Historisch-politische Betrachtungen. 2., erweiterte Auflage. Augsburg 1948.
- Föderalismus - Mittel der Konfliktbewältigung**. Sozialwissenschaftliche Studien des Schweizerischen Instituts für Auslandsforschung, N.F. 22. Chur 1993.
- Frantz**, Constantin: Der Föderalismus als das leitende Prinzip für die soziale, staatliche und internationale Organisation unter besonderer Bezugnahme auf Deutschland kritisch und konstruktiv dargestellt. In Auszügen herausgegeben und mit einem Vorwort und Anhang versehen von Walter Ferber. Koblenz 1947.
- Gasser**, Adolf: Staatlicher Großraum und autonome Kleinräume. Basel 1976.

- González Casanova**, Josep Antoni: *Federalismo y autonomía*. Barcelona 1979.
- Hamilton**, Alexander - **Jay**, John - **Madison**, James: *Le Fédéraliste*. Nouvelle édition. Paris 1988.
- Hesse**, Joachim Jens - **Renzsch**, Wolfgang - Hrsg.: *Föderalstaatliche Entwicklung in Europa*. Baden-Baden 1991.
- Jerusalem**, Franz W.: *Die Staatsidee des Föderalismus*. Tübingen 1949.
- Jordana de Pozas**, Luis - **Fernández Cuesta**, Raimondo: *Tendencias europeas actuales del régimen local*. Madrid 1948.
- Kirchhof**, Paul - **Schäfer**, Hermann - **Tietmeyer**, Hans: *Europa als politische Idee und als rechtliche Form*. 2. Auflage. Berlin 1994.
- Kramer**, Jutta - Hrsg.: *Föderalismus zwischen Integration und Sezession. Chancen und Risiken bundesstaatlicher Ordnung*. Ein internationales Symposium. Baden-Baden 1993.
- Kraus**, Anna: *Zentrale und dezentrale Tendenzen im Föderalismus. Eine kritische Analyse im internationalen Vergleich*. Göttingen 1983.
- Laforet**, Georg: *Föderalismus und Gesellschaftsordnung. Umrisse einer Philosophie des Föderalismus*. Augsburg 1947.
- Lombardi**, Giorgio: *Principio di nazionalità e fondamento della legittimità dello Stato. Profili storici e costituzionali*. Torino 1979.
- Marc**, Alexandre: *A hauteur d'homme. La révolution fédéraliste*. Paris 1948.
- Messmer**, Georg: *Föderalismus und Demokratie*. Zürich 1946.
- Montagne**, H.-A.: *La pensée de Saint Thomas sur les diverses formes de gouvernement*. In: RT 8 (1900) 631-647; 9 (1901) 322-337, 674-693; 10 (1902) 282-301.
- Münch**, Ingo von: *Glanz und Elend des Föderalismus. Beispiel Bundesrepublik Deutschland*. In: Lib 23 (1980) 323-332.
- Papworth**, John: *Small is powerfull. Der Weg zu wahrer Demokratie*. Holm 1995.
- Press**, Charles - **VerBurg**, Kenneth: *State and community governments in the Federal system*. New York 1979.
- Puy**, Francisco: *Federalismo histórico tradicional, federalismo revolucionario y cuerpos intermedios*. In: Verbo, Madrid 63 (1968) 167-185.
- Reuter**, Konrad: *Föderalismus. Grundlagen und Wirkungen in der Bundesrepublik Deutschland*. 2., überarbeitete Auflage. Heidelberg 1985.
- Rials**, Stéphane: *Destin du fédéralisme*. Paris 1986.
- Sainte Lorette**, Lucien de: *L'idée d'Union fédérale européenne*. Paris 1955.
- Salis-Bilfinger**, Heidi von: *Föderalismus und Verantwortung. Eine Studie zum föderalistischen Denken Denis de Rougemonts*. Zürich 1981.
- Samsinger**, Elmar: *Föderalismus. Eine zeitgemäße Antwort auf die Herausforderungen an Gesellschaft und Staat von heute*. Wien 1984.
- Schima**, Bernhard: *Das Subsidiaritätsprinzip im Europäischen Gemeinschaftsrecht*. Wien 1994.

- Seabury**, Samuel: *The New Federalism*. New York 1950.
- Sidjanski**, Dusan: *Fédéralisme amphictyonique. Éléments de système et tendance internationale*. Lausanne 1956.
- Stadler**, Hans: *Subsidiaritätsprinzip und Föderalismus. Ein Beitrag zum schweizerischen Staatsrecht*. Freiburg/Schweiz 1951.
- Utz**, Arthur Fridolin: *Fédéralisme et droit naturel*. In: Pol 1 (1948/49) 82-87.
- Voyame**, Joseph: *Le principe de la subsidiarité dans la répartition des tâches entre Confédération et cantons*. In: *Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel. Festschrift für Kurt Eichenberger*. Basel 1982. 121-129.
- Voyenne**, Bernard: *Der Föderalismus Pierre-Joseph Proudhons*. Frankfurt/M. 1982.

5.3.2 Die politische Gemeinde

- Damaschke**, Adolf: *Aufgaben der Gemeindepolitik*. 5., wesentlich erweiterte Auflage. Jena 1904.
- Faure**, Albert: *Les Responsabilités communales et leur assurance*. Paris 1950.
- Zeller**, Theodor: *Verwaltung und Aufgaben der Gemeinde*. Stuttgart 1949.

5.3.4 Der Bundesstaat, der Staatenbund

- Becker**, Walter: *Föderalistische Tendenzen im deutschen Staatsleben seit dem Umsturz der Bismarckschen Verfassung. Politisch-staatsrechtliche Studie*. Breslau 1928.
- Schäfer**, Friedrich: *Das Zusammenwirken des Bundes und der Länder. Bundesstaatliche Verfassung als politisches Prinzip*. In: U 35 (1980) 823-832.

5.4.1 Bindung der Staatsgewalt, Allgemeines

- Delchard**, A.: *La limitation du pouvoir dans un état moderne*. In: AdP 12 (1936) 117-135.
- Korinek**, Karl: *Wirtschaftliche Selbstverwaltung. Eine rechtswissenschaftliche Untersuchung am Beispiel der österreichischen Rechtsordnung*. New York 1970.

5.4.2.1 Die Gewaltenteilung, Allgemeines

- Argente del Castillo**, Baldomero - **Perez Serrano**, Nicolas: *El principio de la separación de poderes. Debate académico habido en el curso de 1948-1949*. In: ARACMP 2 (1950) 151-200.
- Bénéton**, Philippe: *Les régimes politiques*. Paris 1996.

- Böckenförde**, Ernst-Wolfgang: Gesetz und gesetzgebende Gewalt. Von den Anfängen der deutschen Staatsrechtslehre bis zur Höhe des staatsrechtlichen Positivismus. 2., um Nachträge und ein Nachwort ergänzte Auflage. Berlin 1981.
- Eichenberger**, Kurt - **Novak**, Richard - **Kloepfer**, Michael: Gesetzgebung im Rechtsstaat. - **Scheuing**, Dieter H. - **Hoffmann-Riem**, Wolfgang - **Raschauer**, Bernhard: Selbstbindung der Verwaltung. Berichte und Diskussionen auf der Tagung der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer in Trier vom 30. September - 3. Oktober 1981. Berlin 1982.
- Girardi**, Hans: Abschied von Montesquieu. Justiz und Parlament im Netz der Bürokratie. Heidelberg 1982.
- Kempf**, Udo - **Uppendahl**, Herbert - Hrsg.: Ein deutscher Ombudsman. Der Bürgerbeauftragte von Rheinland-Pfalz unter Berücksichtigung von Petitionsinstanzen in Europa und Nordamerika. Opladen 1986.
- Lange**, Ulrich: Teilung und Trennung der Gewalten bei Montesquieu. In: St 19 (1980) 213-234.
- Merten**, Detlef - Hrsg.: Gewaltentrennung im Rechtsstaat. Zum 300. Geburtstag von Charles de Montesquieu. Vorträge und Diskussionsbeiträge der 57. Staatswissenschaftlichen Fortbildungstagung 1989 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer. Berlin 1989.
- Schmid**, Gerhard: Das Verhältnis von Parlament und Regierung im Zusammenspiel der staatlichen Machtverteilung. Basel 1971.
- Sinemus**, Burkhard: Der Grundsatz der Gewaltenteilung in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts. Frankfurt 1982.
- Troper**, Michel: La Séparation des pouvoirs et l'histoire constitutionnelle française. Paris 1980.
- Vile**, M.J.C.: Constitutionalism and the separation of powers. Oxford 1967.
- Zippelius**, Reinhold: Machtkontrolle durch strukturelle Vielfalt und Funktionsenteilung. In: Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel. Festschrift für Kurt Eichenberger. Basel 1982. 147-158.

5.4.2.3.1 Exekutive, Allgemeines

- Crozier**, Michel: Government organizations. New frontiers of change. In: ArchF 2-3 (1979) 111-125.
- Hauriou**, Maurice: Précis élémentaire de droit constitutionnel. 4e édition revue et mise au courant par André Hauriou. Paris 1938.

5.4.2.3.3 Exekutive, Verwaltung

- Cooper** John L.: The anti-gravity force. A study of the negative impact of public bureaucracy on society. Dubuque/Iowa 1981.

- Fröhler**, Ludwig - Festschrift: Verwaltung im Dienste von Wirtschaft und Gesellschaft. Festschrift für Ludwig Fröhler zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Peter Oberndorfer und Herbert Schambeck. Berlin 1980.
- Hattenhauer**, Hans - Bearb.: Geschichte des Beamtenums. Köln 1980.
- Hoffmann-Riem**, Wolfgang - Hrsg.: Bürgernahe Verwaltung? Analysen über das Verhältnis von Bürger und Verwaltung. Neuwied 1980.
- Mayntz**, Renate: Soziologie der öffentlichen Verwaltung. 2., durchgesehene Auflage. Heidelberg 1982.

5.4.2.4 Die richterliche Gewalt

- Bettermann**, Karl August: Richterliche Gesetzesbindung und Normenkontrolle. In: Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel. Festschrift für Kurt Eichenberger. Basel 1982. 593-603.
- Fechner**, Max: Beiträge zur Demokratisierung der Justiz. Berlin 1948.
- Hinkel**, Karl Reinhard: Verfassungsgerichtsbarkeit zwischen Recht und Politik. Eine historische Betrachtung. Herford 1984.
- Ipsen**, Hans Peter: Politik und Justiz. Hamburg 1937.
- Kirchheimer**, Otto: Politische Justiz. Verwendung juristischer Verfahrensmöglichkeiten zu politischen Zwecken. Frankfurt a.M. 1981.
- Simón**, Dieter: La independencia del juez. Barcelona 1985.
- Theberge**, Leonard J. - ed.: The Judiciary in a democratic society. Lexington/Mass. 1979.

5.5.1 Staatsformen,, Allgemeines

- Anderson**, Perry: Die Entstehung des absolutistischen Staates. Frankfurt a.M. 1979.
— Lo Stato assoluto. Milano 1980.
- Barbarino**, Otto: Staatsform und politische Willensbildung. München 1949.
- Brougham**, Henry Lord: Political Philosophy. I: Principles of Government. Monarchical Government. II: Of Aristocracy. Aristocratic Government. III: Of Democracy. Mixed Monarchy. London 1844.
- Demongeot**, Marcel: Le meilleur régime politique selon saint Thomas. Paris 1928.
- Labrousse**, Roger: Hobbes et l'apologie de la monarchie. In: RFSP 3 (1953) 471-490.
- Müller**, Johann Baptist: Herrschaftsintensität und politische Ordnung. Berlin 1986.
- Parkinson**, Northcote C.: The Evolution of Political Thought. London 1958.
- Pease García**, Henry: El ocaso de la oligarquía. Buenos Aires 1979.

- Roscher**, Wilhelm: Politik. Geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Demokratie. 3. Auflage. Stuttgart 1908.
- Schena**, Patrick: From a dictatorship of the proletariat to a state of the whole people. In: Studies in Soviet Thought, Dordrecht 19 (1979) 155-163.
- Zorgbibe**, Charles: L'impérialisme. Paris 1996.

5.5.7.1 Demokratie, Allgemeines

- Ammon**, W.: Gesunde Demokratie. Bern 1947.
- Arneson**, Richard J.: Democracy and liberty in Mill's theory of government. In: JHP 20 (1982) 43-64.
- Babbitt**, Irving: Democracy and leadership. Indianapolis 1978.
- Baechler**, Jean: Démocraties. Paris 1985.
- Balibar**, Étienne: Die Grenzen der Demokratie. Hamburg 1993.
- Barber**, Benjamin: Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen. Hamburg 1994.
- Barni**, Jules: La morale dans la démocratie. Suivi du Manuel républicain. Paris 1992.
- Bärsch**, Claus-Ekkehard: Die Gleichheit der Ungleichen. Zur Bedeutung von Gleichheit, Selbstbestimmung und Geschichte im Streit um die konstitutionelle Demokratie. München 1979.
- Batscha**, Zwi: Eine Philosophie der Demokratie. Thomas G. Masaryks Begründung einer neuzeitlichen Demokratie. Frankfurt 1994.
- Bauhofer**, Oskar: Mehrheit und Minderheit. In: Pol 3 (1951) 128-133.
- Baumann**, Thomas: Demokratie auf dem Abstellgleis. Über die Irrwege der besten aller möglichen Staatsformen. Frankfurt 1989.
- Bayertz**, Kurt - **Holz**, Hans Heinz - Hrsg.: Grundwerte. Der Streit um die geistigen Grundlagen der Demokratie. Köln 1978.
- Becker**, Werner: Die Freiheit, die wir meinen. Entscheidung für die liberale Demokratie. München 1982.
— Elemente der Demokratie. Stuttgart 1985.
- Beer**, Ulrich: Demokratie von Autorität bis Zivilcourage. Düsseldorf 1979.
- Beisenherz**, H. Gerhard: Legitimation durch Vertrauen. Eine Untersuchung zum Wandel der Legitimation im fortgeschrittenen Kapitalismus. Marburg/L. 1980.
- Benda**, Ernst: Der Rechtsstaat in der Krise. Autorität und Glaubwürdigkeit der demokratischen Ordnung. Stuttgart 1972.
- Benda**, Julien: La grande épreuve des démocraties. Essai sur les principes démocratiques, leur nature, leur histoire, leur valeur philosophique. Paris 1945.
- Beneš**, Edvard: Demokratie. Heute und morgen. Zürich 1944.
- Bertges**, Karl Josef: Mehrheitsprinzip. Strukturelement unserer Demokratie. Köln 1986.

- Die repräsentative Demokratie und das plebiszitäre Element. Bad Honnef 1987.
- Blümel**, Willi - Hrsg.: Frühzeitige Bürgerbeteiligung bei Planungen. Vorträge und Diskussionsbeiträge der 49. Staatswissenschaftlichen Fortbildungstagung 1981 der Hochschule für Veraltungswissenschaften Speyer. Berlin 1982.
- Bobbio**, Norberto: La regola di maggioranza. Limiti e aporie. In: FS 4 (1981) 3-21.
- Il futuro della democrazia. Torino 1984.
- El futuro de la democracia. Esplugas de Llobregat 1985.
- Die Zukunft der Demokratie. Berlin 1988.
- Crisis de la democracia. Barcelona 1985.
- Boismenu**, Gérard - **Hamel**, Pierre - **Labica**, Georges - dir.: Les formes modernes de la démocratie. Paris 1992.
- Borkenau**, Franz: Zur Geschichte der demokratischen Ideologie. In: Zeitschrift für öffentliches Recht, Wien 13 (1933) 336-355.
- Bossle**, Lothar: Demokratie als Alternative. Stuttgart 1972.
- Bossle**, Lothar - **Goldberg**, Gerhard W.: Gegenwartsprobleme der Demokratieforschung. Ergebnisse des Symposiums in der Universität Würzburg, 25. und 26. Oktober 1979. München 1979.
- Bossle**, Lothar - **Radnitzky**, Gerard - Hrsg.: Selbstgefährdung der offenen Gesellschaft. Würzburg 1982.
- Botana**, Natalio R.: De la república de la virtud a la república del interés. In: RLF 7 (1981) 223-251.
- Bouc**, Alain: Le Libéralisme contre la démocratie. Les procédés politiques du capitalisme libéral. Paris 1981.
- Bourgeois**, B.: L'idéalisation kantienne de la république. Kant contre Rousseau. In: Tijdschrift voor Filosofie, Leuven 55, 2 (1993) 293-305.
- Boventer**, Gregor Paul: Grenzen politischer Freiheit im demokratischen Staat. Das Konzept der streitbaren Demokratie in einem internationalen Vergleich. Berlin 1985.
- Bracher**, Karl Dietrich: Demokratie und Ideologie im 20. Jahrhundert. Rede zur Eröffnung des akademischen Jahres 1982/83 am 18. Oktober 1982. Bonn 1982.
- Braud**, Philippe: Le Suffrage universel contre la démocratie. Paris 1980.
- Buchanan**, James M.: Déficit del sector público y democracia. Madrid 1983.
- Buchanan**, James M. - **Tullock**, Gordon: El cálculo del consenso. Madrid 1980.
- Büchler-Tschudin**, Verena: Demokratie und Kompromiss. Basel 1980.
- Burnheim**, John: Is democracy possible? The alternative to electoral politics. Oxford 1985.
- Über Demokratie. Alternativen zum Parlamentarismus. Berlin 1987.

- Caboara**, L.: Democrazia e libertà nel pensiero di Alexis de Tocqueville. Milano 1946.
- Cannac**, Yves: Le juste pouvoir. Essai sur les deux chemins de la démocratie. Édition revue et augmentée. Paris 1984.
- Carter**, April: Authority and democracy. London 1979.
- Castellano**, Danilo: Démocratie moderne et bien commun. In: Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel De Corte. Bruxelles 1985. 103-127.
- Castillo Peraza**, Carlos: Pluralismo y democracia, valores políticos. In: Log 8, 23 (1980) 21-30.
- Chandler**, Albert R.: The Clash of Political Ideals. A Source Book on Democracy and the Totalitarian State. Third edition. New York 1957.
- Chardon**, Henri: L'organisation d'une démocratie. Les deux forces: Le nombre - L'élite. Paris 1921.
- Chatenet**, Pierre: Epitaphe pour la démocratie parlementaire. Paris 1990.
- Corry**, James Alexander: Democratic Government and Politics. 2nd edition revised and enlarged. Toronto 1952.
- Crozier**, Brian: The minimum state. Beyond party politics. London 1979.
- Dahl**, Robert Alan: Dilemmas of pluralist democracy. Autonomy vs. control. New Haven/Conn. 1982.
- Debré**, Michel: La République et son pouvoir. Paris 1950.
- Delassus**, Henri: Vérités sociales et erreurs démocratiques. Lille 1911.
- Demokratie als Teilhabe**. Chancen der Mitwirkung am demokratischen Prozess in Staat und Gesellschaft. XVIII. Hochschulwoche für Politische Bildung, 16.-22. Oktober 1980. Köln 1981.
- Deschamps**, Gaston: Le Malaise de la Démocratie. Paris 1899.
- Díaz García**, Elías: Estado de Derecho y sociedad democrática. 4a edición. Madrid 1985.
- Dietze**, Gottfried: Amerikanische Demokratie. Wesen des praktischen Liberalismus. München 1988.
— Liberale Demokratie. Berlin 1992.
- DiJoseph**, John: Jacques Maritain and the moral foundation of democracy. Lanham/Md. 1996.
- Dinkel**, Reiner: Der Zusammenhang zwischen der ökonomischen und politischen Entwicklung in einer Demokratie. Eine Untersuchung mit Hilfe der ökonomischen Theorie der Politik. Berlin 1977.
- Döring**, Eberhard - **Döring**, Walter: Philosophie der Demokratie bei Kant und Popper. Zum Verhältnis von Freiheit und Verantwortung. Berlin 1995.
- Druon**, Maurice: Réformer la démocratie. Paris 1982.
- Durca**, Daniel: La Démocratie n'est pas un chef-d'œuvre, mais elle est en péril. Paris 1980.
- Elster**, Jon - **Slagstad**, Rune - ed.: Constitutionalism and democracy. Cambridge 1988.

- Eschenburg**, Theodor: Staatsautorität und Gruppenegoismus. Vortrag. Düsseldorf 1955.
- Falter**, Jürgen W. - Hrsg.: Politische Willensbildung und Interessenvermittlung. Verhandlungen der Fachtagung der DVPW vom 11.-13. Oktober 1983 in Mannheim. Opladen 1984.
- Feick**, Jürgen: Planungstheorien und demokratische Entscheidungsnorm. Frankfurt/M. 1980.
- Ferry**, Luc - **Renaut**, Alain: From the rights of man to the republican idea. Chicago/Ill. 1992.
- Finley**, Moses I.: Antike und moderne Demokratie. Mit einem Essay von Arnaldo Momigliano. Stuttgart 1980.
— Vieja y nueva democracia. Barcelona 1980.
— Démocratie antique et démocratie moderne. Paris 1990.
- Firth**, Brian W.: The constitution of consensus. Democracy as an ethical imperative. New York 1987.
- Flickinger**, Hans Georg: Die Paradoxie des politischen Liberalismus. Zur Verrechtlichung der Demokratie. In: ARSP 72 (1986) 343-352.
- Frank**, Dietrich: Politische Planung im Spannungsverhältnis zwischen Regierung und Parlament. Meisenheim a. Glan 1976.
- Frankenberg**, Günter - **Rödel**, Ulrich: Von der Volkssouveränität zum Minderheitenschutz. Die Freiheit politischer Kommunikation im Verfassungsstaat, untersucht am Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika. Frankfurt 1981.
- Freiheit und Autorität als Grundlage der modernen Demokratie**. Würzburger Studien zur Soziologie 7. Würzburg 1982.
- Freund**, Julien: Le nouvel âge. Éléments pour la théorie de la démocratie et de la paix. Paris 1970.
- Friedrich**, Carl F.: Constitutional Government and democracy. Theory and Practice in Europe and America. London 1946.
- Gatti**, Roberto: Pensare la democrazia. Itinerari del pensiero politico contemporaneo. Roma 1989.
- Gebhardt**, Jürgen - **Münkler**, Herfried - Hrsg.: Bürgerschaft und Herrschaft. Zum Verhältnis von Macht und Demokratie im antiken und neuzeitlichen politischen Denken. Baden-Baden 1993.
- Gesetzgebung ohne Parlament?** Sozialwissenschaftliche Arbeitsgemeinschaft, Rechtsgutachten Nr. 59. Wien 1987.
- Gilbert**, Alan: Must global politics constrain democracy? Realism, regimes and democratic internationalism. In: PTh 20 (1992) 8-37.
- Göhner**, Reinhard: Demokratie in Verbänden. Vorschläge zur Willensbildung in Interessenverbänden. München 1981.
- González Páramo**, J.M.: Notas sobre la democracia cristiana en España. (Un discurso casi desconocido de 1902). In: Revista de Fomento Social, Madrid, Octubre-Diciembre (1969) 429-438.

- González Uribe**, Héctor: Bases ontológicas y éticas de una nueva filosofía democrática. In: Log 8, 24 (1980) 69-94.
- Gould**, Carol C.: Rethinking democracy. Freedom and social cooperation in politics, economy, and society. Cambridge 1988.
- Goyard-Fabre**, Simone: Démocratie et autorité. In: ARSP 76 (1990) 1-11.
- Greengarten**, I.M.: Thomas Hill Green and the development of liberal-democratic thought. Toronto/Ont. 1981.
- Greven**, Michael Th. - Hrsg.: Macht in der Demokratie. Denkanstösse zur Wiederbelebung einer klassischen Frage in der zeitgenössischen politischen Theorie. Baden-Baden 1991.
- Grunebaum**, L.H.: Führerschaft, Demokratie, Ethik. Eine Kritik von Leonard Nelsons Demokratie und Führerschaft. In: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Tübingen 107 (1951) 36-89.
- Grymer**, Herbert: Konfliktverarbeitung und Staatsstruktur. Techniken der administrativen Entschärfung gesellschaftlicher Widersprüche. Frankfurt/M. 1979.
- Guéhenno**, Jean-Marie: Das Ende der Demokratie. München 1994.
- Guggenberger**, Bernd - **Offe**, Claus - Hrsg.: An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie. Politik und Soziologie der Mehrheitsregel. Opladen 1984.
- Habermas**, Jürgen: Three normative models of democracy. In: Constellations, Oxford (1994) 1-10.
- Hall**, Jerome: Living Law of Democratic Society. Indianapolis 1949.
- Harrison**, Ross: Democracy. London 1993.
- Hartmann**, Klaus - Hrsg.: Die Demokratie im Spektrum der Wissenschaften. Freiburg/Br. 1980.
- Hartmann**, Peter: Interessenpluralismus und politische Entscheidung. Zum Problem politisch-ethischen Verhaltens in der Demokratie. Heidelberg 1965.
- Hasbach**, W.: Die moderne Demokratie. 3. Auflage. Jena 1932.
- Hattenhauer**, Hans - **Kaltefleiter**, Werner - Hrsg.: Mehrheitsprinzip, Konsens und Verfassung. Heidelberg 1986.
- Hättich**, Manfred: Begriff und Formen der Demokratie. 2., völlig neubearbeitete Auflage. Mainz 1991.
- Heller**, Agnes: Rationality and democracy. In: PSC 8 (1981) 243-266.
- Handler**, Reinhard: Selbstverwaltung als Ordnungsprinzip. Zur politischen Willensbildung und Entscheidung im demokratischen Verfassungsstaat der Industriegesellschaft. Berlin 1984.
- Hennis**, Wilhelm - **Kielmansegg**, Peter Graf - **Matz**, Ulrich - Hrsg.: Regierbarkeit. Studien zu ihrer Problematisierung. 2 Bände. Stuttgart 1977/1979.
- Herder-Dorneich**, Philipp - **Groser**, Manfred: Ökonomische Theorie des politischen Wettbewerbs. Göttingen 1977.

- Hermens**, Ferdinand Aloys: *The Representative Republic*. Notre Dame/Ind. 1958.
- Ethik, Politik und Macht. Frankfurt 1961.
- Heun**, Werner: *Das Mehrheitsprinzip in der Demokratie. Grundlagen - Struktur - Begrenzungen*. Berlin 1983.
- Hittinger**, John P.: Jacques Maritain and Yves R. Simon's use of Thomas Aquinas in their defense of liberal democracy. In: Gallagher, David M. - ed.: *Thomas Aquinas and his legacy*. Washington/D.C. 1994. 149-172.
- Hofmann**, Rupert: Demokratie und Freiheit. Kritische Anmerkungen zur Vergützung des Mehrheitswillens. In: *Politische Studien*, München 23, 204 (1972) 382-397.
- Totalisierung und Differenzierung. Die neuerliche Krise des demokratischen Prinzips. In: *ZP* 20 (1973) 327-349.
- Homann**, Karl: Rationalität und Demokratie. Tübingen 1988.
- Huber**, Hans: Über den Initiativenbetrieb und über Ausführungsgesetze zu Volksinitiativen. Zugleich eine Auseinandersetzung mit einer Richtung der Politikwissenschaft. In: *Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel*. Festschrift für Kurt Eichenberger. Basel 1982. 341-362.
- Hüglin**, Thomas O.: *Tyrannie der Mehrheit. Eine ideengeschichtliche Studie*. Bern 1977.
- Huxley**, Julian: Demokratie marschiert. Zürich 1942.
- Ilting**, Karl-Heinz: Liberale Demokratie und "sittlicher" Staat. In: *AGP* 68 (1986) 2-21.
- Inacker**, Michael J.: Zwischen Transzendenz, Totalitarismus und Demokratie. Die Entwicklung des kirchlichen Demokratieverständnisses von der Weimarer Republik bis zu den Anfängen der Bundesrepublik (1918-1959). Neukirchen-Vluyn 1994.
- Isensee**, Josef: Politik als Schicksal? Vorlesungen über die Freiheit und Not der politischen Entscheidung sowie über die demokratische Entscheidungsteilhabe des Bürgers. In: Gordan, Paulus - Hrsg.: *Lebensentscheidung*. Kevelaer 1987. 165-194.
- Mehrheitswille und Minderheit im demokratischen Verfassungsstaat. Köln 1987.
- Jagmetti**, Riccardo L.: Der Bürger im Entscheidungsprozeß. In: *Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel*. Festschrift für Kurt Eichenberger. Basel 1982. 363-373.
- Jeantet**, Thierry: *Démocratie directe, démocratie moderne*. Paris 1991.
- Jørgensen**, Stig: Demokratie und Völkerbewegung. In: *Memoria del X Congreso Mundial Ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social*, II. México 1981. 83-105.
- Jüsten**, Karl: Ethik und Ethos der Demokratie. Paderborn 1999.
- Kautsky**, Karl: Von der Demokratie zur Staatssklaverei. Eine Auseinandersetzung mit Trotzky. Berlin 1921.

- Parlamentarismo y democracia. Madrid 1982.
- Keane**, John: Public life and late capitalism. Towards a socialist theory of democracy. Cambridge 1984.
- Kelsen**, Hans: Vom Wesen und Wert der Demokratie. Zweite Auflage. Tübingen 1929.
- La démocratie, sa nature, sa valeur. Paris 1932.
- La Démocratie, sa nature, sa valeur. Paris 1988.
- Kielmansegg**, Peter Graf: Nachdenken über die Demokratie. Aufsätze aus einem unruhigen Jahrzehnt. Stuttgart 1980.
- Kleger**, Heinz: Der neue Ungehorsam. Widerstände und politische Verpflichtung in einer lernfähigen Demokratie. Frankfurt 1993.
- Köchler**, Hans - ed.: The crisis of representative democracy. Frankfurt 1987.
- Koslowski**, Peter - ed.: Individual Liberty and Democratic Decision-Making. The Ethics, Economics, and Politics of Democracy. Tübingen 1987.
- - Hrsg.: Individuelle Freiheit und demokratische Entscheidung. Ethische, ökonomische und politische Theorie der Demokratie. Tübingen 1989.
- Krawietz**, Werner - **Topitsch**, Ernst - **Koller**, Peter - Hrsg.: Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen. Rth, Beiheft 4 (1982) 526 S.
- Kriele**, Martin: Die demokratische Weltrevolution. Warum sich die Freiheit durchsetzen wird. München 1987.
- Kuehnelt-Leddin**, Erik R. von: A Critique of Democracy. In: NS 20 (1946) 195-238.
- Lacombe**, Roger: La crise de la démocratie. Paris 1948.
- Langner**, Albrecht: Die politische Gemeinschaft. Köln 1968.
- Laufer**, Heinz: Bürokratisierte Demokratie? Zürich 1983.
- Lautner**, Gerd: Die freiheitliche demokratische Grundordnung. Versuch einer Inhaltsklärung ihrer vom Bundesverfassungsgericht aufgeführten Elemente. 2., ergänzte Auflage. Königstein/Ts. 1982.
- Lebedoff**, David: The new elite. The death of democracy. New York 1981.
- Lecky**, William Edward Hartpole: Democracy and liberty. 2 vols. Indianapolis/Ind. 1981.
- Lehner**, Franz: Grenzen des Regierens. Eine Studie zur Regierungsproblematik hochindustrialisierter Demokratien. Königstein/Ts. 1979.
- Leibholz**, Gerhard: Der Strukturwandel der modernen Demokratie. Vortrag. Karlsruhe 1952.
- Leisner**, Walter: Demokratie. Selbstzerstörung einer Staatsform? Berlin 1979.
- Die demokratische Anarchie. Verlust der Ordnung als Staatsprinzip? Berlin 1982.
- Demokratie. Betrachtungen zur Entwicklung einer gefährdeten Staatsform. Berlin 1998.
- Letamendia**, Pierre: La démocratie chrétienne. 2e édition refondue. Paris 1993.

- Lindner**, Clausjohann: Kritik der Theorie der partizipatorischen Demokratie. Opladen 1990.
- Lloyd Thomas**, David A.: Kantian and utilitarian democracy. In: CJP 10 (1980) 395-413.
- Luc**, Laurent-Paul: Le concept de démocratie dans la critique du droit politique hégélien. In: Philosophiques, Montreal 9 (1982) 119-134.
- Luthardt**, Wolfgang: Direkte Demokratie. Ein Vergleich in Westeuropa. Baden-Baden 1994.
- Macpherson**, Crawford B.: La democracia liberal y su época. Madrid 1982.
— Nachruf auf die liberale Demokratie. Frankfurt 1983.
— Principes et limites de la démocratie libérale. Paris 1985.
- Maluschke**, Günther: Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates. Freiburg 1982.
- Manin**, Bernard: Principes du gouvernement représentatif. Paris 1995.
- Mastellone**, Salvo: Storia della democrazia in Europa. Da Montesquieu a Kelsen. Torino 1986.
- Masugi**, Ken - ed.: Interpreting Tocqueville's Democracy in America. Lanham/Md. 1991.
- Maus**, Ingeborg: Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant. Frankfurt 1994.
- Méndez Martínez**, Alberto: En busca de la Democracia. Guatemala 1981.
- Messineo**, A.: I limiti del potere costituente. In: CC 97, 1 (1946) 400-409.
- Miller**, James: Rousseau, dreamer of democracy. New Haven/Conn. 1984.
- Müller**, Jörg Paul: Demokratische Gerechtigkeit. Eine Studie zur Legitimität politischer und rechtlicher Ordnung. München 1993.
- Münkler**, Herfried - Hrsg.: Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie. München 1992.
- Mura**, Virgilio: La teoria democratica del potere. Saggio su Rousseau. Pisa 1979.
- Nederman**, Cary J. - **Elliot**, Patricia M.: Articles in political theory, 1979-1981. In: PTh 11 (1983) 273-317.
- Nelles**, Wilfried - **Oppermann**, Reinhard - Hrsg.: Partizipation und Politik. Beiträge zur Theorie und Praxis politischer Partizipation. Göttingen 1980.
- Nelson**, William N.: On Justifying Democracy. London 1980.
- Nepi**, Paolo: Jacques Maritain. Le ragioni della democrazia. In: Vetera novis augere. Studi in onore di Carlo Giacón per il 25° Convegno degli assistenti universitari del movimento di Gallarate. Roma 1982. 107-120.
- Niebuhr**, Reinholt: Die Kinder des Lichtes und der Finsternis. Eine Rechtfertigung der Demokratie und eine Kritik der herkömmlichen Verteidigung. München 1947.
- Nienhaus**, Volker: Persönliche Freiheit und moderne Demokratie. F.A. von Hayeks Demokratiekritik und sein Reformvorschlag eines Zweikammer-systems. Tübingen 1982.

- Noack**, Paul: Ist die Demokratie noch regierbar? München 1980.
- Noll**, Alfred J.: Demokratische Gerechtigkeit. Ein Bericht. Wien 1995.
- Nordlinger**, Eric A.: On the autonomy of the democratic state. Cambridge/Mass. 1981.
- Nutz**, Walter: Vom Mythos der Freiheit. Verfall und Untergang der westlichen Demokratien am Ende des 20. Jahrhunderts. Berlin 1995.
- Oberreuter**, Heinrich - Hrsg.: Wahrheit statt Mehrheit? An den Grenzen der parlamentarischen Demokratie. München 1986.
- Oberreuter**, Heinrich - **Weiland**, Heribert - Hrsg.: Demokratie und Partizipation in Entwicklungsländern. Politische Hintergrundanalysen zur Entwicklungszusammenarbeit. Paderborn 1994.
- Offe**, Claus: Legittimazione politica mediante decisione a maggioranza? In: FS 4 (1981) 53-64.
- Otani**, Yoshito: Ausweg. I: Die grosse Täuschung - Marx und Marxismus. II: Geschichte des Kapitalismus. III: Die Bodenfrage und ihre Lösung. IV: Ursprung und Lösung des Geldproblems. V: Demokratie. Neu-Ulm 1981.
- Pateman**, Carole: The problem of political obligation. A critical analysis of liberal theory. Chichester 1979.
- Pennock**, J. Roland: Democratic political theory. Princeton/N.J. 1979.
- Perry**, Ralph Barton: Puritanisme et démocratie. Paris 1952.
- Petersen**, Thomas: Volonté générale und volonté particulière. Konsens, Konflikt und Kompromiss in der Demokratie. Köln 1991.
- Pettit**, Philip: Republicanism. A theory of freedom and government. Oxford 1997.
- Pizzorno**, Alessandro: On the rationality of democratic choice. In: Tel (1985/86) n. 63, 41-69.
- Ponghis**, Pierre: La philosophie de la symbiose démocratique. Paris 1991.
- Quilliot**, Roger: La démocratie sur la balançoire. Essai de philosophie et de pratique politiques. Paris 1992.
- Rasco**, José Ignacio: Jacques Maritain y la democracia cristiana. Miami 1980.
- Rauscher**, Anton - Hrsg.: Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion 1945-1963. Paderborn 1981.
- Rescher**, Nicholas: Pluralism. Against the demand for consensus. Oxford 1993.
- Revel**, Jean-François: Comment les démocraties finissent. Paris 1984.
— So enden die Demokratien. München 1984.
— How democracies perish. New York 1984.
— Como terminan las democracias. 5a edición. Barcelona 1985.
- Rhonheimer**, Daniel: Demokratisierung aller Lebensbereiche. Zum Begriff, Hintergrund und den Konsequenzen einer aktuellen Universalforderung. Zürich 1983.

- Rhonheimer**, Martin: Politisierung und Legitimitätsentzug. Totalitäre Kritik der parlamentarischen Demokratie in Deutschland. Freiburg 1979.
- Riklin**, Alois: Milizdemokratie. In: Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel. Festschrift für Kurt Eichenberger. Basel 1982. 41-57.
- Rödel**, Ulrich: - **Frankenberg**, Günter - **Dubiel**, Helmut: Die demokratische Frage. Frankfurt 1990.
- Röhrich**, Wilfried: Die repräsentative Demokratie. Ideen und Interessen. Opladen 1981.
— Eliten und das Ethos der Demokratie. München 1991.
- Roucaute**, Yves: La République contre la Démocratie. Paris 1996.
- Rousseau**, Claude - **Polin**, Claude: Les illusions républicaines. 2e édition revue et augmentée. La Roche-Rigault 1995.
- Rüther**, Günther - Hrsg.: Repräsentative oder plebisitzäre Demokratie – eine Alternative. Grundlagen, Vergleiche, Perspektiven. Baden-Baden 1996.
- Ryffel**, Hans: Der demokratische Gedanke im politischen und im sozialen Bereich. In: Demokratie und Verwaltung. 25 Jahre Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer. Berlin 1972. 191-209.
- Ryn**, Claes G.: Democracy and the Ethical Life. A Philosophy of Politics and Community. Baton Rouge 1978.
- Saage**, Richard: Rückkehr zum starken Staat? Studien über Konservatismus, Faschismus und Demokratie. Frankfurt 1983.
- Sander**, Fritz: Das Problem der Demokratie. Neudruck der Ausgabe Brünn 1934. Aalen 1979.
- Sartori**, Giovanni: Demokratietheorie. Darmstadt 1992.
- Sattler**, Andreas: Die rechtliche Bedeutung der Entscheidung für die streitbare Demokratie, untersucht unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts. Baden-Baden 1982.
- Schachtschneider**, Karl Albrecht: Res publica res populi. Grundlegung einer allgemeinen Republikelehre. Ein Beitrag zur Freiheits-, Rechts- und Staatslehre. Berlin 1994.
- Schambeck**, Herbert: Entwicklungstendenzen der Demokratie. In: Festschrift zum 125jährigen Bestehen der Juristischen Gesellschaft zu Berlin, herausgegeben von Dieter Wilke. Berlin 1984. 641-663.
- Schärf**, Fritz W.: Planung als politischer Prozess. Aufsätze zur Theorie der planenden Demokratie. Frankfurt a.M. 1973.
- Schmid**, Gerhard: Die direkte Demokratie im magischen Vieleck der Staatsziele. In: Zeitschrift für Schweizerisches Recht, Basel N.F. 97 (1978) 457-475.
- Schmidt**, Manfred G.: Demokratietheorien. Eine Einführung. Opladen 1994.
- Schmitt**, C.: Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie. Berlin 1927.
- Schooyans**, Michel: Démocratie et libération chrétienne. Paris 1986.

- Schütt-Wetschky**, Eberhard: Grundtypen parlamentarischer Demokratie. Klassisch-altliberaler Typ und Gruppentyp. Unter besonderer Berücksichtigung der Kritik am "Fraktionszwang". Freiburg 1984.
- Schwan**, Alexander: Grundwerte der Demokratie. Orientierungsversuche im Pluralismus. München 1978.
- Ethos der Demokratie. Normative Grundlagen des freiheitlichen Pluralismus. Paderborn 1992.
- Schwartländer**, Johannes - Hrsg.: Menschenrechte und Demokratie. Interdisziplinäres Kolloquium, Tübingen, September 1978 "Menschenrechte als Fundament und Kritisches Maßstab der Modernen Demokratie". Kehl 1981.
- Seidel**, Bruno: Industrialismus und Demokratie. Die Verfassungsideale der Demokratie und die Tendenzen des Industrialismus. Berlin 1954.
- Seurin**, J.L. - éd.: La Démocratie pluraliste. Textes réunis et présentés par J.L. Seurin. Paris 1981.
- Shell**, Kurt L.: Liberal-demokratische Systeme. Eine politisch-soziologische Analyse. Stuttgart 1981.
- Siebeck**, Oskar: Vernunft statt Tradition. Das Wesen der Demokratie. Stuttgart 1949.
- Simon**, Yves R.: Philosophy of Democratic Government. Chicago 1952.
- Singer**, Peter: Democracia y desobediencia. Barcelona 1985.
- Skillet**, James W. - **McCarthy**, Rockne M. - ed.: Political order and the plural structure of society. Atlanta/Ga. 1991.
- Sparkes**, A.W.: Rousseau on the general will. In: Cogito, Quezon City 2 (1984) 79-101.
- Squella**, Agustín: Democracia, libertad e igualdad. Relaciones y diferencias necesarias. In: ACFS 26-27 (1986-1987) 179-201.
- Stankiewicz**, W.J.: Approaches to democracy. Philosophy of government at the close of the twentieth century. New York 1981.
- Steffani**, Winfried: Parlamentarische und präsidentielle Demokratie. Strukturelle Aspekte westlicher Demokratien. Opladen 1979.
- Pluralistische Demokratie. Studien zur Theorie und Praxis. Opladen 1980.
- Steinberg**, Jules: Locke, Rousseau, and the Idea of Consent. An Inquiry into the Liberal-Democratic Theory of Political Obligation. Westport 1978.
- Sternberger**, Dolf - Festschrift: Res Publica. Studien zum Verfassungsessen. Dolf Sternberger zum 70. Geburtstag. Herausgegeben von Peter Haungs. München 1977.
- Svilar**, Maja - Hrsg.: Probleme der Demokratie. Bern 1983.
- Szczesny**, Gerhard: Vom Unheil der totalen Demokratie. Erfahrungen mit dem Fortschritt. München 1983.
- Teoría de la Democracia**. Ministerio de Hacienda. Madrid 1980.

- Thesen gegen den Missbrauch der Demokratie.** Herausgegeben vom Beirat für politische Fragen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Bonn 1971.
- Tocqueville**, Alexis Clerel de: Die Demokratie in Amerika. Eine Auswahl. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von Friedrich August Frhr. von der Heydte. Regensburg 1955.
- Touloumako**s, Johannes: Die theoretische Begründung der Demokratie in der klassischen Zeit Griechenlands. Die demokratische Argumentation in der "Politik" des Aristoteles. Athen 1985.
- Touraine**, Alain: Qu'est-ce que la démocratie? Paris 1994.
- Tschudi**, Laurent: Kritische Grundlegung der Idee der direkten Rätedemokratie im Marxismus. Basel 1952.
- Tuya**, Carlos: La función histórica del Estado y la democracia. Madrid 1980.
- Usher**, Dan: The Economic Prerequisite to Democracy. Irvington/N.Y. 1981.
— Die ökonomischen Grundlagen der Demokratie. Frankfurt 1983.
- Uthoff**, Hayo - **Deetz**, Werner - Hrsg.: Bürokratische Politik. Stuttgart 1980.
- Utz**, Arthur - **Streithofen**, Heinrich Basilius - Hrsg.: Die christliche Konzeption der pluralistischen Demokratie. Akten des Internationalen Symposiums Madrid 1976. Stuttgart 1977.
- Utz**, Arthur - **Streithofen**, Heinrich Basilius - ed.: La concepción cristiana de la democracia pluralista. Actas de un Simposio Internacional en Madrid. Barcelona 1978.
- Van den Doel**, Hans: Democracy and welfare economics. Cambridge 1979.
- Vedel**, Georges: Les éléments de la démocratie européenne. Nancy 1952.
- Vidal García**, Marciano: Etica civil y sociedad democrática. Bilbao 1984.
— Etica civile e società democratica. Torino 1992.
- Wannenmacher**, Walter: Irrwege der Freiheit. Was den Westen krank macht. München 1986.
- Wehner**, Burkhard: Die Katastrophen der Demokratie. Über die notwendige Neuordnung des politischen Verfahrens. Darmstadt 1992.
- Wichard**, Rudolf: Demokratie und Demokratisierung. Texte zum Verständnis der modernen Demokratiediskussion. Frankfurt 1983.
- Wiesendahl**, Elmar: Moderne Demokratietheorie. Eine Einführung in ihre Grundlagen, Spielarten und Kontroversen. Frankfurt a.M. 1981.
- Willink**, Joachim: Wagnis Demokratie. Gernsbach 1992.
- Zimmermann**, Ekkart: Demokratie und Protest. In: ARSP 66 (1980) 223-237.
- Zippelius**, Reinhold: Zur Rechtfertigung des Mehrheitsprinzips in der Demokratie. Stuttgart 1987.
- Zolo**, Danilo: Il principio democratico. Per una teoria realistica della democrazia. Milano 1992.

5.5.7.2 Begriff der Demokratie

- Bleckmann**, Albert: Vom Sinn und Zweck des Demokratieprinzips. Ein Beitrag zur teleologischen Auslegung des Staatsorganisationsrechts. Berlin 1998.
- Böckenförde**, Ernst-Wolfgang: Mittelbare/repräsentative Demokratie als eigentliche Form der Demokratie. Bemerkungen zu Begriff und Verwirklichungsproblemen der Demokratie als Staats- und Regierungsform. In: Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel. Festschrift für Kurt Eichenberger. Basel 1982. 301-328.
- Cortina Orts**, Adela: Ética aplicada y democracia radical. Madrid 1993.
- Hippel**, Ernst von: Vom Wesen der Demokratie. Bonn 1947.
- Kang**, Sugwon: Graham Wallas and Liberal Democracy. In: RPs 41 (1979) 536-560.
- Lacroix**, Jean: De la démocratie libérale à la démocratie massive. In: Espr (1945) 345-367.
- Montesi**, Gotthard: Christliche Demokratie. Die Synthese von Freiheit und Gleichheit. In: Wort und Wahrheit, Wien 3 (1948) 332-341.
- Philonenko**, Alexis: De la démocratie chez Kant et Fichte. In: Interprétations de Kant. Textes recueillis par Jean Quillien et Gilbert Kirscher. Lille 1992.
- Schmitt**, Carl: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. Siebente Auflage. Berlin 1991.
- Tenzer**, Nicolas: La république. Paris 1993.
- Vedel**, Georges: Existe-t-il deux conceptions de la démocratie? In: Etudes, Paris 248 (1947) 5-33.
- Waldrich**, Hans-Peter: Der Demokratiebegriff der SED. Ein Vergleich zwischen der älteren deutschen Sozialdemokratie und der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Stuttgart 1980.
- Walter**, Wilhelm: Die sozialethische Definition der Demokratie. Freiburg 1962.

5.5.7.3 Volkssouveränität

- Brieskorn**, Norbert: Stellvertretung. Zur Rolle einer Rechtsinstitution. Ein Beitrag zur politischen Philosophie. In: ARSP 76 (1990) 296-307.
- Brown**, E.T.: The sovereign people. Analysis of an illusion. Melbourne 1954.
- Caye**, Pierre: Liberté et pouvoir démocratique dans la philosophie politique de Raymond Aron. In: CPPJ 15 (1989) 115-127.
- Kielmansegg**, Peter Graf: Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität. 2. Auflage. Stuttgart 1994.

Kutter, Markus: Doch dann regiert das Volk. Ein Schweizer Beitrag zur Theorie der direkten Demokratie. Zürich 1996.

5.5.7.4 Wahlen

Bruculeri, A.: Considerazioni sul suffragio universale. Caratteri, Inconvenienti, Vantaggio. In: CC 97 (1946) 200-212.

Hermens, F.A.: Demokratie oder Anarchie? Untersuchung über die Verhältniswahl. Frankfurt a.M. 1951.

Hermens, Ferdinand - **Unkelbach**, Helmut: Die Wissenschaft und das Wahlrecht. In: PV 8 (1967) 2-22.

Jochum, Georg: Materielle Anforderungen an das Entscheidungsverfahren in der Demokratie. Berlin 1997.

Kaack, Heino: Zwischen Verhältniswahl und Mehrheitswahl. Zur Diskussion der Wahlrechtsreform in der Bundesrepublik Deutschland. Opladen 1967.

Lavergne, Bernard: Le Gouvernement des démocraties modernes. La nécessité du double suffrage universel: suffrage individuel et suffrage social. 2 vols. Paris 1933.

Messineo, A.: Tra sistema proporzionale e sistema maggioritario. In: CC 103, 3 (1952) 239-250.

Nohlen, Dieter: Wahlrecht und Parteiensystem. Opladen 1986.

Radunski, Peter: Wahlkämpfe. Moderne Wahlkampfführung als politische Kommunikation. München 1980.

Unkelbach, Helmut - **Wildenmann**, Rudolf: Grundfragen des Wählers. Frankfurt 1961.

Ein Wahlrecht für die Demokratie in der Bewährung. Sozialwissenschaftliche Arbeitsgemeinschaft, Kurzstudie 10. Wien 1979.

Wolf, Werner: Der Wahlkampf. Theorie und Praxis. Köln 1980.

5.5.7.5 Parlament, Regierung

Achterberg, Norbert: Die parlamentarische Verhandlung. Berlin 1979.

Becker, Hartmuth: Die Parlamentarismuskritik bei Carl Schmitt und Jürgen Habermas. Berlin 1994.

Boldt, Hans: Parlamentarismustheorie. Bemerkungen zu ihrer Geschichte in Deutschland. In: St 19 (1980) 385-412.

Bouillon, Hardy: Mastering the growth of government. A muzzle for Leviathan. In: PSPSH 30 (1993) 99-123.

Bucher, L.: Der Parlamentarismus wie er ist. Berlin 1855.

Delbrueck, Hans: Regierung und Volkswille. Berlin 1914.

Dillier, Jost: Das Parlament als Richter. Lungern 1948.

Drath, Martin: Die Entwicklung der Volksrepräsentation. Bad Homburg v.d. Höhe 1954.

- Fromme**, Friedrich Karl: Der Parlamentarier - ein Freier Beruf? Gemeinwohl - Bindung - Unabhängigkeit. Zürich 1978.
- Gatti**, James F. - ed.: The limits of government regulations. New York 1981.
- Hättich**, Manfred: Parlament und Verbände. In: Cs 1 (1962) 143-160.
- Hofmann**, Rupert: Abgeordnetenfreiheit und parlamentarischer Abstimmungsmodus. In: ZP 25 (1978) 32-56.
- Ionescu**, Ghita - **Madarriaga**, Isabel de: Die Opposition. Ihre politische Funktion in Vergangenheit und Gegenwart. München 1971.
- Jasay**, Anthony de: Is limited government possible? In: PSPSH 30 (1993) 73-97.
- Kautsky**, K.: Parlamentarismus, Volksgesetzgebung und Sozialdemokratie. Stuttgart 1893.
- Kelsen**, Hans: Il primato del Parlamento. Milano 1982.
- Lauvaux**, Philippe: Le Parlementarisme. Paris 1987.
- Lindner**, M.: Freies oder gebundenes Mandat. Ein Beitrag zur Theorie der staatsrechtlichen Stellung der Abgeordneten. Erlangen 1932.
- Loewenstein**, Karl: Der britische Parlamentarismus. Hamburg 1964.
- Medinger**, Wilhelm: Die internationale Diskussion über die Krise des Parlamentarismus. Wien 1929.
- Radnitzky**, Gerard: Private rights against public power. The contemporary conflict. In: PSPSH 30 (1993) 23-71.
- Sander**, Fritz: Das Problem der Demokratie. Neudruck der Ausgabe Brünn 1934. Aalen 1979.
- Schmitt**, Carl: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. Siebente Auflage. Berlin 1991.
- Schnabel**, Rudolf K. Fr. - Hrsg.: Die Opposition in der modernen Demokratie. Gedanken über Aufgaben und Verantwortung oppositioneller Kräfte. Stuttgart 1972.
- Sontheimer**, Kurt: Der Parlamentarismus und seine Veränderung in der heutigen Gesellschaft - in der Sicht der Politikwissenschaft. In: U 35 (1980) 449-456.
- Sternberger**, Dolf: Gewaltenteilung und parlamentarische Regierung in der Bundesrepublik Deutschland. In: PV 1 (1960) 22-37.
- Weiler**, Rudolf: Das Parlament als Ort der Bewältigung gesellschaftlicher Konflikte. In: Um Parlament und Partei. Alfred Maleta zum siebzigsten Geburtstag. Herausgegeben von Andreas Khol, Robert Prantner, Alfred Stirnemann. Graz 1976, 141-150.

5.5.7.6 Parteien

- Alemany**, Ulrich von: Parteien. Reinbek bei Hamburg 1995.
- Berghäuser**, Klaus: Koalitionsfreiheit als demokratisches Grundrecht. Eine Normbereichsanalyse unter besonderer Berücksichtigung des Sozial-

- staatsgebots, zugleich eine Kritik der herrschenden Interpretation des Art. 9 Abs. 3 GG. Köln 1980.
- Bergsträsser**, Ludwig: Die Geschichte der politischen Parteien in Deutschland. 7. Auflage. München 1952.
- Beyme**, Klaus von: Parteien in westlichen Demokratien. München 1982.
— Die politische Klasse im Parteienstaat. 2. Auflage. Frankfurt 1995.
- Duhamel**, Alain: La politique imaginaire. Les mythes politiques français. Paris 1994.
- Duverger**, Maurice: Les partis politiques. Paris 1992.
- Eckstein**, Gabriele: Rationale Wahl im Mehrparteiensystem. Die Bedeutung von Koalitionen im räumlichen Modell der Parteienkonkurrenz. Frankfurt 1995.
- Gabbe**, Jörg: Parteien und Nation. Zur Rolle des Nationalbewusstseins für die politischen Grundorientierungen der Parteien in der Anfangsphase der Bundesrepublik. Meisenheim a. Glan 1976.
- Greve**, Wilhelm: Zum Begriff der politischen Partei. In: Um Recht und Gerechtigkeit. Festgabe für Erich Kaufmann zu seinem 70. Geburtstag, 21. September 1950, überreicht von Freunden, Verehrern und Schülern. Stuttgart 1950. 65-82.
- Hartmann**, Jürgen: Parteienforschung. Darmstadt 1979.
- Hermens**, Ferdinand A.: Parteien, politische, Organisation der. In: Handwörterbuch der Organisation. Herausgegeben von Erwin Grochla. Stuttgart 1969. 1283-1296.
- Heydte**, Friedrich August Frhr. v.d. - **Sacherl**, Karl: Soziologie der deutschen Parteien. München 1955.
- Horner**, Franz: Konservative und christdemokratische Parteien in Europa. Geschichte, Programmatik, Strukturen. Wien 1981.
- Katzer**, Maximilian: Parteiprogramme und Demokratie. Meisenheim 1948.
- Langner**, Albrecht: Parteienmoral und Demokratie. Köln 1985.
- Lavaud**, Georges E.: Partis politiques et réalités sociales. Contribution à une étude réaliste des partis politiques. Paris 1953.
- Lenk**, Kurt - **Neumann**, Franz - Hrsg.: Theorie und Soziologie der politischen Parteien. 2 Bände. Neuwied 1974.
- Lenk**, Kurt - **Neumann**, Franz - ed.: Teoría y sociología críticas de los partidos políticos. Barcelona 1980.
- Michels**, Robert: Les Partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties. Paris 1914.
- Narr**, Wolf-Dieter - Hrsg.: Auf dem Weg zum Einparteiensaat. Opladen 1977.
- Niedermayer**, Oskar: Europäische Parteien? Zur grenzüberschreitenden Interaktion politischer Parteien im Rahmen der Europäischen Gemeinschaft. Frankfurt 1983.

- Ostrogorski, Moisei:** La Démocratie et les partis politiques. Textes choisis et présentés par Pierre Rosanvallon. Paris 1979.
- Raschke, Joachim - Hrsg.:** Bürger und Parteien. Ansichten und Analysen einer schwierigen Beziehung. Opladen 1982.
- Steininger, Rudolf:** Max Webers Parteienkonzept und die Parteienforschung. In: KZS 32 (1980) 54-75.
- Tsatsos, Dimitris Th. - Morlok, Martin:** Parteienrecht. Eine verfassungsrechtliche Einführung. Heidelberg 1982.
- Ware, Alan:** The logic of party democracy. New York 1979.
- Weeck, Werner:** Funktionen und funktionelle Merkmale der politischen Parteien in der modernen Demokratie. Prolegomena zu einer Theorie des innerparteilichen Willensbildungsprozesses. Freiburg i.Br. 1982.
- Wiesendahl, Elmar:** Parteien und Demokratie. Eine soziologische Analyse paradigmatischer Ansätze zur Parteienforschung. Opladen 1980.
- Wieteschel, Wiebke:** Der Parteibegriff. Zur verfassungsrechtlichen und verfassungspolitischen Funktion des Parteibegriffs unter besonderer Berücksichtigung der Verbotsproblematik. Baden-Baden 1996.
- Wildenmann, Rudolf:** Partei und Fraktion. Ein Beitrag zur Analyse der politischen Willensbildung und des Parteiensystems in der Bundesrepublik. 2. Auflage. Meisenheim a. Glan, 1955.

5.5.7.7 Das Spiel der demokratischen Kräfte

- Aleemann, Ulrich von - Heinze, Rolf G. - Hrsg.:** Verbände und Staat. Vom Pluralismus zum Korporativismus. Analysen, Positionen, Dokumente. 2. Auflage. Opladen 1981.
- Arnim, Hans Herbert von:** Gemeinwohl und Gruppeninteressen. Die Durchsetzungsschwäche allgemeiner Interessen in der pluralistischen Demokratie. Ein Beitrag zu verfassungsrechtlichen Grundfragen der Wirtschaftsordnung. Frankfurt 1977.
- Bergsdorf, Wolfgang - Hrsg.:** Die Intellektuellen. Geist und Macht. Pfullingen 1982.
- Birke, Adolf M.:** Pluralismus und Gewerkschaftsautonomie in England. Stuttgart 1978.
- Cantzen, Rolf:** Weniger Staat - mehr Gesellschaft. Freiheit - Ökologie - Anarchismus. Frankfurt 1987.
- Fraga Iribarne, Manuel:** La leal oposición. 2a edición. Barcelona 1983.
- Guggenberger, Bernd:** Bürgerinitiativen und "neuer Lebensstil". In: NO 34 (1980) 321-336.
- Guggenberger, Bernd - Kempf, Udo - Hrsg.:** Bürgerinitiativen und repräsentatives System. 2., neubearbeitete und erweiterte Auflage. Opladen 1984.

- Gutmann**, Amy - **Thompson**, Dennis: Moral disagreement in democracy. In: SPP 12, 1 (1995) 87-110.
- Hermens**, Ferdinand A.: Wirtschaftliche und staatliche Stabilität. Frankfurt 1964.
- Ippolito**, Dennis S. - **Walker**, Thomas G.: Political parties, interest groups, and public policy. Group influence in American politics. Englewood Chliffs/N.J. 1980.
- Klose**, Alfred: Machtstrukturen in Österreich. Wien 1987.
- Koja**, Friedrich: Bürgerinitiativen in der Sicht der Rechtswissenschaft und Staatslehre. In: U 34 (1979) 1143-1149.
- McCormick**, Robert E. - **Tollison**, Robert D.: Politicians, legislation, and the economy. An inquiry into the interest-groups theory of government. Boston 1981.
- Moe**, Terry M.: The organization of interests. Incentives and the internal dynamics of political interest groups. Chicago 1980.
- Noelle-Neumann**, Elisabeth: Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung, unsere soziale Haut. München 1980.
- Richardson**, J.J. - **Jordan**, A.G.: Governing under pressure. The policy process in a post-parliamentary democracy. Oxford 1979.
- Sauvy**, Alfred: Influence de l'opinion sur le pouvoir. In: Diogène, Paris 15 (1950) 20-45.
- Steinberg**, Rudolf - Hrsg.: Staat und Verbände. Zur Theorie der Interessenverbände in der Industriegesellschaft. Darmstadt 1985.
- Waschkuhn**, Arno: Wertwandel als Zukunftsentwurf. Theoretische Konzepte induktiven Vertrauens im Kontext von Bürgerinitiativen. In: M 29 (1980) 211-229.

5.5.7.9.2 Verschiedene Formen der Demokratie

- Alfieri**, Graf V.: Von der Tyrannie. Neu übertragen und mit einem Vorwort von F. Frhr. v. Fennberg. Mannheim 1845.
- Aron**, Raymond: L'homme contre les tyrans. Paris 1946.
- Direkte Demokratie = Démocratie directe**. SVPW-Jahrbuch 31. Bern 1991.
- Gaxie**, Daniel: La démocratie représentative. 2e édition. Paris 1996.
- Guggenberger**, Bernd: Utopische Freiheit. Rätedemokratie und imperatives Mandat. Köln 1974.
- Hartmann**, Peter Claus: Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609-1768. Eine christliche Alternative zu Kolonialismus und Marxismus. Weissenhorn 1994.
- Held**, David: Models of democracy. Oxford 1987.
- Hermet**, Guy - dir.: Totalitarismes. Paris 1984.

- Jahn**, Egbert K.: Bürokratischer Sozialismus. Chancen der Demokratisierung? Einführung in die politischen Systeme kommunistischer Länder. Frankfurt 1982.
- Kluxen**, Kurt - Hrsg.: Parlamentarismus. 5., erweiterte Auflage. Königstein/Ts. 1980.
- Körkemeyer**, Stephan: Direkte Demokratie und europäische Integration. Zu den Möglichkeiten und Grenzen unmittelbarer Volksbeteiligung an der staatlichen Willensbildung in der Europäischen Union, dargestellt am Beispiel der Schweiz, unter Berücksichtigung der Rechtslage in den derzeitigen EU-Mitgliedstaaten. Bern 1995.
- Lane**, David: El estado socialista industrial. Madrid 1980.
- Lefort**, Claude: L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire. Paris 1981.
- Löw**, Konrad - Hrsg.: Totalitarismus. Berlin 1988.
- Polin**, Claude: Le Totalitarisme. 2e édition mise à jour. Paris 1987.
- Portelli**, Hugues - **Jansen**, Thomas - dir.: La Démocratie chrétienne, force internationale. Nanterre 1986.
- Schulz**, Donald E. - **Adams**, Jan S. - ed.: Political participation in communist systems. New York 1981.
- Senger**, Harro von: Partei und Staat. Parteinormen und staatliches Gesetzesrecht in der Volksrepublik China. Basel 1981.
- Tschannen**, Pierre: Stimmrecht und politische Verständigung. Beiträge zu einem erneuerten Verständnis von direkter Demokratie. Basel 1995.
- Wessel**, Michael: Gesellschaftspolitische Anmerkungen. Juristische und politische Aspekte zur Verbesserung der Demokratie. Frankfurt 1993.

5.5.8 Kolonialstaat, Kolonialismus, Entkolonialisierung

- Braillard**, Philippe - **Senarens**, Pierre de: L'Impérialisme. Paris 1980.
- Brufau Prats**, Jaime: Juan Ginés de Sepúlveda y su controversia con Bartolomé de Las Casas. In: La filosofía española en Castilla y León. De los orígenes al siglo de Oro. Coordinadores: Maximiliano Fartos Martínez, Lorenzo Velázquez Campo. Valladolid 1997. 206-217.
- Capdevila**, Nestor: Las Casas, une politique de l'humanité. Paris 1998.
- Caraman**, Philip: Ein verlorenes Paradies. Der Jesuitenstaat in Paraguay. München 1979.
- Fanon**, Frantz: Die Verdammten dieser Erde. 2. Auflage. Frankfurt 1983.
- Höffner**, Joseph: Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. 3., verbesserte Auflage. Trier 1972.
- Kuppens**, M.: Les origines de la doctrine catholique du droit à la colonisation. In: Miscellanea moralia in honorem eximii domini Arthur Janssen. Louvain 1948. 405-448.

- Latouche**, Serge: Critique de l'impérialisme. Une approche marxiste non léniniste des problèmes théoriques du sous-développement. Paris 1979.
- Ockenfels**, Wolfgang: Kolonialethik. Von der Kolonial- zur Entwicklungs-politik. Paderborn 1992.
- Pietschmann**, Horst: 500 Jahre Entdeckung Amerikas. Die spanische Eroberung und Kolonisation (1492 bis ca. 1580). Köln 1992.

5.6.5.2 Die einzelnen politischen Typen

- Aleumann**, Ulrich von - Hrsg.: Neokorporatismus. Frankfurt a.M. 1981.
- Mommsen**, Wolfgang J.: Imperialismustheorien. Ein Überblick über die neueren Imperialismusinterpretationen. Göttingen 1977.
- Der europäische Imperialismus. Aufsätze und Abhandlungen. Göttingen 1979.
- Payne**, Stanley G.: Fascism, Comparison and definition. Madison 1980.

6.1.1 Außenpolitik

- Anderson**, Paul A.: Foreign policy as a goal directed activity. In: PSS 14 (1984) 159-181.
- Armero**, José Mario: Autonomías y política exterior. Madrid 1983.
- Aron**, Raymond: En quête d'une philosophie de la politique étrangère. In: RFSP 3 (1953) 69-91.
- Peace and war. A theory of international relations. Melbourne/Fla 1981.
- Frieden und Krieg. Eine Theorie der Staatenwelt. Frankfurt 1986.
- Behrens**, Henning - **Noack**, Paul: Theorien der internationalen Politik. München 1984.
- Beitz**, Charles R.: Political theory and international relations. Princeton/N.J. 1979.
- Beutin**, Wolfgang: Zur Geschichte des Friedensgedankens seit Immanuel Kant. Hamburg 1996.
- Blumenwitz**, Dieter: Die Verrechtlichung der Aussenpolitik. In: Mohler, Armin - Hrsg.: Wirklichkeit als Tabu. Anmerkungen zur Lage. München 1986. 93-115.
- Braillard**, Philippe: Philosophie et relations internationales. Fribourg 1971.
- Théories des relations internationales. Paris 1977.
- Théorie des systèmes et relations internationales. Bruxelles 1977.
- Les Relations internationales. Paris 1988.
- Brie**, Siegfried: Theorie der Staatenverbindungen. Breslau 1886.
- Busse-Steffens**, Meggy: Systemtheorie und Weltpolitik. Eine Untersuchung systemtheoretischer Ansätze im Bereich internationaler Beziehungen. München 1980.

- Czempiel**, Ernst-Otto: Internationale Politik. Ein Konfliktmodell. Paderborn 1981.
- Delpal**, Marie-Christine: Politique extérieure et diplomatie morale. Le droit d'ingérence humanitaire en question. Paris 1993.
- Dirksen**, Cletus: The Foundation of Internationalism. In: Pol 2 (1950) 25-36.
- Donelan**, Michael - ed.: The Reason of States. A Study in International Political Theory. London 1978.
- Dorsey**, Gray L.: Beyond the United Nations. Changing Discourse in International Politics and Law. Lanham/Md. 1986.
- Fraenkel**, Ernst: Völkerrecht und internationale Beziehungen. München 1994.
- Goldmann**, Kjell - **Sjöstedt**, Gunnar - ed.: Power, capabilities, interdependence. Problems in the study of international influence. London 1979.
- Grewé**, Wilhelm G.: Spiel der Kräfte in der Weltpolitik. Theorie und Praxis der internationalen Beziehungen. Frankfurt/M. 1981.
- Gunst**, Dietrich: Aussenpolitik zwischen Macht und Recht. Mainz 1977.
- Hampsch**, George H.: Premises and principles of the policy of peaceful co-existence. In: Dialectics and Humanism, Warszawa 8 (1981) 111-122.
- Herrero de la Fuente**, Alberto A.: La escuela clásica española del Derecho internacional y la pervivencia de sus doctrinas. In: La filosofía española en Castilla y León. De los orígenes al siglo de Oro. Coordinadores: Maximiliano Fartos Martínez, Lorenzo Velázquez Campo. Valladolid 1997. 465-483.
- Hildebrand**, Dietrich von: Die sittlichen Grundlagen der Völkergemeinschaft. Regensburg 1946.
- Hoffmann**, Stanley: Une Morale pour les monstres froids. Pour une éthique des relations internationales. Paris 1982.
- L'idée de nation**. Par Mario Albertini, Pierre Arnaud, Henri Buch, Jean-Jacques Chevallier, Maurice Cranston, Robert Derathé, Carl J. Friedrich, Stanley Hoffmann, H. Stuart Hughes, Peter Laslett, Alexandre Passerin d'Entrèves, Roger Pinto, Claude Polin, Raymond Polin, Renato Treves. Paris 1969.
- Jones**, Roy E.: Principles of foreign policy. The civil state in its world setting. New York 1979.
- Krippendorff**, Ekkehart: Internationale Politik. Geschichte und Theorie. Frankfurt 1987.
- Lachance**, L.: Le sujet du droit international. In: ASFV 7 (1947) 43-83.
- Launay**, Stephen: La pensée politique de Raymond Aron. Paris 1995.
- Linklater**, Andrew: Men and Citizens in the Theory of International Relations. New York 1982.
- List**, Martin: Internationale Politik. Probleme und Grundbegriffe. Opladen 1995.

- Medina Ortega**, Manuel: Teoría y formación de la sociedad internacional. Madrid 1982.
- Menendez-Reigada**, Ignacio G.: El derecho de intervención según Vitoria. In: CT 72 (1947) 139-150.
- Merle**, Marcel: Sociología de las relaciones internacionales. 3a edición. Madrid 1982.
- Morgenthau**, Hans J.: The Twilight of International Morality. In: Eth 48 (1947/48) 79-99.
- Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace. 2nd edition. New York 1956.
- Nardin**, Terry: Law, morality, and the relations of states. Princeton/N.J. 1983.
- Nassmacher**, Karl-Heinz: Politikwissenschaft. II: Internationale Beziehungen und politische Ideen. 2., neubearbeitete und erweiterte Auflage. Düsseldorf 1979.
- Nigoul**, Claude - **Torrelli**, Maurice: Les mystifications du nouvel ordre international. Paris 1984.
- Ollivier**, Jean-Yves: Démocratie mondiale. Une logique au service de la paix. Lyon 1993.
- Pettman**, Ralph: State and class. A sociology of international affairs. New York 1979.
- Pogge**, Thomas W.: Liberalism and global justice. Hoffmann and Nardin on morality in international affairs. In: PPA 15 (1986) 167-181.
- Possny**, Stefan R.: "Entscheiden Sie Mr. President!" Oder: Was kostet die Freiheit der Sowjetunion? Hamburg 1978.
- Prantner**, Robert: Malteserorden und Völkergemeinschaft. Berlin 1974.
- Reuter**, Paul - **Combacau**, Jean: Institutions et relations internationales. Paris 1980.
- Ruloff**, Dieter: Weltstaat oder Staatenwelt. Über die Chancen globaler Zusammenarbeit. München 1988.
- Schindler**, Dietrich: Wechselwirkungen zwischen der inneren Struktur der Staaten und der internationalen Ordnung. In: Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel. Festschrift für Kurt Eichenberger. Basel 1982. 71-79.
- Schwarzenberger**, Georg: Machtpolitik. Eine Studie über die internationale Gesellschaft. Tübingen 1955.
- Senghaas**, Dieter - Hrsg.: Peripherer Kapitalismus. Analysen über Abhängigkeit und Unterentwicklung. 3. Auflage. Frankfurt/M. 1981.
- Sethe**, Paul: Schicksalsstunden der Weltgeschichte. Die Außenpolitik der Grossmächte von Karl dem Fünften bis Churchill. 3., erweiterte Auflage. Frankfurt a.M. 1954.
- Die sittliche Ordnung der Völkergemeinschaft**. Aufriss einer Ethik der internationalen Beziehungen. Internationale Soziale Studienvereinigung,

gegründet in Mecheln im Jahre 1920 unter dem Vorsitz von Kardinal Mercier. Mit einem Geleitwort von Bischof Alois J. Münch. Nach der Neubearbeitung von 1948 übersetzt und mit einer Einführung versehen von Albert Hartmann S.J. Augsburg 1950.

- La souveraineté au XXe siècle.** M. Bettati, R. de Bottini, R.-J. Dupuy, P. Isoart, J. Rideau, J.-P. Sortais, J. Touscoz, A.-H. Zarb. Paris 1971.
- Topper, Keith:** The theory of international politics. An analysis of neorealist theory. In: Human Studies, Dordrecht 21 (1998) 157-186.
- Tucker, Robert W.:** De l'inégalité des nations. Paris 1980.
- Wehling, Hans-Georg – Red.:** Sicherheitspolitik unter geänderten weltpolitischen Rahmenbedingungen. Stuttgart 1995.
- Wight, Martin:** Power Politics. Harmondsworth 1979.

6.1.2 Normen der Außenpolitik

- Aron, Raymond:** Frieden und Krieg. Eine Theorie der Staatenwelt. Frankfurt 1986.
- Code of International Ethics.** Union Internationale des Etudes Sociales, Mechlin. Translated and Edited with a Commentary by John Eppstein. 2nd edition. Westminster/Maryland 1953.
- Frost, Mervyn:** Ethics in international relations. A constitutive theory. Cambridge 1996.
- Graham, Frank D.:** The Theory of International Values. Princeton 1948.
- Pettman, Ralph - ed.:** Moral claims in world affairs. New York 1979.
- Thompson, Kenneth W.:** Ethics, functionalism, and power in international politics. The crisis in values. Baton Rouge 1979.
- Weiler, Rudolf:** Internationale Ethik. Eine Einführung. I: Die sittliche Ordnung der Völkergemeinschaft. II: Fragen der internationalen sittlichen Ordnung, Friede in Freiheit und Gerechtigkeit. Berlin 1986/1989.

6.1.8 Kirche und Staat

- Acton, Lord:** Essays on Church and State. New York 1953.
- Asmussen, Holger Christian - Red.:** Material zum Problem Kirche und Politik. Bonn 1975.
- Audi, Robert:** The separation of Church and State and the obligations of citizenship. In: PPA 18, 3 (1989) 259-296.
- Bakounine, Mikhail Aleksandrovitch:** Dieu et l'État. Édition revue et postface par Joël Gayraud. Paris 1996.
- Barillaro, Domenico:** Società civile e società religiosa. II: Dalla restaurazione ai movimenti del '48. Milano 1981.
- Battaglia, Felice:** I rapporti dello Stato e della Chiesa secondo Francesco Suárez. In: RIFD 28 (1951) 691-704.

- Behrendt**, Ethel Leonore - Hrsg.: Rechtsstaat und Christentum. Besinnung auf Identitäten, Besinnung auf Differenzen. 2 Bände. München 1982.
- Beltran de Heredia**, Vicente: Doctrina de Fr. de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y fuentes de la misma. In: CT 56 (1937) 22-39.
- Bertola**, Arnaldo: Appunti sulla nozione giuridica di laicità dello Stato. In: Scritti di Sociologia e Politica in onore di Luigi Sturzo. Bologna 1953. 169-193.
- Beuve-Méry**, Hubert: La Théorie des Pouvoirs publics d'après Francisco Vitoria et la Doctrine moderne. Paris 1928.
- Bleckmann**, Albert: Von der individuellen Religionsfreiheit des Art. 9 EMRK zum Selbstbestimmungsrecht der Kirchen. Ansätze zu einem "Europäischen Staatskirchenrecht". Köln 1995.
- Böckenförde**, Ernst-Wolfgang: Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel. In: St 21 (1982) 481-503.
- Böckenförde**, Ernst-Wolfgang: Staat, Gesellschaft, Kirche. - **Deufel**, Konrad: Sozialstaat und christliche Diakonie. Freiburg 1982.
- Böckenhoff**, Karl: Katholische Kirche und moderner Staat. Das Verhältnis ihrer gegenseitigen Rechtsansprüche. Köln 1911.
- Borrelli**, G.: Appropriazione e separazione nelle nozioni hobbesiani di sacro e politico. In: Discorsi, Napoli 3 (1983) 247-265.
- Brandweiner**, Heinrich: Die christlichen Kirchen als souveräne Rechtsgemeinschaften. Wien 1948.
- Bruculeri**, Angelo: Democrazia e religione. In: CC 96 (1945) 273-282, 369-377.
- Bruhin**, Josef: Die beiden Vatikanischen Konzile und das Staatskirchenrecht der schweizerischen Bundesverfassung. Theologische Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Staat. Freiburg 1975.
- Bühler**, Andreas: Kirche und Staat bei Rudolph Sohm. Winterthur 1965.
- Campenhausen**, Axel Frhr. von: Staatskirchenrecht. Ein Studienbuch. 3., überarbeitete und ergänzte Auflage. München 1996.
- Carlen**, Louis - Hrsg.: Austritt aus der Kirche - Sortir de l'Église. Freiburg 1982.
— - Hrsg.: Trennung von Kirche und Staat. Vorträge. Freiburg/Schweiz 1994.
- Clarke**, Desmond M.: Church and State. Essays in political philosophy. Cork 1984.
- Dalla Torre**, Giuseppe: L'attività assistenziale della Chiesa nell'ordinamento italiano. Aspetti dogmatici e spunti ricostruttivi. Milano 1979.
- Dehn**, Ulrich: Allah hat viele Namen. Grundlagen zum Islam und Herausforderungen für den christlich-islamischen Dialog. Berlin 1999.
- Dilcher**, Gerhard - **Staff**, Ilse - Hrsg.: Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisation. Frankfurt 1984.

- Dirksen**, Cletus F.: A Critical Analysis of Richard Hooker's Theory of the Relation of Church and State. Notre Dame/Ind. 1947.
- Doering**, Valentin: Staat und Kirche. Anmerkungen zu einer dynamischen Verhältnisbestimmung. Köln 1999.
- Dressel**, Heinz: Verfolgt um der Gerechtigkeit willen. Der Konflikt zwischen Staat und Kirche in Lateinamerika. Neuendettelsau 1979.
- Duprat**, J.-P.: Religion et société chez Hobbes. In: Cahiers Vilfredo Pareto, Chêne-Bourg 18, 49 (1980) 207-235.
- Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche**. Herausgegeben von Joseph Krautscheidt und Heiner Marré. 14-30. Münster 1980-1996.
- Feine**, Hans: Staat und Kirche. Stuttgart 1946.
- Feldhoff**, Norbert: Kirchensteuer in der Diskussion, publizistisch, politisch, volkswirtschaftlich, rechtlich und theologisch. Köln 1996.
- Feller**, Hans: Sonn- und Feiertage im Recht von Staat und Kirche. Frankfurt 1990.
- Fischer**, Erwin: Trennung von Staat und Kirche, Die Gefährdung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit in der Bundesrepublik. 3., neu bearbeitete Auflage. Frankfurt 1984.
- Fitzgerald**, L.P.: St. Thomas Aquinas and the Two Powers. In: Ang 56 (1979) 515-556.
- Füllkrug**, Armin - Festschrift: Autonomie der Kirche. Symposion für Armin Füllkrug. Herausgegeben von Hans-Gernot Jung. Neuwied 1979.
- Gampl**, Inge: Staat - Kirche - Individuum in der Rechtsgeschichte Österreichs zwischen Reformation und Revolution. Wien 1984.
- Geiger**, Willi: Die Einschulung von Kindern verschiedenen Bekenntnisses in eine öffentliche Bekenntnisschule. Berlin 1980.
- Giacchi**, Orio: Chiesa e Stato nella esperienza giuridica, 1933-1980. Studi raccolti e presentati da Ombretta Fumagalli Carulli. I: La Chiesa e il suo diritto. Religione e società. II: La Chiesa davanti allo Stato. Lo Stato e la vita sociale. Milano 1981.
- Göbel**, Gerald: Das Verhältnis von Kirche und Staat nach dem Codex Iuris Canonici des Jahres 1983. Berlin 1993.
- González Montes**, Adolfo: Eclesiología política a la sombra de la Reforma. In: Salm 27 (1980) 325-351.
- Grichting**, Martin: Kirche oder Kirchenwesen? Zur Problematik des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Schweiz, dargestellt am Beispiel des Kantons Zürich. Freiburg/Schweiz 1997.
- Hafner**, Felix: Die Beteiligung der Kirchen an der politischen Gestaltung des pluralistischen Gemeinwesens. Basel 1985.
- Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte. Freiburg/Schweiz 1992.
- Heckel**, Martin: Gleichheit oder Privilegien? Der allgemeine und der besondere Gleichheitssatz im Staatskirchenrecht. Tübingen 1993.

- Hilterhaus, Friedhelm - Zöller, Michael - Hrsg.:** Kirche als Heilsgemeinschaft - Staat als Rechtsgemeinschaft: Welche Bindungen akzeptiert das moderne Bewusstsein? Symposium, 16.-18. Dezember 1992 in Weimar. Hanns-Martin-Schleyer-Stiftung. Köln 1993.
- Huber, Ernst Rudolf - Huber, Wolfgang - Hrsg.:** Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. 3 Bände. II: Staat und Kirche im Zeitalter des Hochkonstitutionalismus und des Kulturmampfes, 1848-1890. Berlin 1976. III: Staat und Kirche von der Beilegung des Kulturmampfes bis zum Ende des Ersten Weltkriegs. Berlin 1983.
- Journet, Charles:** La juridiction de l'Église sur la Cité. Paris 1931.
— L'autorité sur le temporel en régime sacré. In: RT 47 (1939) 417-439.
- Kästner, Karl-Hermann:** Staatliche Juistizhoheit und religiöse Freiheit. Über die Frage nach der staatlichen Kompetenz zur Rechtsschutzgewährung im Wirkungsbereich der Kirchen und Religionsgemeinschaften. Tübingen 1991.
- Kirche und Staat im christlichen Osten.** Wien 1991.
- Kleine, Markus:** Institutionalisierte Verfassungswidrigkeiten im Verhältnis von Staat und Kirchen im Grundgesetz. Ein Beitrag zur juristischen Methodik im Staatskirchenrecht. Baden-Baden 1993.
- Köck, Heribert Franz:** Rechtliche und politische Aspekte von Konkordaten. Berlin 1983.
- König, Franz Kardinal - Iserloh, Erwin:** Die Freiheit der Kirche in einem christlichen Europa. Würzburg 1977.
- Langner, Albrecht:** Kirche und Staat. Köln 1982.
- Lederhilger, Severin J.:** Das „ius divinum“ bei Hans Dombois. Wien 1994.
- Lener, S.:** Definizione razionale dei rapporti fra Chiesa cattolica e Stato moderno. In: CC 98, 2 (1947) 26-36.
- Liberatore, Matteo:** L'Eglise et l'Etat dans leurs rapports mutuels. Paris 1877.
- Listl, Joseph:** Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft. Berlin 1978.
— Kirche im freiheitlichen Staat. Schriften zum Staatskirchenrecht und Kirchenrecht. 2 Bände. Berlin 1996.
— Staat und Religion. Staat, Religion, Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Köln 1996.
- Listl, Joseph - Pirson Dietrich - Hrsg.:** Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. 2 Bände. Berlin 1994/1995.
- Löffelberger, Michael:** Marsilius von Padua. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat im "Defensor pacis". Berlin 1992.
- Lutz, Heinrich - Hrsg.:** Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit. Darmstadt 1977.

- Maier**, Hans: Schriften zu Kirche und Gesellschaft. I: Katholizismus und Demokratie. II: Staat - Kirche - Bildung. III: Religion und moderne Gesellschaft. Freiburg 1983/1984/1985.
- Maret**, Henry: *L'Église et l'État. Cours de Sorbonne ... 1850-1851.* Paris 1979.
- Marré**, Heiner: Die Kirchenfinanzierung in Kirche und Staat der Gegenwart. Die Kirchensteuer im internationalen Umfeld kirchlicher Abgabensysteme und im heutigen Sozial- und Kulturstaat Bundesrepublik Deutschland. 3., teilweise überarbeitete und ergänzte Auflage. Essen 1991.
- Marsilius von Padua**: Der Verteidiger des Friedens. Auf Grund der Übersetzung von Walter Kunzmann bearbeitet von Horst Kusch. Auswahl und Nachwort von Heinz Rausch. Nachdruck. Stuttgart 1985.
- Le défenseur de la paix. Traduction, Introduction et Commentaire par Jeannine Quillet. Paris 1968.
- Martín Martínez**, Isidoro: La utopía católica de las relaciones Iglesia-Estado. Madrid 1983.
- May**, Georg - Festschrift: *Fides et ius. Festschrift für Georg May zum 65. Geburtstag.* Herausgegeben von Winfried Aymans. Regensburg 1991.
- Merzbacher**, Friedrich: Recht - Staat - Kirche. Ausgewählte Aufsätze. Wien 1989.
- Messineo**, A.: Democrazia e laicismo dello stato. In: CC 102, 2 (1951) 585-596.
- Messner**, Johannes: Der Staat. In: Die Kirche und die Mächte der Welt. Vorträge der Weihnachts-Seelsorger-Tagung, Wien 1960. Wien 1961. 108-122.
- Meuthen**, Jörg: Die Kirchensteuer als Einnahmequelle von Religionsgemeinschaften. Eine finanzwissenschaftliche Analyse. Frankfurt 1993.
- Mikat**, Paul: Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik. Vortrag. Berlin 1964.
- Hrsg.: Kirche und Staat in der neueren Entwicklung. Darmstadt 1980.
- Moulart**, F.: *L'Eglise et l'Etat.* Louvain 1879.
- Murray**, Albert Victor: *The State and the Church in a Free Society.* Cambridge 1958.
- Noyer**, Alain: *L'Évangile, l'homme et l'État.* Paris 1987.
- Obermayer**, Klaus: Staat und Religion. Bekenntnisneutralität zwischen Traditionalismus und Nihilismus. Vortrag. Berlin 1977.
- Oberndörfer**, Dieter - **Schmitt**, Karl - Hrsg.: Kirche und Demokratie. Paderborn 1983.
- Ockenfels**, Wolfgang - **Kettern**, Bernd - Hrsg.: Streitfall Kirchensteuer. Paderborn 1993.
- Osuna**, A.: El poder temporal de la Iglesia, de Vitoria a Suárez. In: Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Salamanca 7 (1980) 81-106.

- Pahlke**, Armin: Kirche und Koalitionsrecht. Zur Problematik des kirchlichen Arbeitsrechtsregelungsverfahrens, insbesonders des sog. dritten Weges der Kirchen. Tübingen 1983.
- Plassmann**, Engelbert: Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Freiburg 1968.
- Polin**, R.: L'État et l'Église. In: Cahiers Vilfredo Pareto, Chêne-Bourg 18, 49 (1980) 237-254.
- Presa Barroso**, Concepción: De la confesionalidad del Estado al régimen de libertad religiosa. Santiago 1981.
- Purcell**, Brendan: Church, State, and society. A discussion of Professor Clarke's "Church and State". In: Irish Philosophical Journal, Belfast 3 (1986) 58-79.
- Puza**, Richard - **Kustermann**, Abraham Peter - Hrsg.: Staatliches Religionsrecht im europäischen Vergleich. Freiburg/Schweiz 1993.
- Raabe**, Felix: 14 Thesen gegen die Kirchen. Eine Auseinandersetzung mit Forderungen in der FDP zur Trennung von Kirche und Staat. Köln 1974.
- Ratzinger**, Joseph: Theologie und Kirchenpolitik. In: IkZC 9 (1980) 425-434.
- Rauscher**, Anton - Hrsg.: Kirche und Katholizismus, 1945-1949. Paderborn 1977.
- - Hrsg.: Kirche und Staat in der Bundesrepublik 1949-1963. Paderborn 1979.
- - Hrsg.: Gesellschaft ohne Grundkonsens? Köln 1997.
- Révész**, László: Staat und Kirche im "realen" Sozialismus. Recht und Wirklichkeit. Bern 1986.
- Riquet**, Michel: Le Chrétien face au pouvoir. Paris 1949.
- Schmidt-Eichstaedt**, Gerd: Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts? Eine Überprüfung des öffentlich-rechtlichen Status von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Köln 1975.
- Schultz**, Hans Jürgen O.: Von der Subsidiarität zur Partnerschaft. Neues zum Verhältnis von Staat und Kirche - dargestellt am Beispiel der Jugendhilfrechtsreform. In: Lib 23 (1980) 460-472.
- Simon**, Hippolyte: Eglise et politique. Paris 1990.
- Smend**, Rudolf - Festschrift: Rechtsprobleme in Staat und Kirche. Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag, 15. Januar 1952. Dargebracht von Freunden, Schülern und Kollegen. Göttingen 1952.
- Stanchina**, Peer Christopher: Das Verhältnis von Staat und Kirche in Mexiko. Seit der Revolution von 1910/1917 bis heute. München 1978.
- Weber**, Werner: Staat und Kirche in der Gegenwart. Rechtswissenschaftliche Beiträge aus vier Jahrzehnten. Tübingen 1978.
- Weiler**, Rudolf: Zum Problem der Distanz der politischen Parteien von der Kirche in Österreich seit 1945. In: Leiturgia Koinonia Diakonia. Fest-

- schrift für Kardinal Franz König zum 75. Geburtstag. Herausgegeben von Raphael Schulte. Wien 1980. 289-307.
- Weiler, Rudolf - Laun, Andreas -** Hrsg.: Die Entwicklung der Beziehung zwischen Kirche und Staat. Wien 1991.
- Weinzierl, Erika:** Kirche und Staat in Österreich 1945-1980. In: IkZC 9 (1980) 454-471.

6.2.1 Krieg und Frieden, Allgemeines

- Ackerman, Bruce A.:** What is neutral about neutrality? In: Eth 93 (1982/83) 372-390.
- Afheldt, Horst:** Defensive Verteidigung. Reinbek b. Hamburg 1983.
- Alain:** Mars oder die Psychologie des Krieges. Frankfurt 1985.
- Alfs, Michael:** Wissenschaft für den Frieden? Das schwierige Theorie-Praxis-Verhältnis der Friedens- und Konfliktforschung. Münster 1995.
- Alt, Franz:** Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt. München 1983.
- Argumente für Frieden und Freiheit.** Konrad-Adenauer-Stiftung, Forschungsbericht 25. Melle 1983.
- Aron, Raymond:** Der permanente Krieg. Frankfurt a.M. 1953.
 — La société industrielle et la guerre. Paris 1959.
 — War and industrial society. Reprint. Westport/Conn. 1980.
 — Clausewitz, den Krieg denken. Frankfurt a.M. 1980.
 — Peace and war. A theory of international relations. Melbourne/Fla. 1981.
 — Clausewitz, philosopher of war. New York 1986.
- Auer, Ernst:** Der Soldat zwischen Eid und Gewissen. Wien 1983.
- Baadte, Günter:** Überwindung der Gewalt durch Gerechtigkeit. Köln 1980.
 — Förderung und Sicherung des Friedens. Köln 1982.
- Bacot, Guillaume:** La doctrine de la guerre juste. Paris 1989.
- Bader, Erwin:** Vom Mittelalter zur Neuzeit: Die Denkkategorien zu Krieg und Frieden. In: Wiener Blätter zur Friedensforschung, Wien 94 (1998) 47-68.
- Bahrdt, Hans Paul:** Die Gesellschaft und ihre Soldaten. Zur Soziologie des Militärs. München 1987.
- Balmer, Hans Ulrich:** Vom Zeitalter der Kriege zum Zeitalter des Weltfriedens. Die Friedensordnung für die Menschheit im Entwurf. Langnau 1989.
- Baquero Lazcano, Pedro Enrique:** Fundamento y Proyección de la Recuperación de Malvinas. **Caturelli, Alberto:** La Noción de Guerra Justa y la Recuperación de las Malvinas. Córdoba/Argentina 1982.
- Barnes, Jonathan:** The just war. In: The Cambridge history of later Medieval philosophy. Cambridge 1982. 771-784.
- Barry, Robert:** Just War Theory and the Logic of Reconciliation. In: NS 54 (1980) 129-152.

- Bast**, Roland: Friedenspädagogik. Möglichkeiten und Grenzen einer Erziehung zum Frieden. Düsseldorf 1982.
- Battke**, Achim - Hrsg.: Atomrüstung - christlich zu verantworten? Düsseldorf 1982.
- Baudissin**, Wolf Graf von - **Lutz**, Dieter S. - Hrsg.: Konflikte, Krisen, Kriegsverhütung. Fragen, Analysen, Perspektiven. Baden-Baden 1981.
- Baumel**, Jean: Les Leçons de Francisco de Vitoria sur les problèmes de la colonisation et de la guerre. Édition cirtique avec traduction. Montpellier 1936.
- Bäumler**, Christof: Friedenserziehung als Problem von Theologie und Religionspädagogik. München 1981.
- Becker**, Werner: Der Streit um den Frieden. Gegnerschaft oder Feindschaft, die politische Schicksalsfrage. München 1984.
- Beestermöller**, Gerhard: Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa theologiae. Köln 1990.
— Die Völkerbundsidee. Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatssolidarität. Stuttgart 1995.
- Belmans**, Theo G.: Autour du problème de la défence légitime de saint Thomas. In: Atti dell'VIII Congresso tomistico internazionale, VI. Città del Vaticano 1982. 162-170.
- Beveridge**, Sir William: The price of Peace. London 1945.
- Bienert**, Walther: Krieg, Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung nach der Botschaft des Neuen Testaments. 2., erweiterte Auflage. Giessen 1985.
- Blake**, Nigel - **Pole**, Kay - ed.: Objections to nuclear defence. Philosophers on deterrence. London 1984.
- Bobbio**, Norberto: Il problema della guerra e le vie della pace. 2a edizione. Bologna 1984.
- Böckle**, Franz: Ethische Probleme der Sicherheitspolitik. In: LZg 36, 4 (1981) 30-40.
- Böckle**, Franz - **Krell**, Gert - Hrsg.: Politik und Ethik der Abschreckung. Theologische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Herausforderung der Nuklearwaffen. München 1984.
- Boukovsky**, Vladimir: Les Pacifistes contre la paix. Nouvelle lettre aux Occidentaux. Paris 1982.
- Boulding**, Kenneth Ewart: Friedenswirtschaft. Bern 1945.
— Économie de la paix. Paris 1946.
- Bouthoul**, Gaston: Tratado de Polemología. Madrid 1984.
— Traité de polémologie. Sociologie des guerres. Nouvelle édition. Paris 1991.
- Brading**, D.A.: The two Cities. St. Augustine and the Spanish conquest of America. In: Revista Portuguesa de Filosofia, Braga 44 (1988) 99-126.

- Brakelmann**, Günter - **Bühl**, Hartmut - **Müller**, Eberhard - Hrsg.: Bändigung der Macht. Beiträge zur Friedenspolitik. Herford 1986.
- Bredow**, Wilfried von: Moderner Militarismus. Analyse und Kritik. Stuttgart 1983.
- Brinkel**, Wolfgang - Bearb.: Christen im Streit um den Frieden. Beiträge zu einer neuen Friedensethik. Positionen und Dokumente. Freiburg i.Br. 1982.
- Broer**, Ingo: Friede durch Gewaltverzicht? 4 Abhandlungen zu Friedensproblematik und Bergpredigt. Stuttgart 1984.
- Brunello**, Bruno: La guerra e il diritto internazionale. In: RIFD 31 (1954) 418-425.
- Bühl**, Hartmut - **Vogel**, Friedrich - Hrsg.: Wehrdienst aus Gewissensgründen. Zur politischen und ethischen Legitimation der Verteidigung. Herford 1987.
- Cady**, Duane L. - **Werner**, Richard - ed.: Just war, nonviolence, and nuclear deterrence. Philosophers on war and peace. Durango/Colo. 1991.
- Cassese**, Antonio - ed.: The new humanitarian law of armed conflict. Napoli 1979.
- Caws**, Peter - ed.: The causes of quarrel. Essays on peace, war and Thomas Hobbes. Boston/Mass. 1989.
- Cesa**, Claudio: Guerra e morale. Considerazioni su un luogo di "alla pace perpetua". In: AdP 63 (1995) 351-360.
- Chanteur**, Janine: From war to peace. Boulder/Colo. 1992.
— La paix. Un défi contemporain. Paris 1994.
- Christopher**, Paul: The ethics of war and peace. An introduction to legal and moral issues. Englewood Cliffs/N.J. 1994.
- Clausewitz**, Carl von: Vom Kriege. 16. Auflage. Bonn 1952.
- Clouse**, Robert - Hrsg.: Der Christ und der Krieg. Marburg 1982.
- Coady**, C.A.J.: The leaders and the led. Problems of just war theory. In: Inqu 23 (1980) 275-291.
- Cochran**, David Carroll: War - pacifism. In: SThP 22, 2 (1996) 161-180.
- Cohen**, Eliot A.: Tocqueville on war. In: SPP 3, 3 (1985-1986) 204-222.
- Cordovani**, Mariano: Morale internazionale. In: Sapz 2 (1949) 5-17.
- Cosi**, Giovanni: Le aporie del pacifismo. Critica della pace come ideologia. In: RIFD 62 (1985) 596-606.
- Cox**, Richard H.: Locke on War and Peace. London 1960.
- Crépon**, Pierre: Les religions et la guerre. 2e édition. Paris 1991.
- Cusimano**, Franco Antonio: Il fondamento della guerra nel diritto naturale. Messina 1952.
- Czempiel**, Ernst-Otto: Friedensstrategien. Systemwandel durch internationale Organisationen, Demokratisierung und Wirtschaft. Paderborn 1986.
- Danzmayr**, Heinz: Die Allianz der Gegensätze. Sicherheitspolitik zwischen Gewalt und Gewaltverzicht. Wien 1984.

- Davis**, Howard - ed.: Ethics and defence. Power and responsibility in the nuclear age. Oxford 1987.
- Defrasne**, Jean: Le Pacifisme. Paris 1983.
- Delbez**, Louis: La Notion métaphysique de Guerre. In: Gegenwartsprobleme des internationalen Rechts und der Rechtsphilosophie. Festschrift für Rudolf Laun zu seinem siebzigsten Geburtstag. Herausgegeben von D.S. Constantopoulos und Hans Wehberg. Hamburg 1953. 625-649.
- Delbrück**, Jost - Hrsg.: Völkerrecht und Kriegsverhütung. Zur Entwicklung des Völkerrechts als Recht friedenssichernden Wandels. Referate, Berichte und Diskussionen eines Symposiums. Veranstaltet vom Institut für Internationales Recht an der Universität Kiel vom 22.-24. 11. 1978. Berlin 1979.
- Del Estal**, Gabriel: Con San Agustín ante el disarne. "Construir la paz con la paz, no con la guerra". In: La Ciudad de Dios, Escorial-Madrid 200, 2-3 (1987) 593-637.
- Delos**, J.T.: The Dialectics of War and Peace. In: Thom 13 (1950) 305-324, 528-566.
- Du Devoir des neutres**. Publication du N.A.O.R. Organisation néerlandaise pour une paix durable. La Haye 1915.
- Doering-Manteuffel**, Anselm: Katholizismus und Wiederbewaffnung. Die Haltung der deutschen Katholiken gegenüber der Wehrfrage 1948-1955. Mainz 1981.
- Dohrmann**, Ralf - **Stein**, Christoph: Der Begriff des Krieges bei Hegel und Clausewitz. In: HJb (1984-1985) 341-359.
- Doob**, Leonard W.: La Résolution des conflits. Paris 1984.
- Drewermann**, Eugen: Der Krieg und das Christentum. Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen. Regensburg 1982.
- Ebeling**, Hans: Rüstung und Selbsterhaltung. Kriegsphilosophie. Paderborn 1983.
— Vom Einen des Friedens. Über Krieg und Gerechtigkeit. Würzburg 1997.
- Eccles**, Henry E.: Military power in a free society. Newport/R.I. 1979.
- Elstain**, Jean Bethke - ed.: Just war theory. New York 1992.
- The ethics of nuclear warfare**. In: The Monist, La Salle 70, 3 (1987) 255-378.
- Étienne**, Jacques: La conscience chrétienne devant la guerre. En marge d'une déclaration des évêques de Belgique (juillet 1983). In: La Foi et le Temps, Tournai 16 (1986) 245-260.
- Evola**, Julius: Métaphysique de la guerre. Milano 1980.
- Farrell**, Daniel M.: The justification of general deterrence. In: PhRev 94 (1985) 367-394.
- Feher**, Ferenc - **Heller**, Agnès: Les antinomies du pacifisme. In: Espr (1983) 87-102.

- Feneberg**, Rupert: "Gerechtigkeit schafft Frieden". Die katholische Friedensethik im Atomzeitalter. München 1985.
- Ferdowski**, Mir A.: Der positive Frieden. Johan Galtungs Ansätze und Theorien des Friedens. München 1981.
- Ferrari**, Jean: Saint-Pierre, Rousseau, Kant und die Idee des ewigen Friedens. In: Wiener Blätter zur Friedensforschung, Wien 94 (1998) 23-39.
- Fisch**, Jörg: Krieg und Frieden im Friedensvertrag. Eine universalgeschichtliche Studie über Grundlagen und Formelemente des Friedensschlusses. Stuttgart 1979.
- Fotion**, Nicholas - **Elfstrom**, Gerard: Military ethics. Guidelines for peace and war. Boston/Mass. 1986.
- Fox**, Michael Allen - **Groarke**, Leo - ed.: Nuclear war. Philosophical perspectives. An anthology. 2nd edition. New York 1987.
- Fraga Iribarne**, Manuel: Luis de Molina y el Derecho de la guerra. Madrid 1947.
— La guerra como institución social y el problema de su eliminación o limitación. In: Estudios jurídico-sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra. Santiago de Compostela 1960. 1263-1276.
- Fragen zu Frieden und Krieg**. Ringvorlesung Kölner Wissenschaftler. Köln 1984.
- Frei**, Daniel: Friedenssicherung durch Gewaltverzicht? Eine kritische Überprüfung alternativer Verteidigungskonzepte. Bern 1983.
- Freiheit ohne Krieg?** Beiträge zur Strategie-Diskussion der Gegenwart im Spiegel der Theorie von Carl von Clausewitz. Bonn 1980.
- Frieden - für Katholiken eine Provokation?** Ein Memorandum. Bensberger Kreis (Hg.). Reinbek bei Hamburg 1982.
- Galati**, Vincenzo: La guerra "praticamente" impossibile. Una lettura di Tommaso d'Aquino. Palermo 1984.
- Galtung**, Johan: Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung. II: Anders verteidigen. Reinbek bei Hamburg 1982.
— Sobre la paz. Barcelona 1985.
- Gantzel**, Klaus Jürgen: Krieg in der dritten Welt. Theoretische und methodische Probleme der Kriegsursachenforschung. Baden-Baden 1988.
- Genovesi**, Vincent J.: The just-war doctrine. A warrant for resistance. In: Thom 45 (1981) 503-540.
- Gerechtigkeit schafft Frieden**. Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden, 18. April 1983. Bonn 1983.
- Gewirth**, Alan: Reason and nuclear deterrence. In: CJP Suppl 12 (1986) 1-21.
- Gigon**, Henri: Le principe du droit de guerre. Paris 1932.
- Gilbert**, Alan: Moral realism, individuality, and justice in war. In: PTh 14 (1986) 105-135.

- Glatzel**, Norbert - **Nagel**, Ernst Josef - Hrsg.: Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik. 2. Auflage. Freiburg 1982.
- Glucksmann**, André: La Force du vertige. Paris 1985.
— La fuerza del vértigo. Barcelona 1985.
— Philosophie der Abschreckung. Frankfurt 1986.
- Gollwitzer**, Helmut: Frieden 2000. Fragen nach Sicherheit und Glauben. München 1982.
- Goodwin**, Geoffrey - ed.: Ethics and Nuclear Deterrence. New York 1982.
- Göttert**, Willi: So stirbt der Krieg. Friedensstrategie in Atomzeitalter. Rüsselsheim 1986.
- Graham**, Gordon: Ethics and international relations. Oxford 1997.
- Grein-Funk**, Eberhard: Soldat und Ethik. St. Ottilien 1988.
- Grimm**, Christian: Allgemeine Wehrpflicht und Menschenwürde. Berlin 1982.
- Grotius**, H.: De jure belli ac pacis libri tres, Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens, Paris 1625. Nebst einer Vorrede von Chr. Thomasius zur ersten deutschen Ausgabe des Grotius vom Jahre 1707. Neuer deutscher Text und Einleitung von W. Schätsel. Tübingen 1950.
- Gründel**, Johannes - Hrsg.: Die Verantwortung der Christen für den Frieden. Bischofliche Hirtenworte als Entscheidungshilfe? Düsseldorf 1984.
- La guerre**. Actes du Colloque de mai 1986. Caen 1986.
- Guerrero**, Eustaquio: La verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho de guerra. In: Pen 4 (1948) 583'-601'.
- Guicherd**, Catherine: L'Eglise catholique et la politique de défense au début des années 1980. Etude comparative des documents pastoraux des évêques français, allemands et américains sur la guerre et la paix. Paris 1988.
- Günzl**, H. Christof: Fortschritt zum Frieden. Versuch über die geistigen und strukturellen Prämissen des Friedens. Linz 1981.
- Haese**, Ute: Die Kontroverse um die ethische Fundierung der Verteidigung in der katholischen Kirche. Herford 1991.
- Haggenmacher**, Peter: Grotius et la doctrine de la guerre juste. Paris 1983.
— Mutations du concept de guerre juste de Grotius à Kant. In: CPPJ 10 (1986) 105-125.
— Le droit de la guerre et de la paix de Grotius. In: APD 32 (1987) 47-58.
- Hahn**, Peter: Pro & contra Franz Alt: An der Bergpredigt scheiden sich die Geister. Wiesbaden 1984.
- Hardin**, Russell: Deterrence and moral theory. In: CJP 12 (1986) 161-193.
— Deterrence and moral theory. In: Kipnis, K. - Meyers, D.T. - ed.: Political realism and international morality. London 1987. 35-60.
- Hättich**, Manfred: Weltfrieden durch Friedfertigkeit? Eine Antwort an Franz Alt. 3. Auflage. München 1983.

- Held, Karl - Ebel, Theo:** Krieg und Frieden. Politische Ökonomie des Weltfriedens. Frankfurt 1983.
- Heller, Agnes - Feher, Ferenc:** Sobre el pacifismo. Madrid 1985.
- Hernández, Ramón:** Las Casas en contra de la guerra. In: CT 111 (1984) 279-305.
- Herz, Ludwig:** Pazifismus und Politik. In: Die Diaskuren, München (1924) 177-215.
- Higuera, Gonzalo:** La moralidad de las guerras modernas. Madrid 1984.
— Etica y paz. Madrid 1986.
- Hirschmann, Johannes B.:** Kann atomare Verteidigung sittlich gerechtfertigt sein? In: SZ 162, 10 (1958) 3-15.
- Hirtenworte zu Krieg und Frieden.** Die Texte der katholischen Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland, der Deutschen Demokratischen Republik, der Niederlande, Österreichs, der Schweiz, Ungarns und der Vereinigten Staaten von Amerika. Köln 1983.
- Hobbs, Richard:** The myth of victory. What is victory in war? Boulder/Colo. 1979.
- Holmes, Robert L.:** On war and morality. Princeton/N.J. 1989.
— Pacifism and wartime innocence. A response. In: SThP 20, 2 (1994) 193-202.
- Hoppe, Thomas:** Friedenspolitik mit militärischen Mitteln. Eine ethische Analyse strategischer Ansätze. Köln 1986.
- Hornung, Klaus - Hrsg.:** Frieden ohne Utopie. Krefeld 1983.
- Howard, Michael - ed.:** Restraints on war. Studies in the limitation of armed conflict. Oxford 1979.
- Huber, Wolfgang - Reuter, Hans-Richard:** Friedensethik. Stuttgart 1990.
- Hula, Erich:** The Revival of the Idea of Punitive War. In: Thought, New York 21 (1946) 405-434.
- Huyn, Hans Graf:** Für Frieden und Freiheit. Würzburg 1982.
- Iljin, S.K.:** Der moralische Faktor im modernen Krieg. Berlin 1981.
- Joas, Hans - Steiner, Helmut - Hrsg.:** Machtpolitischer Realismus und pazi-fistische Utopie. Krieg und Frieden in der Geschichte der Sozialwissen-schaften. Frankfurt 1989.
- Joblin, Joseph:** L'Église et la guerre. Conscience, violence, pouvoir. Paris 1988.
- Johnson, James Turner:** Just War Tradition and the Restraint of War. A Moral and Historical Inquiry. Princeton/N.J. 1981.
— Can modern war be just? New Haven/Conn. 1984.
- Jüngel, Eberhard:** Mit Frieden Staat zu machen. München 1984.
- Justenhoven, Heinz-Gerhard:** Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden. Köln 1991.
- Kahl-Furthmann, Gertrud:** Christentum und Krieg. Eine Orientierung. Bay-reuth 1979.

- Kant**, Emmanuel: *La paz perpetua*. Madrid 1985.
- Pour la paix perpétuelle. *Projet philosophique. Avec un choix de textes sur la paix et la guerre d'Érasme à Freud*. Lyon 1985.
- Kasch**, Wilhelm F. - Hrsg.: *Frieden und Glaube. Zu den religiösen, ethischen und anthropologischen Voraussetzungen Frieden sichernder Politik im Zeitalter global wirksamer Massenvernichtungswaffen und weltanschaulich organisierter Machtblöcke*. Tagung vom 13.-15. April 1983 in Bayreuth. Paderborn 1983.
- Kaufmann**, Arthur: *Gerechtigkeit - der vergessene Weg zum Frieden. Gedanken eines Rechtsphilosophen zu einem politischen Thema*. München 1986.
- Kavka**, Gregory S.: *Moral paradoxes of nuclear deterrence*. London 1987.
- Kelgan**, John - **Darracott**, Joseph: *The nature of war*. New York 1981.
- Kelsay**, John: *The just war tradition and the ethics of nuclear deterrence*. In: *IJUS* 2, 2 (1989) 229-252.
- Kernan**, Thomas P.: *The future of peace*. New York 1980.
- Kernwaffen und christliche Moral**. 10 christliche Positionen zur Nuklearrüstung. Herausgegeben vom Ethics and Public Policy Center Washington/DC. München 1984.
- Khouri**, Adel Th. - **Hünermann**, Peter - Hrsg.: *Friede - was ist das? Die Antwort der Weltreligionen*. Freiburg 1984.
- Kimmerle**, Gerd: *Krieg der Vernunft. Abschreckung als Überlebensform und Todesprinzip*. Tübingen 1984.
- Kimminich**, Otto: *Friedenssicherung und Völkerrecht in der Gegenwart*. In: *U* 35 (1980) 1233-1240.
- Kipnis**, Kenneth - **Meyers**, Diana T. - ed.: *Political realism and international morality. Ethics in the nuclear age*. London 1987.
- Knoche**, Hans-Georg: *Wie teuer ist der Friede? Ein Plädoyer für Sachlichkeit und Wahrhaftigkeit in der Friedensdiskussion*. München 1983.
- Kondylis**, Panajotis: *Theorie des Kriegs. Clausewitz - Marx - Engels - Lenin*. Stuttgart 1988.
- Korff**, Wilhelm - Hrsg.: *Den Frieden sichern*. Düsseldorf 1982.
- Krasemann**, Peter - Hrsg.: *Der Krieg, ein Kulturphänomen? Studien und Analysen*. Berlin 1992.
- Kraus**, Herbert: *Von ehrlicher Kriegsführung und gerechtem Friedensschluss. Eine Studie über Immanuel Kant*. Tübingen 1950.
- Krejci**, Herbert - Hrsg.: *Neutralität. Mythos und Wirklichkeit*. Wien 1992.
- Krell**, Gert - **Damm**, Werner - Hrsg.: *Abrüstung und Sicherheit. Eine Konversation mit Wissenschaftlern und Politikern*. München 1979.
- Krippendorff**, Ekkehart: *Staat und Krieg. Die historische Logik politischer Unvernunft*. 3. Auflage. Frankfurt 1987.

- Kroner**, Bernhard: Krieg und Aggression, eine Illusion? Aggressionsthematische Friedensforschung, kritische Darstellung von Publikationen in der Bundesrepublik im Zeitraum von 1966-1975. Frankfurt/M. 1980.
- Krummenacher**, Heinz: Internationale Normen und Krisen. Die normative Dimension internationaler Politik. Grünsch 1985.
- Kunkel**, Joseph C.: Just-war doctrine and pacifism. In: Thom 47 (1983) 501-512.
- Küpper**, Christel - **Rieger**, Franz - Hrsg.: Atomwaffen und Gewissen. Entscheidungshilfe für Christen. Freiburg 1983.
- Laarman**, Edward J.: Nuclear pacifism. "Just war" thinking today. Bern 1984.
- Lackey**, Douglas P.: Missiles and morals. A utilitarian look at nuclear deterrence. In: PPA 11 (1982) 189-231.
— Moral principles and nuclear weapons. Totowa/N.J. 1984.
— The ethics of war and peace. Englewood Cliffs/N.J. 1989.
- Langenbach**, Jürgen: Über Krieg. Wien 1983.
- Langner**, Albrecht: Verteidigungsethik als Gegenwartsfrage. Köln 1980.
- Larrañeta**, Rafael: Ya no hay guerras justas. In: CT 111 (1984) 307-327.
- Lavielle**, Jean-Marc: Construire la paix. 2 vols. Lyon 1988.
- Leber**, Georg: Verantwortung für die Sicherheit. Neun Thesen zur Sicherheitspolitik in einer veränderten Welt. Köln 1976.
- Leder**, Karl Bruno: Nie wieder Krieg? Über die Friedensfähigkeit des Menschen. München 1982.
- Lehmann**, Reinhold: Friedenssignale. 2. Auflage. Freiburg 1984.
- Lener**, Salvatore: Il problema della guerra e della pace nell'era atomica. In: CC 131, 2 (1980) 561-573.
- Lenihan**, David A.: The just war theory in the work of Saint Augustine. In: The Ethics of St. Augustine. Edited by William S. Babcock. Atlanta/Ga. 1991. 37-70.
- Lenin und der gerechte Krieg**. Sozialwissenschaftliche Arbeitsgemeinschaft, Studienarbeiten. Wien 1984.
- Levi**, Werner: The coming end of war. Beverly Hills/Calif. 1981.
- Levie**, Howard S.: Some Recent Developments in the Law of War. In: German Yearbook of International Law - Jahrbuch für Internationales Recht, Berlin 25 (1982) 252-272.
- Lider**, Julian: Der Krieg. Deutungen und Doktrinen in Ost und West. Frankfurt 1983.
- Lippert**, Ekkehard - **Wachtler**, Günther - Hrsg.: Frieden. Ein Handwörterbuch. Opladen 1988.
- Lock**, Peter - Hrsg.: Frieden als Gegenstand von Wissenschaft. Frankfurt 1982.
- Lombardo**, Gregory L.: La doctrina de san Agustín sobre la guerra y la paz. In: Aug 36, 140-142 (1991) 173-179.

- Lorenz**, Eckehart - **Strohm**, Theodor: Das Wagnis engagierter Friedensarbeit. Internationale christliche Friedensorganisationen im Spannungsfeld zwischen christlichem Glauben und politischer Wirklichkeit. Eine kritische Analyse. Waldkirch 1985.
- Luban**, David: Just war and human rights. In: PPA 9 (1979/80) 160-181.
- Machiavel**: L' art de la guerre. Paris 1991.
- MacNeill**, William H.: Krieg und Macht. Militär, Wirtschaft und Gesellschaft vom Altertum bis heute. München 1984.
- Mader**, Hubert - Hrsg.: Quellen zum Friedensverständnis der katholischen Kirche seit Pius IX. Wien 1985.
- La maldición de la guerra**. Por M. García Cordero, J.L. Espinel, G. Celada, R. Hernández, R. Larrañeta, R. Salas Larrazábal, Gonzalo Arias. Salamanca 1984.
- Mantovani**, Mauro: Bellum iustum. Die Idee des gerechten Krieges in der römischen Kaiserzeit. Bern 1990.
- Margolis**, Joseph: The concepts of war and peace. In: SThP 6 (1980) 209-226.
- Marske**, Charles E.: Freedom in theory and praxis. Classical conceptions and contemporary implications. In: Human Studies, Norwood/N.J. 4 (1981) 237-256.
- Martínez Martínez**, Julio Gerardo: Acerca de la Guerra y de la Paz. Cáceres 1984.
- Mattai**, Giuseppe - **Marra**, Bruno: Dalla guerra all'ingerenza umanitaria. Con appendice di documenti. Torino 1994.
- Matzenberger**, Stefan: Pazifismus im Atomzeitalter. Kriegverhinderung durch Friedensaktivität. Wien 1979.
- Maull**, Hanns W.: Kernwaffen als Herausforderung der internationalen Politik. Regensburg 1990.
- McMahan**, Jeff: Innocence, self-defense and killing in war. In: JPP 2 (1994) 193-221.
- Méchoulan**, Henry: Le thème de la guerre dans la pensée politique espagnole au siècle d'or. In: CPPJ 10 (1986) 87-104.
- Mellon**, Christian: Chrétiens devant la guerre et la paix. 2e édition revue et corrigée. Paris 1985.
- Menk**, Thomas Michael: Gewalt für den Frieden. Die Idee der kollektiven Sicherheit und die Pathognomie des Krieges im 20. Jahrhundert. Berlin 1992.
- Merli**, Franz: Zivildienst und Rechtsstaat. Die Befreiung von der Wehrpflicht und die Ausgestaltung des Zivildienstes aus rechtsstaatlicher Sicht. Graz 1985.
- Messner**, Johannes: Friede und Demokratie. In: Unterwegs zum Frieden. Beiträge zur Idee und Wirklichkeit des Friedens. Herausgegeben von R. Weiler und V. Zsifkovits. Wien 1973. 431-441.

- Die Evolution des Gerechtigkeitsbewusstseins. In: Die Weltfriedensbotschaft Papst Pauls VI. Eingeleitet und herausgegeben von Donato Squicciarini. Berlin 1979. 100-109.
- Meyers**, Reinhart: Begriff und Probleme des Friedens. Opladen 1994.
- Mihr**, Ulrich: Das Recht zum Krieg. Von der Rechtfertigung der Gewalt zwischen Völkern und Nationen. Die Geschichte einer Lüge mit langen Beinen. München 1984.
- Milani**, Francesco: La guerra e la pace nel pensiero di Giorgio del Vecchio. In: Sapz 5 (1952) 184-193.
- Minois**, Georges: L'Église et la guerre. De la Bible à l'ère atomique. Paris 1994.
- Moltmann**, Bernhard - **Senghaas-Knobloch**, Eva - Hrsg.: Konflikte in der Weltgesellschaft und Friedensstrategien. Baden-Baden 1989.
- Montaldi**, Daniel F.: Toward a human rights based account of the just war. In: SThP 11 (1985) 123-161.
- Moore**, Joseph - **Moore**, Roberta: War and war prevention. Revised and updated Canadian edition. Don Mills/Ont. 1979.
- Mounier**, Emmanuel: Les équivoques du pacifisme. In: Espr (1949) 181-196.
- Mulholland**, Leslie A.: Kant on war and international justice. In: KSt 78 (1987) 25-41.
- Murphy**, Matthew E.: The ethics of nuclear deterrence. Developing an ethics of means. In: IJUS 2, 2 (1989) 205-227.
- Nagel**, Ernst-Josef: Die strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage. Köln 1986.
- Nagel**, Ernst-Josef - **Oberhem**, Harald: Dem Frieden verpflichtet. Konzeptionen und Entwicklungen der katholischen Friedensethik seit dem Zweiten Weltkrieg. München 1982.
- Némès**, Louis: La paix éternelle, est-elle une utopie? Paris 1946.
- Nerlich**, Uwe - **Rendtorff**, Trutz - Hrsg.: Nukleare Abschreckung. Politische und ethische Interpretation einer neuen Realität. Baden-Baden 1989.
- Nolting**, Hans-Peter: Lernschritte zur Gewaltlosigkeit. Ergebnisse psychologischer Friedensforschung. Wie kollektive Gewalt entsteht, was man dagegen tun kann. Reinbek b. Hamburg 1981.
- Norman**, Richard: Ethics, killing, and war. Cambridge 1995.
- Nuclear rights / nuclear wrongs**. In: SPP 3, 1 (1985-1986) 222 p.
- Ochocki**, Kazimierz: Problems of war and peace in contemporary philosophy. In: Dialectics and Humanism, Warszawa 8 (1981) 85-97.
- O'Connor**, John J.: In defense of life. Boston 1981.
- Onorio**, Joël-Benoît d' - dir.: La morale de la guerre. Actes du XIe Colloque national des juristes catholiques, Paris, 23-24 novembre 1991. Paris 1992.
- Oppenheim**, Felix E.: The place of morality in foreign policy. Lexington/Mass. 1991.

- Ordnung**, Carl: Erziehung zum Frieden. Möglichkeiten und Grenzen einer pädagogisch-politischen Konzeption und ihre Diskussion in den Kirchen. 2. Auflage. Berlin 1982.
- Paggi**, Leonardo - **Pinzauti**, Piero: Peace and security. In: Tel (1985/86) n. 63, 3-40.
- Papes**, Antonio Maria: Il concetto di pace in Tertulliano. In: Salesianum, Torino 42 (1980) 341-350.
- Paskins**, B.A. - **Dockrill**, M.L.: The Ethics of War. London 1979.
- Pauls**, Rolf Friedemann: Rettet uns die Rüstungspolitik? Sicherheit am Ende eines unsicheren Jahrhunderts. Osnabrück 1982.
- Pawlas**, Andreas: Militär, Freiheit und Demokratie in sozialethischer Perspektive. Texte und Kommentare zum Umbruch des Militärwesens und seiner geistigen Grundlagen im Zeitalter der Befreiungskriege. Frankfurt 1986.
- Pereña Vicente**, Luciano: Teoría de la guerra en Francisco Suárez. Madrid 1954.
- Phillips**, Robert L.: War and justice. Norman/Okla. 1984.
- Philosophie und Frieden**. Beiträge zum Friedensgedanken in der deutschen Klassik. Weimar 1985.
- Planer-Friedrich**, Götz - Hrsg.: Frieden und Gerechtigkeit. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Friedensethik. München 1989.
- Por una paz sin armas**. Por E. Carcía Estébanez, J.M. García Prada, J.L. Izquierdo, J.A. Lobo, F. Vela. Salamanca 1984.
- Proudhon**, P.J.: La guerre et la paix. Recherches sur le principe et la constitution du droit des gens. 2 vols. Paris 1861.
- Quirk**, Michael J.: Just war theory, nuclear deterrence, and "reason of state". In: Journal of Applied Philosophy, Abingdon/Oxfordshire 3, 2 (1986) 51-59.
- Rapold**, Hans: Frieden wagen - Frieden sichern? Zur Diskussion über Sicherheit und Abrüstung. Bern 1982.
- Rapoport**, Anatol: Wem nützt der permanente Kriegszustand? Die parasitische Rolle des Militärestablishments in Ost und West. Darmstadt 1985.
- Regan**, Richard J.: Just war. Principles and cases. Washington/D.C. 1997.
- Reitan**, Eric: The irreconcilability of pacifism and just war theory. A response to Sterba. In: RThP 20, 2 (1994) 117-134.
- Remuñán Ferro**, Manuel: En torno a la licitud de la guerra en el Derecho de Gentes cristiano. In: Estudios jurídico-sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra. Santiago de Compostela 1960. 1243-1262.
- Rendueles Alsina**, Roberto: La Iglesia Católica ante la amenaza nuclear. Madrid 1984.
- Renick**, Timothy M.: Charity lost. The secularization of the principle of double effect in just-war tradition. In: Thom 58 (1994) 441-462.

- Reuers**, Hans-Bert: Philosophie des Friedens gegen friedlose Wirklichkeit. "Gerechter" Krieg und "ewiger" Friede im Zeitalter der bürgerlichen Revolution. Köln 1983.
- Richter**, Horst-Eberhard: Zur Psychologie des Friedens. Reinbek b. Hamburg 1982.
- Rill**, Bernd - Hrsg.: Völkerrecht und Friede. Beiträge der Tagung "Völkerrecht und Friede" der Akademie für Politik und Zeitgeschehen der Hanns-Seidel-Stiftung. Heidelberg 1985.
- Risse**, Heinz Theo - **Lehmann**, Reinholt - Hrsg.: Den Frieden planen. Möglichkeiten einer Friedenspolitik in Europa. Mainz 1969.
- Röbig**, Klaus: Sind Soldaten potentielle Mörder? Zum Problem der moralisch-ethischen Rechtfertigung des Tötens im Krieg. Kassel 1991.
- Rock**, Martin: Katholische Kirche und die Problematik von Krieg und Frieden. In: TTZ 89 (1980) 218-227.
- Rothenspieler**, Friedrich Wilhelm - Hrsg.: Aktive Friedenspolitik. München 1982.
- Rothfels**, Hans: Carl von Clausewitz. Politik und Krieg. Eine ideengeschichtliche Studie. Bonn 1980.
- Rotter**, Manfred: Die dauernde Neutralität. Berlin 1981.
- Ryan**, Cheyney C.: Self-defense, pacifism, and the possibility of killing. In: Eth 93 (1982/83) 508-524.
- Santamaría Ansa**, Carlos: La amenaza de guerra nuclear. Estrategia política y ética. San Sebastian 1985.
- Santoni**, Ronald E.: "Just war" and nuclear reality. In: PhT 29 (1985) 175-190.
— The nurture of war. "Just war" theory's contribution. In: PhT 35, 1 (1991) 82-92.
- Schaarschmidt**, Siegfried - Hrsg.: Schrei nach Frieden. Japanische Zeugnisse gegen den Krieg. Düsseldorf 1984.
- Schambeck**, Herbert: Dimensionen des Friedens. In: Frieden und Gesellschaftsordnung. Festschrift für Rudolf Weiler zum 60. Geburtstag, herausgegeben von Alfred Klose, Heribert Franz Köck und Herbert Schambeck. Berlin 1988. 59-65.
- Schamis**, Gerardo Jorge: War and terrorism in international affairs. New Brunswick/N.J. 1980.
- Scheler**, Max: L'idée de paix et le pacifisme. Paris 1953.
- Scheler**, Wolfgang - **Kiesling**, Gottfried: Gerechte und ungerechte Kriege in unserer Zeit. 2., bearbeitete und erweiterte Auflage. Berlin 1983.
- Schlochauer**, Hans-Jürgen: Die Idee des ewigen Friedens. Ein Überblick über Entwicklung und Gestaltung des Friedensgedankens auf der Grundlage einer Quellenauswahl. Bonn 1953.
- Schmitt**, Carl: Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges und der Grundsatz "Nullum crimen, nulla poena sine lege". Berlin 1994.

- Schoch**, Friedrich K.: Zur Verfassungsmässigkeit der Neuregelung des Rechts der Kriegsdienstverweigerung. Heidelberg 1985.
- Schwarz**, Urs: Zwischen Frieden und Krieg. Düsseldorf 1981.
- Scott**, Jonathan: The law of war. Grotius, Sidney, Locke and the political theory of rebellion. In: HPT 13 (1992) 565-585.
- Senghaas**, Dieter: Abschreckung und Frieden. Studien zur Kritik organisierter Friedlosigkeit. 3., überarbeitete und ergänzte Ausgabe. Frankfurt a. M. 1981.
- Friedensprojekt Europa. Frankfurt 1992.
- - Hrsg.: Den Frieden denken. Si vis pacem, para pacem. Frankfurt 1995.
- Sérouya**, Henri: Le problème philosophique de la guerre et de la paix. Paris 1946.
- Shannon**, Thomas A. - ed.: War or peace? The search for new answers. Maryknoll/N.Y. 1980.
- Shrader-Frechette**, K.S.: Nuclear power and public policy. The social and ethical problems of fission technology. Dordrecht 1980.
- Singer**, J. David: Explaining war. Selected papers from the Correlates of War Project. Beverly Hills 1979.
- Skuhra**, Anselm - **Wimmer**, Hannes - Hrsg.: Friedensforschung und Friedensbewegung. Wien 1985.
- Solages**, B. de: La genèse de l'orientation de la théologie de la guerre juste. In: Bulletin de Littérature ecclésiastique, Toulouse (1940) 61-80.
- Sombart**, Werner: Krieg und Kapitalismus. München 1913.
- Somerville**, John - ed.: Soviet Marxism and nuclear war. An international debate. From the Proceedings of the special colloquium of the XVth World Congress of Philosophy. Westport/Conn. 1981.
- Spiegel**, Egon: Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie. 2. Auflage. Kassel 1989.
- Spicker**, Manfred: Die Verteidigung des Friedens gegen den Pazifismus. In: Das Parlament, Bonn, Beilage 17 (1983) 17-30.
- - Hrsg.: Politikwissenschaftliche und sozialethische Perspektiven. Friedenssicherung 2. Münster 1988.
- Steinmetz**, Rudolf - Hrsg.: Das Erbe des Sokrates. Wissenschaftler im Dialog über die Befriedung der Welt. München 1986.
- Steinweg**, Reiner - Red.: Faszination der Gewalt. Politische Strategie und Alltagserfahrung. Frankfurt 1983.
- - Red.: Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus. 2. Auflage. Frankfurt 1991.
- Sterba**, James P. - ed.: The ethics of war and nuclear deterrence. Belmont/Calif. 1984.
- Reconciling pacifists and just war theorists. In: SThP 18, 1 (1992) 21-38.
- Reconciling pacifists and just war theorists revisited. In: SThP 20, 2 (1994) 135-142.

- Sternberger**, Dolf: Über die verschiedenen Begriffe des Friedens. Stuttgart 1984.
- Stevenson**, Leslie: Is nuclear deterrence ethical? In: *Philosophy*, London 61 (1986) 193-214.
- Stratmann**, Franziskus: Krieg und Christentum heute. Trier 1950.
- Streithofen**, Heinrich Basilius: Schlüsselwort Frieden. 2. Auflage. Zürich 1983.
- Taboni**, Pier Franco: Introduzione a Clausewitz. Filosofia e filosofia della guerra. In: *Il Pensiero*, Roma 24-25 (1983-1984) 179-223.
- Teichman**, Jenny: Pacifism and the just war. A study in applied philosophy. Oxford 1986.
- Truyol y Serra**, Antonio: Doctrina vitoriana del orden internacional. In: *CT* 72 (1947) 123-138.
- Die Lehre vom gerechten Krieg bei Grotius und Leibniz und ihre Bedeutung für die Gegenwart. In: *Studia Leibnitiana*, Wiesbaden 16 (1984) 60-72.
- Truyol y Serra**, Antonio: La conception de la paix chez Vitoria. - **Foriers**, Paul: L'organisation de la paix chez Grotius. Paris 1987.
- Van Vassenhove**, Léon: Le préjugé de la guerre inévitable. Paris 1946.
- Verdross**, A.: Die völkerrechtswidrige Kriegshandlung und der Strafan spruch der Staaten. Berlin 1920.
- Verstraeten**, Johan: From just war to proportionate defence. A critical reassessment of a significant tradition. In: Personalist morals. Essays in honor of Professor Louis Janssens. Edited by Joseph A. Selling. Leuven 1988. 301-317.
- Vorobej**, Mark: Pacifism and wartime innocence. In: *SThP* 20, 2 (1994) 171-191.
- Walt**, Steven: Hegel on war. Another look. In: *HPT* 10 (1989) 113-124.
- Walters**, G.J.: "The challenge of peace". Philosophers and strategists on nuclear use and deterrence. In: *Église et Théologie*, Ottawa 17, 3 (1986) 355-386.
- Walzer**, Michael: Gibt es den gerechten Krieg? Stuttgart 1982.
- Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche. Napoli 1990.
- Wehr**, Paul: Conflict regulation. Boulder/Colo. 1979.
- Wehrdienst als Beitrag zum Frieden**. Erklärung des Beirates für politische Fragen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Bonn-Bad Godesberg 1972.
- Weiler**, Rudolf: Zur Kompetenz von Friedensbewegungen. In: Demokratie in Anfechtung und Bewährung. Festschrift für Johannes Broermann. Herausgegeben von Joseph Listl und Herbert Schambeck. Berlin 1982. 191-208.

- Zur Begründung eines Menschenrechts auf Frieden. In: Das Naturrechtsdenken heute und morgen. Gedächtnisschrift für René Marcic. Herausgegeben von Dorothea Mayer-Maly und Peter M. Simons. Berlin 1983. 669-677.
- - Hrsg.: Friedensdiskurs aus verschiedener weltanschaulicher Sicht. Materialien von 6 wissenschaftlichen Symposien zwischen 1979 und 1986, veranstaltet vom Universitäts-Zentrum für Friedensforschung, Wien. Berlin 1988.
- Werner**, Richard: The immorality of nuclear deterrence. In: Kipnis, K. - Meyers, D.T. - ed.: Political realism and international morality. London 1987. 158-178.
- Wicht**, Bernard: L'idée de milice et le modèle suisse dans la pensée de Machiavel. Lausanne 1995.
- Wilhelm**, Christian: Schritte zur Konfliktbewältigung. Eine Einführung in die Grundprobleme des Friedens. Waldkirch 1981.
- Wilkens**, Erwin - Hrsg.: Christliche Ethik und Sicherheitspolitik. Beiträge zur Friedensdiskussion. Frankfurt 1982.
- Wirmark**, Bo: Violence, Non-violence and International Solidarity. In: EcRev 32 (1980) 4-28.
- Wolf**, J.-C.: Ein moralisches Argument gegen die nukleare Abschreckung. In: FZPT 33 (1986) 445-468.
- Wolff**, Hans-Jürgen: Kriegserklärung und Kriegszustand nach klassischem Völkerrecht. Mit einem Beitrag zu den Gründen für eine Gleichbehandlung Kriegsführender. Berlin 1990.
- Wolkogonow**, D.A. - Red.: Die marxistisch-leninistische Lehre von Krieg und Armee. Berlin 1986.
- Wortmann**, Rolf: Frieden oder Sicherheit? Die Krise der westdeutschen Sicherheitspolitik. Opladen 1988.
- Yoder**, John Howard: When war is unjust. Being honest in just-war thinking. Minneapolis/Minn. 1984.
- Zenz-Kaplan**, Jochen: Das Naturrecht und die Idee des ewigen Friedens im 18. Jahrhundert. Bochum 1995.
- Zorgbibe**, Charles: La Paix. Paris 1984.
- Zsifkovits**, Valentin: Ethik des Friedens. Linz 1987.

6.2.2 Krieg und Frieden, Einzelfragen

- Curle**, Adam: Conflictividad y pacificación. Barcelona 1978.
- Fischer**, David: Morality and the bomb. An ethical assessment of nuclear deterrence. New York 1985.
- Garfinkle**, Adam M.: The attack on deterrence. Reflections on morality and strategic praxis. In: IJUS 2, 2 (1989) 147-183.

- Gay**, William C. – ed.: *Philosophy and the debate on nuclear weapons, systems and policies*. In: PSC 10 (1984) n. 3-4, 188 p.
- Spieker**, Manfred: Zur Aktualität der Lehre vom „gerechten Krieg“. Von nuklearer Abschreckung zur humanitären Intervention.. In: NO 54 (2000) 4-18.
- Stirnimann**, Heinrich: Atomare Bewaffnung und katholische Moral. Eine prinzipielle und praktische Stellungnahme - auch zur militärischen Atomfrage der Schweiz. Fribourg 1958.
- Symposium on ethics and nuclear deterrence**. In: Eth 95 (1984-1985) 409-794.
- Wasserstrom**, Richard: War, nuclear war, and nuclear deterrence. Some conceptual and moral issues. In: Eth 95 (1984-1985) 424-444.

7.1 Völkerrecht, Allgemeines

- Biskup**, Reinholt: *Europa - von der Wirklichkeit zur Utopie? Die Misshandlung einer Idee durch Pragmatismus, Perfektionismus und Protektionismus*. Bonn 1984.
- Bleckmann**, Albert: *Die Aufgaben einer Methodenlehre des Völkerrechts. Probleme der Rechtsquellenlehre im Völkerrecht*. Heidelberg 1978.
- Bodmer**, Walter: *Das Postulat des Weltstaates*. Zürich 1952.
- Bülck**, Hartwig: *Universelles Völkerrecht. Anspruch und Wirklichkeit*. In: St 19 (1980) 260-272.
- Cot**, Jean-Pierre - **Pellet**, Alain - dir.: *La charte des Nations unies. Commentaire article par article*. 2e édition revue et augmentée. Paris 1991.
- Czempiel**, Ernst-Otto: *Die Reform der UNO. Möglichkeiten und Missverständnisse*. München 1994.
- Delos**, J.T.: *La Société internationale au regard du droit naturel*. In: RSPT 15 (1926) 145-160.
- Fiedler**, Wilfried: *Entwicklungen des Völkerrechts. Die Kontinuität der Staaten in veränderten Lagen*. In: U 35 (1980) 1031-1037.
- Granotier**, Bernard: *Pour le gouvernement mondial*. Paris 1984.
- Guye**, Pierre-Louis: *Projet d'une association politique internationale: L'Union Civique Mondiale*. Montreux 1949.
— *Statuts de l'Union Civique Mondiale*. Montreux 1950.
- Ist die Spaltung Europas das letzte Wort?** Europa der Gegensätze auf dem Wege zu sich selbst. 76. Bergedorfer Gesprächskreis am 17. Und 18. Dezember 1984 in Rom. Hamburg 1984.
- Kimminich**, Otto: Friedenssicherung und Völkerrecht in der Gegenwart. In: U 35 (1980) 1233-1240.
- Meyers**, Reinhard: *Weltpolitik in Grundbegriffen*. Düsseldorf 1979.
- Perez Vera**, Elisa: *La competencia del Derecho internacional en materia de protección de los derechos humanos*. In: FsM 35 (1980) 325-333.

- Riedmatten**, Henri de: Die Völkergemeinschaft. Köln 1969.
- Schmitt**, Carl: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum. Köln 1950.
- Simón Tobalina**, Juan L. de: La unidad de Europa y los nacionalismos. Madrid 1980.
- Vreeland**, Hamilton: Hugo Grotius. The father of the modern science of international law. Littleton/Colo. 1986.
- Zsifkovitz**, Valentin: Weltbürger im Weltstaat? Die Bedeutung internationaler Institutionen für den einzelnen. In: NO 34 (1980) 172-187.

8. Die "politische Frage"

- Alexander**, Yonah - **Carlson**, David - **Wilkinson**, Paul - ed.: Terrorism. Theory and practice. Boulder/Colo. 1979.
- Arvon**, Henri: El Anarquismo en el siglo XX. Madrid 1981.
- Brauchlin**, Emil - Hrsg.: Die Zukunft der westlichen Gesellschaft. Bern 1980.
- Chomsky**, Noam: The culture of terrorism. London 1988.
- Claussen**, Detlev: List der Gewalt. Soziale Revolutionen und ihre Theorien. Frankfurt 1982.
- Davis**, Michael: Aristotle's reflections on revolution. In: Graduate Faculty Philosophy Journal, New York 11, 2 (1986) 49-63.
- Dunn**, Alan M. - ed.: International terrorism. Targets, responses, and the role of law. Charlottesville/Va. 1979.
- Engel-Janosi**, Friedrich - **Klingensteine**, Grete - **Lutz**, Heinrich - Hrsg.: Gewalt und Gewaltlosigkeit. Probleme des 20. Jahrhunderts. Wien 1977.
- Ferrarotti**, Franco: Alle radici della violenza. Milano 1979.
- Freund**, Julien: La fin de la Renaissance. Paris 1980.
- Gombin**, Richard: The radical tradition. A study in modern revolutionary thought. Andover/Hampshire 1978.
- Gómez Gómez**, Alfredo: Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina. Barcelona 1980.
- Hättich**, Manfred: Zornige Bürger. Vom Sinn und Unsinn des Demonstrieren. 2. Auflage. München 1984.
- Honderich**, Ted: Violence for equality. Inquiries in political philosophy. Harmondsworth/Middlesex 1980.
- Horsburgh**, H.J.N.: Reply to Kai Nielsen. In: Inqu 24 (1981) 59-73.
- Illy**, Hans F. - **Sielaff**, Rüdiger - **Werz**, Nikolaus: Diktatur - Staatsmodell für die Dritte Welt? Freiburg 1980.
- Jänicke**, Martin: Staatsversagen. Die Ohnmacht der Politik in der Industriegesellschaft. München 1986.
- Jochheim**, Gernot: Die gewaltfreie Aktion. Idee und Methoden, Vorbilder und Wirkungen. Hamburg 1984.

- Kaltenbrunner**, Gerd-Klaus - Hrsg.: Auf dem Weg zum Richterstaat. Die Folgen politischer Impotenz. Freiburg 1979.
- Kausch**, Hans: Das internationale Übereinkommen zur Verhinderung von Geiselnahme als weltweites Problem. In: U 35 (1980) 1283-1290.
- Krüger**, Herbert: Der Verfall der Politischen Moral als Ursache des Untergangs von Staaten. In: HJWG 24 (1979) 121-132.
- Kupperman**, Robert H. - **Trent**, Darrell M.: Terrorism. Threat, reality, response. Stanford/Calif. 1979.
- Lallemand**, Roger: Terrorisme et démocratie. Bruxelles 1979.
- Laqueur**, Walter: Le terrorisme. Paris 1979.
— Terrorismo. Madrid 1980.
- Lau**, Dieter - **Fried**, Ulrich: Die Herrschaft der Bürokratie. München 1980.
- Lowe**, E. Nobles - **Shargel**, Harry D.: Legal and other aspects of terrorism. New York 1979.
- Löwenthal**, Richard: Vom Ausbleiben der Revolution in den Industriegesellschaften. Vergleichende Überlegungen zu einem "deutschen Problem". In: HistZ 232 (1981) 1-24.
- Maier**, Hans - Hrsg.: Terrorismus. Beiträge zur geistigen Auseinandersetzung. Mainz 1979.
- Martire**, J.E.: Fascism, anarchy, and social order. In: Memoria del X Congreso mundial ordinario de filosofía del derecho y filosofía social. VII: Filosofía del derecho y filosofía económica y política. México 1982. 235-243.
- Mühsam**, Erich: Staatsverneinung. Freiheit als gesellschaftliches Prinzip und andere Beiträge. Berlin 1981.
- Negri**, Antonio: El Estado en la crisis. Barcelona 1979.
- Nielsen**, Kai: On justifying violence. In: Inqu 24 (1981) 21-57.
- Noack**, Paul: Ist die Demokratie noch regierbar? München 1980.
- Opocenský**, Milan: Widerstand und Revolution. Herausforderung an die Christen. München 1982.
- Paniagua Fuentes**, Xavier: La sociedad libertaria. Barcelona 1982.
- Pino Perttierra**, Carmen - **Arnal Tornos**, Alfonso: El perecimiento del Estado, nacionalismo de clase. San Sebastian 1982.
- Préposiet**, Jean: Histoire de l'anarchisme. Paris 1993.
- Rapoport**, David C.: La moral des terrorisme. Barcelona 1985.
- Rapoport**, David C. - **Alexander**, Yonah - ed.: The morality of terrorism. Religious and secular justifications. New York 1982.
- Ritter**, Alan: Anarchism. A theoretical analysis. Cambridge 1980.
- Robbe**, Martin: Verlockung der Gewalt. Linksradikalismus - Anarchismus - Terrorismus. 2. Auflage. Berlin 1982.
- Roth**, Jack J.: The cult of violence. Sorel and the Sorelians. Berkeley 1980.
- Sanders**, David: Patterns in political instability. New York 1981.

- Sanguinetti**, Gianfranco: Du Terrorisme et de l'État. La théorie et la pratique du terrorisme divulguées pour la première fois. 2e édition. Paris 1980.
- Über den Terrorismus und den Staat. Die Theorie und Praxis des Terrorismus zum 1. Mal enthüllt. Hamburg 1981.
- Schmidt**, Frithjof: Die Metamorphosen der Revolution. Der Wandel des Revolutionsbegriffs von Blanqui bis zum Eurokommunismus. Frankfurt 1988.
- Schnur**, Roman: Zur Theorie des Bürgerkrieges. Bemerkungen über einen vernachlässigten Gegenstand. In: St 19 (1980) 341-366.
- Smith**, Anthony D.S.: Nationalism in the twentieth century. New York 1979.
- Stohl**, Michael - ed.: The politics of terrorism. New York 1979.
- Voss**, Rüdiger von: Terrorismus und streitbare Demokratie. Köln 1979.
- Wallace**, Michael - **Brown**, Gene - ed.: Terrorism. New York 1979.
- Wilson**, Charlotte: Three essays on anarchism. Sanday 1979.
- Wolffers**, Artur: Philosophische Überlegungen zum Terrorismus. In: ARSP 66 (1980) 453-466.
- Zimmermann**, Ekkart: Krisen, Staatsstreiche und Revolutionen. Theorien, Daten und neuere Forschungsansätze. Opladen 1981.

9.1 Politische Theorien und Ideologien, Allgemeines

- Baradat**, Leon P.: Political ideologies. Their origins and impact. Englewood Cliffs/N.J. 1979.
- Jenkis**, Helmut W.: Sozialutopien - barbarische Glücksverheissungen? Zur Geistesgeschichte der Idee von der vollkommenen Gesellschaft. Berlin 1992.
- Pelinka**, Anton - Hrsg.: Ideologien im Bezugsfeld von Geschichte und Gesellschaft. Innsbruck 1981.
- Rossi**, Giovanni: Utopie und Experiment. Berlin 1979.
- Saage**, Richard: Politische Utopien der Neuzeit. Darmstadt 1991.
- Tyrannie, despotisme, dictature**. Colloque 1984. Paris, Institut de recherches sur les civilisations de l'Occident moderne, 1984.

9.2 Einzelne politische Theorien

- Ach**, Manfred: Anarchismus. München 1979.
- Beyer**, Wolfram - Hrsg.: Anarchisten. Zur Aktualität anarchistischer Klassiker. Berlin 1993.
- Blaut**, J.M.: Nationalism as an autonomous force. In: Science and Society, New York 46 (1982-1983) 1-23.
- Bossle**, Lothar: Zur Soziologie utopischen Denkens in Europa - von Thomas Morus zu Ernst Bloch. Würzburg 1988.
- Cappelletti**, Angel: La ideología anarquista. Barcelona 1985.

- Carter**, April: Die politische Theorie des Anarchismus. Berlin 1988.
- Cohn**, Norman: Das Ringen um das Tausendjährige Reich. Bern 1961.
- Cros**, Vitalis: L'Homme et l'utopie. Paris 1987.
- Dann**, Otto - Hrsg.: Nationalismus und sozialer Wandel. Hamburg 1978.
- Davis**, J.C.: Utopia and the ideal society. A study of English Utopian writing, 1516-1700. New York 1980.
- Dawson**, Doyne: Cities of the gods. Communist utopias in Greek thought. Oxford 1992.
- Eltzbacher**, Paul: Der Anarchismus. Eine ideengeschichtliche Darstellung seiner klassischen Strömungen. 2. Auflage. Nachdruck der Erstauflage Berlin 1900. Berlin 1987.
- Furtak**, Robert K.: Die politischen Systeme der sozialistischen Staaten. München 1979.
- Guérin**, Daniel: Anarchismus. Begriff und Praxis. Frankfurt 1987.
- Harmel**, Claude: Histoire de l'anarchie. Des origines à 1880. Nouvelle édition. Paris 1984.
- Holzapfel**, Gert: Vom schönen Traum der Anarchie. Zur Wiederaneignung und Neuformulierung des Anarchismus in der Neuen Linken. Berlin 1984.
- Kedourie**, Elie: Nacionalismo. Madrid 1985.
- Lösche**, Peter: Anarchismus. 2. Auflage. Darmstadt 1987.
- Morus**, Thomas: Utopia, das ist Nirgendland oder Von der besten Staatsform. Köln 1947.
- Nationalismes et universalisme**. Colloque de l'Institut de recherche sur les civilisations de l'Occident moderne, Paris IV, 15 mars 1980. Paris 1981.
- Nettlau**, Max: Eugenik der Anarchie. Texte zur Geschichte und Theorie des Anarchismus. Wetzlar 1985.
— Histoire de l'anarchie. Paris 1986.
- Nozick**, Robert: Anarchie, Staat, Utopia. München 1979.
— Anarchie, État et utopie. Paris 1988.
- Savagnone**, Giuseppe: Intellettuali e violenza nel sindacalismo rivoluzionario di G. Sorel. In: Sapz 33 (1980) 366-373.
- Schediwy**, Robert: Empirische Politik. Chancen und Grenzen einer demokratischen Gesellschaft. Wien 1980.
- Swoboda**, Helmut – Hrsg.: Der Traum vom besten Staat. Texte aus Utopien von Platon bis Morris. 3. Auflage. München 1987.
- Der utopische Staat**. Morus, Utopia. Campanella, Sonnenstaat. Bacon, Neu-Atlantis. Übersetzt und mit einem Essay "Zum Verständnis der Werke", Bibliographie und Kommentar herausgegeben von Klaus J. Heinisch. Reinbek b. Hamburg 1991.
- Walther**, Joachim - Hrsg.: Der Traum aller Träume. Utopien von Plato bis Morris. Berlin 1987.

10. Vorbereitung auf das politische Handeln

- Assel**, Hans-Günther: Über Hauptprobleme politischer Bildung in der Bundesrepublik Deutschland. "Veränderung" als Leitmotiv politischer Bildungstheorie im Wandel der Zeit. Frankfurt 1983.
- Politische Pädagogik im Wandel der Zeit. Über Probleme politischer Erziehung in Deutschland im 20. Jahrhundert. Frankfurt 1983.
- Biznia**, Konstanty: Grundzüge der staatsbügerlichen Bildung. Zürich 1957.
- Boventer**, Hermann: Politische Bildung. Ethik, Werte, Tugenden. Trier 1980.
- Callan**, Eamonn: Creating citizens. Political education and liberal democracy. Oxford 1997.
- Claussen**, Bernhard: Aspekte politischer Pädagogik. Beiträge zu Wissenschaftstheorie, Fachdidaktik und Praxisbezug. Frankfurt a. M. 1979.
- Enseignement et démocratie**. Leçons professées à l'École des hautes études sociales. Paris 1905.
- Freire**, Paolo: Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit. Mit einer Einführung von Ernst Lange. Reinbek b. Hamburg 1980.
- Freund**, Michael: Das Eliteproblem in der modernen Politik. München 1954.
- Gutjahr-Löser**, Peter - Hrsg.: Theodor Litt und die politische Bildung der Gegenwart. München 1981.
- Hättich**, Manfred: Rationalität als Ziel politischer Bildung. Eine Einführung. München 1977.
- Küpper**, Christel - Hrsg.: Friedenserziehung. Eine Einführung. Opladen 1979.
- Leif**, Joseph: L'Éducation morale et sociale. L'homme et le citoyen. Paris 1985.
- Pérez de Mesa**, Diego: Política o razón de Estado. Convivencia y educación democráticas. Madrid 1980.
- Pickl**, Dietmar: Schule, Ort und Gegenstand von politischer Bildung. Wien 1980.
- Politische Bildung im Umbruch**. Beiträge zur Orientierung von A.F. Utz, A. Rauscher, B. Casper, W. Weber, W. Brüggemann, Th. Nipperdey, W. Krawietz, C. Willeke, R. Oerter, H. Günther, H. Maier / H. Oberreuter. München 1976.
- Rebenstorf**, Hilke: Die politische Klasse. Zur Entwicklung und Reproduktion einer Funktionselite. Frankfurt 1995.
- Rühlmann**, P.M.: Wege zur Staatsgesinnung. Beitrag zur politischen Pädagogik. Charlottenburg 1919.
- Schiele**, Siegfried - Red.: Politische Bildung im öffentlichen Auftrag. Stuttgart 1982.
- Simon**, Werner: Politische Bildung durch Parteien? Eine Untersuchung zur politischen Bildungsaufgabe der politischen Parteien in der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt 1985.

- Streithofen**, Heinrich Basilius - **Pittrof**, Gerda: Texte für den politischen Unterricht. Band 1: Ein Lese- und Arbeitsbuch. München 1976.
- Sutor**, Bernhard: Friedenserziehung als Aufgabe politischer Bildung. Köln 1983.
- Neue Grundlegung politischer Bildung. I: Politikbegriff und politische Anthropologie. Paderborn 1984.
- Veen**, Hans-Joachim - **Weilemann**, Peter R. - Hrsg.: Politische Bildung in der Demokratie. Grundlagen, Ziele und Folgerungen für die Schule. Melle 1990.
- Wilhelm**, Theodor: Sittliche Erziehung durch politische Bildung. Über die Lernbarkeit von Moral. Osnabrück 1979.

PERSONENVERZEICHNIS

- Abel, G. 247
 Abellán García, J. 196
 Abril Castelló, V. 258
 Ach, M. 315
 Achterberg, N. 281
 Ackerman, B.A. 296
 Acton, L. 290
 Adam, A. 210 226
 Adomeit, K. 196
 Affolter, B.-U. 255
 Afheldt, H. 296
 Aguirre Ossa, J.F. 212
 Aiken, H.D. 196
 Alain 238 296
 Albert, H. 23 227
 Albertoni, E.A. 196
 Albertus Magnus 48 183
 Albrecht, R. 196
 Alemann, U.v. 218 282
 284 287
 Alexander, Y. 313
 Alfieri, Gr.V. 285
 Alfs, M. 296
 Allison, L. 227 238
 Almond, G.A. 247
 Alt, F. 296
 Althusius, J. 161 196
 Althusser, L. 196
 Ammon, W. 268
 Anderson, G.H. 241
 Anderson, P. 267
 Anderson, P.A. 287
 Angehrn, E. 246
 Angelet, B. 212
 Angoulvent, A.-L. 238
 Aranguren, J.L.L. 238
 Arendt, H. 258
 Arendt, W. 196
 Arens, E. 241
 Argente del Castillo, B.
 265
 Argos, B.P. 241
 Aris, R. 196
 Aristoteles 11 17 19 22
 24 25 29 31 44 47 48
 50 67 72 73 79 90 96
 102 103 110 124 126
 133 134 183 186 196
 Arkoun, M. 249
 Armero, J.M. 287
 Arneson, R.J. 268
 Arnhart, L. 196
 Arnim, H.H.v. 284
 Aron, R. 196 285 287
 290 296
 Arquilliére, H.X. 241
 Arvon, H. 313
 Asmussen, H.C. 290
 Assel, H.-G. 317
 Aubert, J.-F. 253
 Auciello, N. 31 220
 Audi, R. 249 290
 Auer, E. 296
 Augustinus 33 50 113
 147
 Baadte, G. 241 261 296
 Babbit, I. 268
 Babeuf, F.N. 258
 Bacon, F. 26 196
 Bacot, G. 216 296
 Bader, E. 296
 Badie, B. 223
 Badiou, A. 227
 Baechler, J. 212 223 268
 Bahr, H.-E. 241
 Bahrdt, H.P. 296
 Bakounine, M.A. 290
 Balibar, É. 227 268
 Ballestrem, K.Gr. 227
 238
 Balmer, H.U. 296
 Baquero Lazcano, P.E.
 296
 Baradat, L.P. 315
 Barbaraccia, G. 227
 Barbarino, O. 267
 Barber, B. 268
 Barbier, E. 249
 Barillaro, D. 290
 Barion, H. 45 46
 Barion, J. 223
 Barker, E. 24
 Barnes, J. 296
 Barni, J. 268
 Barny, R. 196
 Barrigón Vázquez, J.L.
 227
 Barry, N.P. 223
 Barry, R. 296
 Bärsch, C.-E. 268
 Barthalay, B. 263
 Bartholy, M.-C. 212 227
 Bartosch, U. 153 157
 Baruzzi, A. 227
 Barwig, K. 261
 Bast, R. 297
 Batscha, Z. 196 268
 Battaglia, F. 212 216
 247 290
 Battke, A. 297
 Bauclair, P.-L.de 196
 Baudissin, W.Gr.v. 297
 Baudouin, J. 227
 Bauer, W. 257
 Bauhofer, O. 268
 Baumann, T. 268

- Baumel, J. 297
 Baumgarten, O. 247
 Bäumler, C. 297
 Bay, C. 238
 Bayertz, K. 247 268
 Becker, C.L. 196
 Becker, H. 281
 Becker, W. 247 265 268
 297
 Beer, U. 268
 Beestermöller, G. 297
 Beetham, D. 196
 Behrendt, E.L. 253 291
 Behrens, H. 223 287
 Beisenherz, H.G. 268
 Beitz, C.R. 287
 Bellamy, R. 218
 Bellarmin, R.F.R. 161
 Bellers, J. 223
 Belmans, T.G. 297
 Beltran de Heredia, V.
 291
 Benda, E. 212 268
 Benda, J. 268
 Bendersky, J. W. 38 241
 Benedikt, M. 227
 Beneš, E. 268
 Bénéton, P. 265
 Beneyto, J.M. 227 241
 Beneyto Péres, J. 197
 Benjamin, R. 223
 Bénoit, F.P. 227
 Bentham, J. 197
 Beran, H. 255
 Berger, H. 250
 Berghäuser, K. 282
 Bergsdorf, W. 284
 Bergstraesser, A. 24
 Bergstraesser, L. 283
 Berman, H.J. 258
 Bermbach, U. 224
 Bernhardt, J. 197
 Bertelloni, F. 227
 Bertges, K.J. 268
 Berthier, G.F. 197
 Berti, L. 212
 Bertman, M. 197
 Bertola, A. 291
 Bettermann, K.A. 267
 Beutin, W. 287
 Beuve-Méry, H. 291
 Beveridge, W. 297
 Beyer, W. 315
 Beyer, W.R. 227
 Beyme, K.v. 221 224
 283
 Beyssade, J.-M. 197
 Bianca, M. 197
 Bielefeldt, H. 211, 227
 Bien, G. 197
 Bienert, W. 297
 Bigler, K. 212
 Bilfinger, C. 253
 Biral, A. 258
 Birke, A.M. 284
 Birnbaum, P. 224 227
 Biskup, R. 312
 Biznia, K. 317
 Blake, N. 297
 Blaut, J.M. 315
 Bleckmann, A. 253 261
 280 291 312
 Blitz, M. 227
 Bluhm, W.T. 227
 Blum, W. 227
 Blümel, W. 268
 Blumenwitz, D. 220 261
 287
 Bluntschli, J.G. 218
 Bobbio, N. 197 269 297
 Böckenförde, E.-W. 18
 146 147 241 253 265
 280 291
 Böckenhoff, K. 291
 Böckle, F. 297
 Bodei, R. 247
 Bodéüs, R. 197 228
 Bodin, J. 197
 Bodmer, W. 312
 Boff, C. 241
 Boff, L. 241
 Bofill-Bofill, J. 212
 Böhr, C. 258
 Böhret, C. 224
 Boismenu, G. 268
 Boldt, H. 281
 Bonaventura 127
 Bordes, J. 197
 Borkenau, F. 269
 Borne, E. 228
 Borrelli, G. 291
 Bossle, L. 269 315
 Bosworth, S.C. 197
 Botana, N.R. 269
 Botto, E. 197 255
 Bottomore, T. 224
 Botwinick, A. 197
 Bouc, A. 269
 Bouillon, H. 281
 Boukovsky, V. 297
 Boulding, K.E. 297
 Bourgeois, B. 269
 Bouthoul, G. 297
 Boventer, G. P. 269
 Boventer, H. 317
 Bowe, G. 212
 Bowie, N.E. 238
 Bowle, J. 197
 Bracher, K.D. 197 269
 Brading, D.A. 297
 Bragyova, A. 261
 Braillard, P. 286 287
 Brakelmann, G. 298
 Brandt, R. 197
 Brandweiner, H. 291
 Brauchlin, E. 313
 Braud, P. 221 269
 Braun, E. 237
 Braune, F. 197

- Bredow, W.v. 298
 Breton, S. 211 241
 Breuer, S. 224
 Brie, S. 287
 Brieskorn, N. 280
 Brinkel, W. 298
 Brock, E. 211
 Brockner, M. 254
 Brockhaus, F. 212
 Broer, I. 298
 Brookes, E.H. 241
 Brougham, H.L. 267
 Brown, E.T. 280
 Browning, G.K. 228
 Bruculeri, A. 281 291
 Brufau Prats, J. 286
 Brugger, W. 253
 Brugmans, H. 263
 Bruhin, J. 291
 Brunello, B. 228 298
 Bruni Roccia, G. 197
 Brunkhorst, H. 211
 Brunner, G. 253
 Bruyn, S.T. 258
 Brzezinski, Z. 238
 Bubner, R. 228
 Buchanan, J.M. 104 269
 Bucher, L. 281
 Buchheim, H. 212 221
 228 238 241
 Büchler-Tschudin, V.
 269
 Buckler, S. 255
 Buergenthal, T. 218
 Bühl, H. 298
 Bühler, A. 291
 Bühler, P. 258
 Buiks, P.E.J. 198
 Bülck, H. 312
 Bund, D. 254
 Burdeau, G. 218 221
 Burnheim, J. 269
 Busch, M. 228
 Busse-Steffens, M. 287
 Busshoff, H. 216 218
 224 228
 Cabanne, J.-C. 221
 Caboara, L. 269
 Cady, D.L. 298
 Cajetan 173
 Calabi, F. 198
 Callan, E. 317
 Callot, E. 228
 Calvez, J.-Y. 238 250
 Cammarota, G.P. 31 217
 Campanella, T. 198
 Campanini, G. 198
 Campenhausen, A.Fr.v.
 291
 Campo del Pozo, F. 198
 Candia, M.A. 198
 Candolero, G. 198
 Cannac, Y. 269
 Cantzen, R. 284
 Capdevila, N. 286
 Cappelletti, A. 315
 Capriotti, E. 255
 Caraman, P. 286
 Carlen, L. 291
 Carlyle, A.J. 298
 Carlyle, R.W. 198
 Caron, A. 250
 Carr, C.L. 31 212
 Carter, A. 269 316
 Casale, U. 242
 Cassese, A. 298
 Cassirer, E. 228
 Castellano, D. 270
 Castillo Peraza, C. 246
 270
 Castoriadis, C. 228
 Castrucci, E. 198
 Catlin, G. 198
 Catlin, G.E.G. 221
 Caws, P. 298
 Caye, P. 280
 Cell, H.R. 198
 Cesa, C. 198 298
 Chabot, J.-L. 198 221
 Chandler, A. R. 270
 Chantebout, B. 218
 Chanteur, J. 298
 Chappell, V. 198
 Chardon, H. 270
 Châtelet, F. 198
 Chatenet, P. 270
 Chebel, M. 224
 Chevallier, J.-J. 198
 Chomsky, N. 313
 Christopher, P. 298
 Ciangula, N. 198
 Clancier, S. 263
 Clarke, D.M. 291
 Clastres, P. 224
 Clausewitz, C.v. 167
 168 170 298
 Claussen, B. 317
 Claussen, D. 313
 Clavero, B. 220
 Clouscard, M. 199
 Clouse, R. 298
 Coady, C.A.J. 298
 Cochran, D.C. 298
 Cohen, E.A. 298
 Cohn, N. 316
 Colas, D. 199 221
 Colonna d'Istria, G. 199
 Combès, G. 199
 Comblin, J. 242
 Commers, R. 199
 Congar, Y. 242
 Connolly, W. 212
 Connolly, W.E. 228
 Conrad, H. 228
 Constant, B. 199
 Cooper, B. 199
 Cooper, J.L. 266
 Cordovani, M. 298

- Corlett, J.A. 258
 Corry, J.A. 270
 Corsale, M. 212
 Cortina Orts, A. 280
 Corwin, E.S. 254 255
 Cosi, G. 298
 Cot, J.-P. 312
 Cotta, S. 199 228 238
 Cowling, M. 24
 Cox, R.H. 298
 Crépon, P. 298
 Cristi, R. 228
 Croce, B. 247
 Crocker, L. 238
 Croisat, M. 263
 Cros, V. 316
 Crozier, B. 270
 Crozier, M. 266
 Curle, A. 311
 Cusimano, F.A. 298
 Cussiánovich, A. 242
 Czajka, D. 257
 Czempiel, E.-O. 288 298
 312
 Dahl, R.A. 270
 Dahm, K.-W. 199
 Dal Brollo, A. 238
 Dalla Torre, G. 291
 Dallmayr, W.R. 228
 Damaschke, A. 265
 Daménie, L. 258
 Dann, O. 316
 Danzmayr, H. 298
 Darmstaedter, F. 252
 Daujat, J. 263
 David, M. 217
 Davies, R.E. 212
 Davis, C. 250
 Davis, H. 299
 Davis, J.C. 316
 Davis, M. 313
 Dawson, D. 316
 Deane, H.A. 199
 Debbasch, C. 221 224
 Debray, R. 228
 Debré, M. 270
 Decker, G. 217
 Defrasne, J. 299
 Dehn, U. 291
 Delassus, H. 270
 Delbez, L. 299
 Del Bo, D. 261
 Delbrück, J. 199
 Delbrueck, H. 281
 Delchard, A. 265
 Del Estal, G. 299
 Del Noce, A. 199
 Delos, J.T. 299 312
 Delpal, M.-C. 288
 Delvaux, P. 263
 Demandt, A. 199
 De Mattei, R. 199 212
 Demongeot, M. 267
 Dempf, A. 228
 Denitch, B. 224
 Derathé, R. 199
 Derbolav, J. 199
 Derminne, J. 250
 Descartes, R. 18 103
 Deschamps, G. 270
 Desgraves, L. 199
 Detjen, J. 106 229
 Detlefs, G. 257
 Deuerlein, E. 96 263
 Dewey, J. 229
 Díaz García, E. 270
 Diesselhorst, M. 199
 Dietze, G. 270
 Diez de Triana, D. 255
 Dignath-Düren, W. 260
 DiJoseph, J. 270
 Dilcher, G. 291
 Dillier, J. 281
 Dinkel, R. 270
 Dirksen, C. 288
 Dirksen, C.F. 292
 Dittgen, H. 199
 Dobler, P. 258
 Dodge, G.H. 242
 Doering, V. 292
 Doering-Manteuffel, A.
 299
 Dohrmann, R. 299
 Donelan, M. 288
 Donoso Cortés, J. 50 53
 242
 Doob, L.W. 299
 Dörig, H. 260
 Döring, E. 270
 Dorsey, G.L. 288
 Dotti, U. 199
 Douglas, P.H. 247
 Downs, A. 104
 Dowse, R.E. 224
 Drath, M. 281
 Drechsler, H. 221
 Drennig, M. 224
 Dressel, H. 292
 Drewermann, E. 299
 Druon, M. 270
 Dubouchet, P. 199
 Duhamel, A. 283
 Dunn, A.M. 313
 Dunn, J. 200
 Dunn, J.M. 238
 Dunner, J. 242
 Duprat, J.-P. 292
 Durca, D. 270
 Duso, G. 229
 Duverger, M. 229 255
 283
 Dworkin, R. 255
 Dyson, K.H.F. 218
 Dyzenhaus, D. 213
 Ebbighausen, R. 224
 Ebbinghaus, J. 246
 Ebeling, H. 299

- Ebenstein, W. 200 229
Eberl, M. 229
Ebert, T. 258
Eccles, H.E. 299
Eckertz, R. 260
Eckstein, G. 283
Ehmamn, H. 84 138 257
Ehmke, H. 254
Ehnmark, A. 200
Eichenberger, K. 266
Eichhorn, M. 229
Ellul, J. 219 258
Ellwein, T. 238
Elshain, J.B. 299
Elster, J. 270
Elster, L. 219
Eltzbacher, P. 316
Engel-Janosi, F. 313
Erler, G.H.J. 261
Ermecke, G. 246
Eschenburg, R. 254
Eschenburg, T. 224 270
Escribano López, F. 219
Espeja, J. 242
Étienne, J. 217 299
Etzioni, A. 252
Eucken, W. 18
Eusebius v. Caesarea 46
Evola, J. 299
Ewing, A.C. 247
Fach, W. 213
Faller, F. 50 213
Falter, J.W. 224 270
Fanon, F. 286
Färber, W. 255
Farrell, D.M. 200 299
Farrell, M.D. 238
Fasnacht, G.E. 229
Fassa, R. 238
Faure, A. 265
Fazio-Allmayer, B. 247
Fechner, M. 267
Feher, F. 299
Feick, J. 271
Feine, H. 292
Feketekútý, L. 254
Feldhoff, N. 292
Feller, H. 292
Feneberg, R. 300
Fenske, H. 200
Ferber, W. 263
Ferdowski, M.A. 300
Ferkiss, V. 224
Ferrando Badía, J. 221
Ferrari, J. 300
Ferrarotti, F. 313
Ferrero, G. 213
Ferry, L. 229 271
Fetscher, I. 200 221
Fichte, J.G. 200
Fiedler, W. 312
Field, G.C. 211
Filmer, F. 257
Finley, M.I. 271
Firth, B.W. 271
Fisch, J. 300
Fischer, D. 311
Fischer, E. 292
Fischer, F. 247
Fishkin, J.S. 224 248
Fiss, O.M. 257
Fitzgerald, L.P. 292
Fitzgerald, R. 229
Flechtheim, O.K. 222
Fletcher, F.T.H. 200
Flickinger, H.-G. 31 211
271
Flüeler, C. 200
Flynn, B. 229
Foerster, F.W. 238
Foerster, R.G. 256
Foldvary, F.E. 238
Fonsegrive, G. 250
Forndran, E. 250
Forrest, J.K. 238
Forster, K. 250
Fürster, C. 257
Fotion, N. 300
Foucault, M. 213
Fox, M.A. 300
Fraenkel, E. 106 288
Fraga Iribarne, M. 229
237 284 300
Fragonard, M.-M. 216
Francisco de Vitoria 60
90 170 171 173 174
175 176
Franco, F. 117
Frank, D. 271
Frankenberg, G. 271
Franklin, J.H. 200
Frantz, C. 263
Freeman, M. 200
Frei, D. 300
Freire, P. 317
Freistetter, W. 238
Fresco, M.F. 261
Freund, J. 200 229 271
313
Freund, L. 248
Freund, M. 317
Frey, C. 246
Frick, J.-P. 213
Friedrich, C.F. 271
Friedrich, C.J. 213
Friedrich, J. 219
Frisch, M.J. 200
Fritz, R. 260
Fromme, F.K. 282
Frosini, V. 238
Frost, M. 290
Fry, G.K. 220
Fuhr, A. 201
Furtak, R.K. 316
Gabbe, J. 283
Gablentz, O.H.v.d. 229
Gabriel, O.W. 224

- Gading, H. 217
 Galan Gutierrez, E. 229
 Galati, V. 300
 Galbraith, J.K. 213
 Galli, C. 242
 Galston, M. 201
 Galtung, J. 300
 Gampl, I. 292
 Gans, C. 258
 Gantzel, K.J. 300
 García, R. 201
 García Estébanez, E. 239
 García García, A. 201
 García Quadrado, J.A. 248
 Garfinkle, A.M. 311
 Gasser, A. 263
 Gatti, J.F. 282
 Gatti, R. 271
 Gauthier, D. 201
 Gauthier, D.P. 201
 Gavraud, H. 250
 Gaxie, D. 285
 Gay, W. 312
 Gebhardt, J. 271
 Gehrig, O. 242
 Geiger, W. 292
 Genovesi, V.J. 300
 Gentilis, A. 170
 George, R.P. 256
 Georgopoulos, C.L. 219
 Gerhardt, V. 25 211 229
 Gerhardt, W. 138
 Gerstenberger, H. 216
 Gewirth, A. 300
 Giacchi, O. 292
 Gibellini, R. 242
 Gierke, O. v. 105 201
 Gigon, H. 300
 Gilbert, A. 271 300
 Gillon, L.-B. 256
 Girardet, K.M. 201
 Girardi, H. 266
 Gladigow, B. 250
 Glatzel, N. 301
 Glucksman, A. 301
 Glum, F. 222
 Göbel, G. 292
 Gogarten, F. 239
 Göhler, G. 222 224
 Göhner, R. 271
 Goldmann, K. 288
 Goldmann, L. 229
 Goldschmidt, W. 224
 Gollwitzer, H. 301
 Gombin, R. 313
 Gómez Gómez, A. 313
 González Casanova, J.A. 264
 González Gallego, A. 201
 González Montes, A. 292
 González Páramo, J.M. 271
 González Uribe, H. 222 271
 Goodin, R.E. 229 248
 Goodwin, G. 301
 Görisch, C. 261
 Görlitz, A. 222 224
 Göttert, W. 301
 Goudjo, R.B. 239
 Gough, J.W. 255
 Gould, C.C. 271
 Gould, J.A. 24
 Goyard-Fabre, S. 201 211 217 271
 Grabowsky, A. 211 237
 Gräfrath, B. 201
 Graham, F.D. 290
 Graham, G. 301
 Graham, K. 229
 Granotier, B. 312
 Grawitz, M. 222
 Greenawalt, K. 250
 Greengarten, I.M. 272
 Greenleaf, W.H. 201
 Gregor IX. 171
 Gregor XVI. 145
 Grein-Funk, E. 301
 Greinacher, N. 242
 Greven, M.T. 272
 Grewe, W. 283
 Grewe, W.G. 288
 Grimm, C. 301
 Gross, F. 225
 Grichting, M. 292
 Groner, J.F. 147
 Gross, M.L. 248
 Grosser, A. 239
 Grotius, H. 11 161 170 171 301
 Grover, R.A. 201
 Gründel, J. 301
 Gründer, H. 220
 Grunebaum, L.H. 272
 Grussmann, W.-D. 158
 Grymer, H. 272
 Guariglia, O.N. 201
 Guéhenno, J.-M. 272
 Guenancia, P. 229
 Guérin, D. 316
 Guerrero, E. 257 301
 Guggenberger, B. 272 284 285
 Guichard, C. 301
 Guilleaume, E. 230
 Gunn, E.M. 239
 Gunnell, J.G. 222
 Gunst, D. 220 252 288
 Gunst, D.W. 217
 Günzl, H.C. 246 301
 Gusy, C. 213
 Gütermann, C. 261
 Gutiérrez, G. 242
 Gutjahr-Löser, P. 317

- Gutmann, A. 248 252
261 285
Guye, P.-L. 312
Haakonssen, K. 201
Häberle, P. 81 254
Habermas, J. 91 272
Hacker, J. 153 157
Hadding, W. 138
Haese, U. 301
Hafner, F. 292
Hagen, J.J. 85 158 173
230
Hagen, J.U. 12
Haggenmacher, P. 301
Hahn J. 201
Hahn, P. 301
Hall, J. 272
Haller, M. 202
Haller, W. 256
Hallowell, J.H. 230
Hamilton, A. 264
Hamm-Brücher, H. 248
Hampsch, G.H. 288
Hampsher-Monk, I. 246
Hanisch, M. 202
Hanna, M.T. 250
Hardin, R. 301
Hare, J.E. 248
Hare, R.M. 239
Harmel, C. 316
Harris, P. 258
Harrison, R. 272
Hartmann, J. 222 283
Hartmann, K. 230 272
Hartmann, P. 248 272
Hartmann, P.C. 285
Hartung, F. 256
Hasanbegovic, J. 217
Hasbach, W. 272
Hattenhauer, H. 267 272
Hättich, M. 12 24 222
230 272 282 301 313
317
Hauriou, A. 219
Hauriou, M. 266
Hauser, R. 213
Havard de La Montagne,
R. 250
Hayek, F.v. 19
Hebeisen, M.W. 217
Heckel, M. 292
Heckel, R. 259
Hegel, G.W.F. 184
Heger, R. 202
Heidorn, J. 89 213
Hein, H. 217
Heinen, E. 250
Heinrich VIII. 141
Heinrich, H.-G. 222
Heins, V. 213
Heintze, H.-J. 261
Held, D. 285
Held, K. 225 302
Heller, A. 248 272 302
Heller, H. 230
Hemmer, J.J. 257
Hendler, R. 272
Hennelly, A.T. 242
Hennis, W. 24 81 222
230 272
Herb, K. 202
Herder-Dorneich, P. 272
Hereth, M. 202
Hermens, F. 281
Hermens, F.A. 239 248
272 281 283 285
Hermet, G. 285
Hernández, R. 302
Hernández Arias, J.R.
230
Herre, P. 222
Herrero de la Fuente,
A.A. 288
Herrero López, M. 230
Herrmann, L. 247
Herz, L. 302
Hesse, J.J. 264
Hesse, R. 230
Heun, W. 272
Heyd, D. 230
Heydte, F.A.v.d. 217
248 256 283
Higuera, G. 302
Hildebrand, D.v. 288
Hill, W. 259
Hillenbrand, M.J. 213
Hillerdal, G. 242
Hillgruber, C. 148 149
261
Hillinger, C. 225
Hilterhaus, F. 293
Hindess, B. 213
Hinkel, K.-R. 267
Hinsch, W. 14
Hintersteiner, M. 169
Hippel, E.v. 280
Hirschman, A.O. 256
Hirschmann, J.B. 302
Hirst, P. 38 242
Hitler, A. 20 162
Hittinger, J.P. 273
Hobbes, T. 26 38 52 57
75
Hobbs, 222
Hobbs, R. 302
Höffe, O. 202 211 230
Hoffmann, S. 288
Hoffmann-Riem, W.
267
Höffner, J. 286
Hofmann, H. 230
Hofmann, R. 153 157
230 242 262 273 282
Hohm, H.-J. 225
Holl, J. 202
Holmes, R.L. 302

- Holstein, G. 202
 Holtzendorff, F.v. 230
 Holzapfel, G. 316
 Homann, K. 273
 Honderich, T. 313
 Hoppe, T. 302
 Horn, R.A. 256
 Horner, F. 283
 Hornung, K. 302
 Horsburgh, H.J.N. 313
 Horst, U. 60 171
 Horster, D. 239
 Howard, D. 202 211
 Howard, M. 302
 Huber, E.R. 293
 Huber, H. 273
 Huber, W. 242 302
 Hubert, R. 213
 Hucke, J. 222
 Hude, H. 248
 Hudson, J.L. 262
 Hüglin, T.O. 273
 Hula, E. 302
 Humboldt, W.v. 202
 Humes, D. 26 74 202
 Huxley, J. 273
 Huyn, H.Gr. 302
- Iljin, S.K. 302
 Illy, H.F. 313
 Ilting, K.-H. 273
 Inacker, M.J. 273
 Ingrao, P. 222
 Ionescu, G. 282
 Ippolito, D.S. 285
 Ipsen, H.P. 267
 Isensee, J. 213 254 273
- Jagmetti, R.L. 273
 Jahn, E.K. 286
 Jahn, G. 256
 Janet, P. 202
 Jänicke, M. 313
- Jarlot, G. 213 248
 Jasay, A.de 282
 Jaume, L. 202
 Jeantet, T. 273
 Jellinek, G. 61
 Jenkis, H.W. 315
 Jerusalem, F.W. 264
 Joas, H.. 302
 Joblin, J. 302
 Jochheim, G. 259 313
 Jochum, G. 281
 Johari, J.C. 225
 Johnson, C. 217
 Johnson, H.J. 239
 Johnson, J.T. 302
 Jonas, H. 239
 Jones, R.E. 288
 Jordana de Pozas, L. 264
 Jørgensen, S. 273
 Jostock, P. 202
 Journet, C. 293
 Jouvenel, B.de 211 213
 Jung, H.Y. 222
 Jüngel, E. 302
 Jüsten, K. 273
 Justenhoven, H.-G. 60
 171 173 302
- Kaack, H. 281
 Kafka, G.E. 214 254
 Kahl-Furthmann, G. 302
 Kaltenbrunner, G.-K.
 314
 Kang, S. 280
 Kant, I. 11 18 22 31 53
 66 75 76 92 124 163
 202 303
 Karg, H.H. 239
 Karl, W. 85
 Kasch, W.F. 303
 Kästner, K.-H. 293
 Katzer, M. 283
- Kaufmann, A. 230 259
 303
 Kaufmann, F.-X. 248
 Kaufmann, P. 225
 Kausch, H. 314
 Kautsky, K. 273 282
 Kavka, G.S. 230 303
 Kayser, J.R. 202
 Keane, J. 273
 Kedourie, E. 316
 Kelgan, J. 303
 Kelsay, J. 303
 Kelsen, H. 17 18 31 33
 48 52 53 58 59 65 91
 92 217 219 273 282
 Kempf, U. 266
 Kennedy, E. 211
 Kern, F. 221 259
 Kern, L. 250
 Kernan, T.P. 303
 Kerstiens, F. 242
 Kersting, W. 230
 Kervégan, J.-F. 231 243
 Khadduri, M. 256
 Khoshkish, A. 225
 Khouri, A.T. 303
 Khumenei 152
 Kick, K.G. 153 157
 Kiefer, L. 243
 Kielmansegg, P.Gr. 214
 225 274 280
 Kimmerle, G. 303
 Kimminich, O. 256 262
 303 312
 Kipnis, K. 303
 Kirchheimer, O. 267
 Kirchhof, P. 264
 Kirn, M. 231
 Kleger, H. 259 274
 Klein, E. 262
 Kleine, M. 293
 Kliemt, H. 211
 Klinger, E. 243

- Kloos, I. 31 243
 Klose, A. 27 239 285
 Klosko, G. 203
 Kluxen, K. 286
 Knieper, R. 217
 Knoche, H.-G. 303
 Knoppe, T. 243
 Koch, B. 259
 Köchler, H. 231 274
 Köck, H. F. 169 293
 Kodalle, K.-M. 243
 Kohn, H. 243
 Koja, F. 285
 Kolakowski, L. 231
 Kolin, A. 203
 Koller, W. 261
 Kondylis, P. 303
 Konegen, N. 231
 König, F. 293
 Konstantin 46 143
 Konvitz, M.R. 262
 Korda, M. 214
 Korff, W. 303
 Korinek, K. 265
 Körkemeyer, S. 286
 Korowicz, M.S. 217
 Koslowski, P. 203 239
 243 274
 Kostede, N. 225
 Köveker, D. 231
 Krabbe, H. 219
 Krafft, O. 203
 Kramer, J. 264
 Kramer, M. 231
 Kramer, R. 214
 Krasemann, P. 303
 Kraus, A. 264
 Kraus, H. 303
 Krawietz, W. 274
 Krejci, H. 303
 Krell, G. 303
 Kriegel, B. 231
 Kriele, M. 203 231 274
 Krippendorff, E. 288
 303
 Krockow, C.Gr.v. 203
 239
 Kroner, B. 304
 Kronman, A. 203
 Krüger, H. 314
 Kruks, S. 203
 Krummenacher, H. 304
 Kuehnelt-Leddin, E.R.v.
 274
 Kühr, H. 250
 Kukathas, C. 262
 Küng, E. 248
 Kunkel, J.C. 304
 Künneth, W. 243
 Kuppens, M. 286
 Küpper, C. 304 317
 Kupperman, R.H. 314
 Kuss, O. 243
 Kutter, M. 281
 Kymlicka, W. 262
 Laarman, E.J. 304
 Laboa, J.M. 214
 LaBoétie, É. de 203
 Labrousse, R. 243 267
 Lachance, L. 203 288
 Lackey, D.P. 304
 Lacombe, R. 274
 Lacroix, B. 231
 Lacroix, J. 280
 Ladrière, J. 231
 Ladrière, P. 248
 Laforet, G. 264
 Lagarde, G.de 203
 Lagor, J.-L. 203
 Lakey, G. 259
 Lallemand, R. 314
 Lamberti, J.-C. 203
 Lambertini, R. 231
 Landheer, B. 248
 Landmann, M. 217
 Landshut, S. 225
 Lane, D. 286
 Lange, U. 266
 Langenbach, J. 304
 Langer, S. 259
 Langlois, J. 214
 Langner, A. 239 274
 283 293 304
 Lanseros, M. 214
 Lanza del Vasto 258
 Laqueur, W. 314
 Larivaille, P. 203
 Larrañeta, R. 304
 Laski, H. 104
 Laski, H.J. 231
 Lasswell, H.D. 214 222
 248
 Latouche, S. 287
 Lau, D. 314
 Laub, F. 243
 Laufer, H. 274
 Laun, R. 217
 Launay, S. 288
 Laurens, A. 225
 Lautner, G. 274
 Lauvaux, P. 282
 Luxtermann, P.F.H.
 203
 Lavau, G.E. 283
 Lavelle, P. 203
 Lavergne, B. 281
 Lavielle, J.-M. 304
 Lavroff, D.G. 203
 Lawler, P.A. 231
 Lebedoff, D. 274
 Leber, G. 304
 Leca, A. 203
 Lecheler, H. 253
 Lecky, W.E.H. 274
 Leclerc, J. 243
 Leclercq, C. 225
 Leclercq, J.-M. 225
 Lecomte, P. 225

- Leder, K.B. 304
 Lederhilger, S. 293
 Ledure, Y. 250
 Lee, J.-W. 203
 Lefèvre, L.J. 243
 Lefort, C. 203 286
 Lehmann, P. 243
 Lehmann, R. 304
 Lehner, F. 274
 Leibholz, G. 274
 Leibniz, G.W. 203
 Leidhold, W. 239
 Leif, J. 317
 Leisner, W. 131 214 219
 231 274
 Lekschas, J. 204
 Lenain, P. 231
 Lener, S. 250 252 293
 304
 Lenihan, D.A. 304
 Lenk, K. 214 222 225
 283
 Lentner, L. 243
 Leo XIII. 145
 Leocata, F. 243
 Lessay, F. 204
 Letamendia, P. 274
 Levi, W. 304
 Levie, H.S. 304
 Levine, D.H. 250
 Lévy, B.-H. 250
 Levy, D. 231
 Liberatore, M. 293
 Lider, J. 304
 Liebman, M. 231
 Liedtke, R. 259
 Liegmann, G. 262
 Lienemann, W. 259
 Lietzmann, H.J. 222
 Linares, F. 204 252
 Lincoln, A. 102
 Lindenlauf, H. 243
 Lindner, C. 274
 Lindner, M. 282
 Link, C. 221
 Linklater, A. 288
 Lippert, E. 225 304
 Lipset, S.M. 225
 Lissarague, S. de 216
 List, M. 288
 Listl, J. 293
 Litt, T. 79 239
 Llano, A. 239
 Llera, L. de 231
 Lloyd, H.A. 217
 Lloyd, S.A. 232
 Lloyd Thomas, D.A.
 274
 Lobkowicz, N. 232
 Lock, P. 304
 Locke, J. 26 71 161 204
 Loewenstein, K. 217
 282
 Löffelberger, M. 293
 Lombardi, G. 264
 Lombardo, G.L. 304
 Lombardo, M. 232
 López-Amo y Marín, A.
 204 214
 López Frías, F. 239
 Lorenz, E. 259 305
 Lorenzen, P. 239
 Lorson, P. 261
 Lösche, P. 316
 Losco, J. 225
 Löw, K. 286
 Lowe, E.N. 314
 Löwenthal, R. 314
 Löwith, K. 204
 Luban, D. 305
 Lübbe, H. 232
 Luc, L.-P. 275
 Luchterhand, O. 221
 Ludz, P.C. 225
 Luhmann, N. 90 102
 104 225
 Lukes, S. 239
 Lummer, H. 262
 Luthardt, W. 275
 Lutz, H. 293
 Mably, G. 248
 MacAfee Brown, R. 259
 Macher, P. 158
 Machiavelli, N. 11 112
 204 305
 MacNeill, W.H. 305
 Macpherson, C..B. 225
 232 275
 Mader, H. 305
 Mader, P. 12 85 173
 Maier, H. 24 204 244
 250 294 314
 Mairet, G. 204 232
 Maistre, J. de 218
 Maluschke, G. 275
 Manemann, J. 18
 Manent, P. 204
 Manin, B. 275
 Manning, D.J. 226
 Mansfield, H.C. 204
 Mansilla, H.C.F. 226
 Mantovani, M. 305
 Mara, G. 204
 Marc, A. 264
 Marchesi, G. 244
 Marcic, R. 254
 Marck, S. 232
 Marejko, J. 204
 Maret, H. 294
 Margalit, A. 218
 Margolis, J. 305
 Marietti, A. 214
 Maritain, J. 204 232 244
 248
 Markhoff, G. 239
 Markl, K.-P. 232
 Marongiu, A. 232
 Marramao, G. 232

- Marré, H. 294
Marshall, T. 232
Marsilius v. Padua 294
Marske, C.E. 305
Martin, G. 214
Martin, K. 204 261
Martin, R. 256
Martín Martínez, I. 294
Martínez Barrera, J. 232
Martínez Martínez, J.G.
 305
Martire, J.E. 314
Marx, K. 76
Marx, R. 262
Mastellone, S. 275
Masugi, K. 275
Mathiesen, T. 226
Matscher, F. 256
Mattai, G. 305
Matthes, H. 256
Matz, U. 214 253
Matzenberger, S. 305
Maull, H.W. 315
Maumus, K. 250
Maus, I. 275
Mayer, J.P. 204 226
Mayntz, R. 267
McBride, W.L. 232
McClosky, H.J. 259
McCormick, J.P. 232
McCormick, P.J. 240
McCormick, R.E. 285
McDonald, H.P. 232
McKee, D.K. 232
McMahan, J. 305
Méchoulan, H. 305
Medem, E.v. 33
Medina Ortega, M. 289
Medinger, W. 282
Mehlich, H. 256
Mehring, R. 232
Meier, A. 250
Meier, H. 244
Melchiorre, V. 233
Mellon, C. 305
Melzi, C. 244 261
Méndez Martínez, A.
 275
Menendez Reigada, I.G.
 289
Menk, T.M. 305
Mény, Y. 221
Merle, M. 289
Merli, F. 305
Merquior, J.G. 214
Merriam, C.E. 214 233
Merten, D. 266
Merzbacher, F. 294
Mesnard, P. 233
Messineo, A. 251 252
 257 275 281 294
Messmer, G. 264
Messner, J. 113 117 294
 305
Metz, J.B. 31 33
Meuter, G. 244
Meuthen, J. 294
Meyer, R. 204
Meyers, R. 306 312
Meyn, K.-U. 254
Michel, E. 251
Michels, R. 283
Mickel, W.W. 223
Miethke, J. 214
Míguez Bonino, J. 244
Mihr, U. 306
Mikat, P. 294
Milani, F. 306
Mill, J.S. 204
Miller, D. 204
Miller, E.F. 219
Miller, J. 275
Millon-Delsol, C. 204
Milton, J. 161 204
Minois, G. 306
Mirbach, T. 215
Mitias, M.H. 216
Moe, T.M. 285
Mohammed 182
Mohr, A. 223
Molina, G. 233
Molt, P. 244
Moltmann, B. 306
Moltmann, J. 244
Mommsen, W.J. 226
 287
Montagne, H.-A. 264
Montaldi, D.F. 306
Montaleone, C. 233
Montanari, B. 259
Montemayor, A. 205
Montesi, G. 280
Montesquieu, Ch. 26 67
 68 74 205
Moore, J. 306
Moosa, I. 233
Mörchen, H. 215
Moreau de Bellaing, L.
 215
Morgenthau, H.J. 289
Morrall, J.B. 205
Morus, T. 141 316
Mosca, G. 205
Moser, H. 226
Moulart, F. 294
Mounier, E. 306
Mueller, F.H. 244
Mugnier-Pollet, L. 233
Mühsam, E. 314
Mulholland, L.A. 306
Muller, E.N. 256
Müller, F. 205
Müller, H.M. 251
Müller, J.B. 226
Müller, J.P. 253 267 275
Müller, P. 215
Müller, W. 205
Müller-Schmid, P.P. 240
Münch, I.v. 264

- Münkler, H. 205 275
 Mura, V. 205 275
 Murillo Ferrol, F. 223
 Murphrey, D.D. 205
 Murphy, M.E. 306
 Murray, A.R.M. 233
 Murray, A.V. 294
 Murray, R.M. 205
 Nagel, E.-J. 306
 Nagler, M. 259
 Namer, G. 205
 Nardin, T. 289
 Narr, W.-D. 283
 Nassar, N. 233
 Nassmacher, H. 223
 Nassmacher, K.-H. 223
 289
 Natoli, S. 211
 Nederman, C.J. 275
 Negri, A. 314
 Negro Pavón, D. 259
 Nell-Breuning, O.v. 244
 Nelles, W. 275
 Nelson, B.R. 205
 Nelson, L. 248
 Nelson, R. 233
 Nelson, W.N. 275
 Némès, L. 306
 Nepi, P. 275
 Nerlich, U. 306
 Nettlau, M. 316
 Neumann, F. 205 240
 Neumann, V. 219
 Neundörfer, K. 251
 Nicholls, D. 244
 Nichtweiß, B. 44 46
 Nicoletti, M. 31 233
 Niebuhr, R. 275
 Niedermayer, O. 283
 Nielsen, 233 314
 Nienhaus, V. 275
 Nigoul, C. 289
 Noack, P. 275 314
 Noelle-Neumann, E. 285
 Nohlen, D. 219 281
 Noiriel, G. 262
 Noll, A.J. 275
 Nolting, H.-P. 306
 Nonnenmacher, G. 205
 Noone, J.B. 206
 Nordlinger, E.A. 275
 Norman, E. 244
 Norman, R. 247 306
 Noyer, A. 294
 Nozick, R. 316
 Nuspliger, K. 257
 Nussbaum, M.C. 206
 Nutz, W. 276
 Oakeshott, M. 24
 Obermayer, K. 294
 Oberndörfer, D. 294
 Oberreuter, H. 276
 Ochocki, K. 306
 Ockenfels, W. 31 33 45
 89 142 145 248 262
 287 294
 Ockham, W.v. 124 206
 O'Connor, J.J. 306
 Oddone, A. 251
 Oelmüller, W. 206
 Offe, C. 233 276
 Olivieri, L. 206
 Ollivier, J.-Y. 289
 O'Neil, P.M. 256
 Onorio, J.-B.d' 244 306
 Opocenský, M. 314
 Opocher, E. 233
 Oppenheim, F.E. 233
 306
 Orbán, A.P. 244
 Ordnung, C. 307
 Origenes 46
 Ory, P. 206
 Ossenbühl, F. 253
 Ostrogorski, M. 284
 Ostwald, M. 206
 O'Sullivan, N. 240
 Osuna, A. 294
 Oswald, W. 240
 Otani, Y. 276
 Otto, D. 206
 Pacchiani, C. 206
 Paggi, L. 307
 Pahlke, A. 295
 Paine, T. 206
 Palacios Mejía, H. 219
 Palaver, W. 244 251
 Palazzolo, C. 206
 Pan, D. 244
 Paniagua Fuentes, X.
 314
 Paniker, R. 251
 Paolucci, H. 206
 Papes, A.M. 307
 Paprotny, T. 233
 Papworth, J. 264
 Parel, A. 233
 Paret, P. 206
 Parini, P. 221
 Parkinson, N.C. 267
 Parsons, W. 218
 Pasini, D. 233
 Paskins, P.A. 307
 Pasquino, P. 233
 Passerin d'Entrèves, A.
 206 233
 Pastori, P. 206
 Pateman, C. 276
 Paton, C.R. 249
 Pauls, R.F. 307
 Pavanini, G. 206
 Pawlas, A. 307
 Payne, S.G. 287
 Paz, H.de 240
 Pease García, H. 267
 Peine, F.-J. 254

- Pelczynski, Z.A. 234
 Pelinka, A. 315
 Pellegrino, M. 244
 Pennock, J.R. 215 219
 276
 Pèques, T.M. 216
 Pereña Vicente, L. 307
 Pérez de Mesa, D. 317
 Pérez Royo, J. 219
 Perez Vera, E. 312
 Perniola, M. 234
 Perrier, D.N. 244
 Perry, C. 249
 Perry, M.J. 251
 Perry, R.B. 276
 Petersen, T. 276
 Peterson, E. 33 44 46 47
 Pettit, P. 276
 Pettman, R. 247 289 290
 Pfister, B.U. 257
 Phillips, R.L. 307
 Philonenko, A. 234 280
 Pianciola, C. 234
 Piazolo, M. 262
 Picht, G. 261
 Pickl, D. 317
 Pies, I. 238
 Pietschmann, H. 287
 Pilch, M. 244
 Pino Perttierra, C. 314
 Pinot de Villechenon, O.
 215
 Pius IX. 145
 Pius XII. 13 145 147
 Pizzorni, A. 276
 Planer-Friedrich, G. 307
 Plant, R. 234
 Plassmann, E. 295
 Plato 22 44
 Plattner, M.F. 206
 Pocock, J.G.A. 206
 Poeggeler, O. 234
 Pogge, T.W. 289
 Poli, B. 206
 Polin, C. 286
 Polin, R. 206 234 256
 295
 Politis, N. 252
 Pommerehne, W.W. 226
 Ponghis, P. 276
 Ponsetto, A. 234
 Popper, K.R. 14 23 82
 103
 Portelli, H. 286
 Possenti, V. 234 251
 Possony, S.R. 289
 Prantner, R. 289
 Prélot, M. 234
 Préposiet, J. 314
 Presa Barrosa, C. 295
 Press, C. 264
 Preuss, U.K. 254 256
 Prieto Martínez, F. 206
 Pritchard, M.S. 215
 Proudhon, P.J. 307
 Psychopedis, K. 206
 Purcell, B. 295
 Puy, F. 234 264
 Puza, R. 295
 Quaritsch, H. 218
 Quillet, J. 206 215
 Quilliot, R. 276
 Quirk, M.J. 307
 Raabe, F. 256 295
 Racinaro, R. 31 211
 Radbruch, G. 49 128
 Radnitzky, G. 282
 Radunski, P. 281
 Radzimanowski, K. 244
 Raffo Magnasco, B. 245
 Ramírez, S. 234
 Rangeon, F. 207
 Rapaczynski, A. 234
 Raphael, D.D. 215
 Rapold, H. 307
 Rapoport, A. 307
 Rapoport, D.C. 314
 Raschke, J. 284
 Rasco, J.I. 276
 Ratzinger, J. 295
 Rau, H.A. 207
 Rauch, L. 207
 Rausch, H. 221
 Rauscher, A. 262 276
 295
 Rawls, J. 14 234
 Raz, J. 249
 Rebenstorf, H. 317
 Redhead, B. 207
 Regan, R.J. 249 307
 Reibstein, E. 252
 Reist, M. 211
 Reitan, E. 307
 Remele, J. 260
 Remuñán Ferro, M. 307
 Renan, E. 40
 Renaut, A. 234
 Rendueles Alsina, R.
 307
 Renick, T.M. 307
 Renouvier, C. 207
 Rescher, N. 276
 Reuter, K. 264
 Reuter, P. 289
 Reuvers, H.-B. 308
 Revel, J.-F. 276
 Révész, L. 295
 Rhinow, R.A. 260
 Rhonheimer, D. 276
 Rhonheimer, M. 234
 276
 Rials, S. 264
 Richardson, J.J. 285
 Richter, E. 240
 Richter, H.-E. 308
 Ricken, F. 252
 Ricœur, P. 234

- Riedel, M. 235
 Riedmatten, H.de 313
 Riklin, A. 240 276
 Rill, B. 308
 Ripalda, J.M. 207
 Riquet, M. 295
 Risse, H.T. 308
 Ritter, A. 207 314
 Ritter, G. 207 215
 Ritter, J. 207
 Robbe, M. 314
 Robelin, J. 235
 Röbig, K. 308
 Robin, M. 207
 Rock, M. 260 308
 Rödel, U. 277
 Ródenas, P. 211
 Rodríguez Paniagua,
 J.M. 257
 Rohe, K. 211
 Rohner, A.M. 207
 Rohrer, D.M. 257
 Röhrich, W. 207 223
 277
 Rohrmoser, G. 235 251
 Roland-Gosselin, B. 207
 Rollet, H. 251
 Rommen, H. 207 245
 Roscher, W. 267
 Rosen, S.M. 235
 Rossi, G. 315
 Rossnagel, A. 254
 Roth, J.J. 314
 Rothenspieler, F.W. 307
 Rothfels, H. 308
 Rotter, M. 308
 Roucaute, Y. 277
 Roucek, J. 223
 Rousse, T.A. 249
 Rousseau, C. 277
 Rousseau, J.J. 50 58 74
 87 102 161 207
 Roussillon, D.de 235
 Rouvier, J. 207
 Rubert de Ventós, X.
 235
 Rubina Tortella, S. 249
 Rubio Carracedo, J. 249
 Rucht, D. 256
 Ruck, E. 208
 Rühlmann, P.M. 317
 Ruloff, D. 289
 Russ, J. 215
 Russell, B. 215 240 249
 Rüstow, A. 249
 Rüther, G. 277
 Ryan, C.C. 308
 Ryffel, H. 258 277
 Ryn, C.G. 277
 Rzepkowski, H. 245
 Saage, R. 277 315
 Sabine, G.M. 208
 Saint-Sernin, B. 235
 Sainte Lorette, L.de 264
 Saladin, P. 251 254
 Salamun, K. 249
 Salis-Bilfinger, H.v. 264
 Samsinger, E. 264
 Sánchez Abelenda, R.
 50 245
 Sánchez Agesta, L. 220
 Sander, F. 277 282
 Sanders, D. 314
 Saner, H. 260
 Sanguinetti, G. 315
 Sanguinetti, H. 208
 Sanks, T.H. 245
 Santamaría Ansa, C. 308
 Santoni, R.E. 308
 Sargent, L.T. 235
 Sartori, G. 277
 Sassenbach, U. 211
 Sasso, G. 208
 Sattler, A. 277
 Sauvy, A. 235 285
 Savagnone, G. 316
 Sayegh, R. 262
 Scarpelli, U. 240
 Schaar, J.H. 215
 Schaarschmidt, S. 308
 Schachtschneider, K.A.
 277
 Schaefer, A. 249
 Schäfer, F. 265
 Schäfer, H.M. 220
 Schall, J.V. 235 245
 Schambeck, H. 27 215
 277 308
 Schamis, G.J. 308
 Scharpf, F.W. 277
 Schaumann, W. 255
 Schediwy, R. 316
 Schefold, C. 12
 Scheidemantel, H.G.
 220
 Scheler, M. 10 184 308
 Scheler, W. 308
 Schelsky, H. 208
 Schena, P. 267
 Schenz, V. 235
 Schiele, S. 317
 Schillebeeckx, E. 245
 Schilling, O. 251
 Schima, R. 264
 Schindler, D. 289
 Schlangen, W. 223
 Schleifer, J.T. 208
 Schlochauer, H.-J. 308
 Schmid, C. 240
 Schmid, G. 266 277
 Schmidhuber, P.M. 235
 Schmidt, F. 315
 Schmidt, H. 208
 Schmidt, M.G. 223 277
 Schmidt-Bleibtreu, B.
 253
 Schmidt-Eichstaedt, G.
 295

- Schmitt, A. 240
 Schmitt, C. 17 18 21 31
 32 33 34 35 36 37 38
 39 40 41 42 43 44 45
 46 47 49 50 51 52 53
 54 60 80 89 90 208
 211 215 235 245 255
 277 280 282 308 313
 Schmitt Glaeser, W. 215
 Schmitz, H.-G. 211 235
 Schmölz, F.M. 240
 Schnabel, R.K.F. 282
 Schneider, J.H.J. 235
 Schnell, M.W. 211
 Schnur, R. 208 315
 Schoch, F.K. 309
 Schofield, M. 236
 Scholz, R. 208
 Schönfeld, W. 260
 Schönherr-Mann, H.-M.
 236
 Schöningh, F.J. 249
 Schooyans, M. 277
 Schottky, R. 236
 Schramm, T. 220
 Schreiber, U. 226
 Schubert, K. 223
 Schuhmann, K. 208
 Schultz, H.J.O. 295
 Schulz, D.E. 286
 Schulz, K.D. 208
 Schumpeter, J.A. 19 106
 Schürmann, R. 226
 Schütrumpf, E. 208
 Schütt-Wetschky, E. 277
 Schwab, G. 31 236
 Schwab, S. 262
 Schwacke, P. 226
 Schwan, A. 236 240 245
 278
 Schwartländer, J. 258
 278
 Schwarz, U. 309
 Schwarzenberger, G.
 289
 Schwarzwäller, K. 245
 Scott, G.L. 240
 Scott, J. 309
 Seabury, S. 265
 Seebohm, T. 260
 Segre, U. 236
 Seidel, B. 278
 Senellart, M. 208
 Senger, H.v. 286
 Senghaas, D. 289 309
 Sérouya, H. 309
 Sethe, P. 289
 Seurin, J.L. 278
 Shannon, T.A. 309
 Sharp, G. 260
 Schell, K.L. 278
 Shrader-Frechette, K.S.
 309
 Sidjanski, D. 265
 Siebeck, O. 278
 Sieyès, E.J. 208
 Simmons, A.J. 240
 Simón, D. 267
 Simon, H. 295
 Simon, W. 317
 Simon, Y.R. 278
 Simón Tobalina, J.L.de
 313
 Sina, M. 208
 Sinemus, B. 266
 Singer, A. 255
 Singer, J.D. 309
 Singer, P. 278
 Skillen, A. 258
 Skillen, J.W. 278
 Skinner, Q. 208
 Skuhra, A. 309
 Slade, F. 218
 Smend, R. 79 80 255
 Smith, A.A. 240
 Smith, A.D.S. 315
 Sokrates 22
 Solages, B.de 309
 Sölle, D. 245
 Söllner, A. 212
 Solms, M.Gr.zu 236
 Sombart, W. 309
 Somerville, J. 309
 Sontheimer, K. 247 282
 Sordi, M. 255
 Sorge, B. 245
 Sorgi, G. 208
 Souche-Dagues, D. 208
 Spaemann, R. 208 236
 Spann, O. 97
 Sparkes, A.W. 278
 Spencer, H. 208
 Spiazzi, R. 208
 Spiegel, E. 309
 Spieker, M. 309 312
 Spindelböck, J. 260
 Spindler, W.H. 31
 Spinoza, B. 26 209 245
 Spiro, H.J. 25
 Spoerl, J. 260
 Squella, A. 278
 Stadler, H. 265
 Stagl, J. 148
 Stanchina, P.C. 295
 Stankiewicz, W.J. 236
 278
 Stapel, W. 251
 Staudinger, H. 236
 Steck, K.G. 246
 Steck, P. 226
 Steffani, W. 278
 Steffes, J.P. 251
 Stein, L.v. 209
 Steinberg, J. 278
 Steinberg, R. 285
 Steininger, R. 284
 Steinmetz, R. 309
 Steinvorth, U. 209
 Steinweg, R. 309

- Stemeseder, H. 246
 Sterba, J.P. 309
 Stern, K. 253
 Sternberger, D. 80 209
 236 282 310
 Stevenson, L. 310
 Stirnimann, H. 312
 Stohl, M. 315
 Stopp, A.H. 262
 Stratmann, F. 310
 Strauss, L. 24 209 236
 247
 Streithofen, B. 260 310
 318
 Streminger, G. 209
 Strohm, T. 246
 Struve, T. 209
 Stubbe-da Luz, H. 226
 Stüben, J. 60 171
 Stürner, W. 209
 Suarez, F. 161 169
 Surdi, M. 212
 Susterhenn, A. 251
 Sutor, B. 107 240 318
 Svilar, M. 278
 Swoboda, H. 316
 Szczesny, G. 278

 Taboni, P.F. 310
 Taubes, J. 246
 Taylor, C. 262
 Teichman, J. 310
 Tejera, V. 209
 Tenzer, N. 223 236 280
 Terrel, J. 209
 Theberge, L. 267
 Theimer, W. 209 223
 Theisen, H. 236
 Therborn, G. 226
 Thesing, J. 240
 Thielicke, H. 246
 Thiersch, H.W.J. 246
 Thomann, M. 46 82 209

 Thomas v. Aquin 11 17
 23 24 25 27 28 29 31
 35 44 46 48 49 50 51
 52 53 54 55 61 62 67
 72 73 90 107 112 118
 124 126 127 134 144
 160 161 170 171 172
 173 174 175 176 177
 183 184 209
 Thomasius, C. 11
 Thompson, D.F. 249
 Thompson, K.W. 290
 Thoreau, H.D. 260
 Thursby, V. 24
 Tichy, G.E. 212
 Tilgner, S. 218
 Tinland, F. 209 215
 Tischleder, P. 215 251
 Tocqueville, A.de 209
 279
 Todisco, O. 260
 Todolí Duque, J. 240
 Tödt, H.E. 246
 Tomasi, J. 257
 Toniolo, G. 251
 Topitsch, E. 246
 Topper, K. 290
 Torresetti, G. 210
 Touchard, J. 210
 Touloumakkos, J. 279
 Touraine, A. 279
 Trapp, M. 210
 Treitschke, H.v. 223
 Tremmel, H. 263
 Triffterer, O. 173
 Trigano, S. 246
 Trigeaud, J.-M. 236
 Troper, M. 266
 Truyol y Serra, A. 247
 210 310
 Tsatsos, D.T. 215 284
 Tschannen, P. 286
 Tschudi, L. 279

 Tsilos, N. 226
 Tucker, R. W. 289
 Tugendhat, E. 249
 Tullock, G. 104
 Tunick, M. 216
 Turegg, K.E.v. 263
 Tuya, C. 279

 Ullmann, W. 210
 Ulmen, G.L. 237
 Unkelbach, H. 281
 Urdánoz, T. 246
 Usher, D. 279
 Uthoff, H. 279
 Utz, A.F. 14 27 42 46 59
 61 68 71 82 83 85 89
 123 142 145 147 174
 185 240 257 279

 Valadier, P. 210 240 249
 Valverde, C. 249
 van den Bergh, E. 257
 Van den Burg, W. 260
 Van den Doel, H. 279
 van Erp, H. 247
 van Schewick, B. 251
 Van Vassenhove, L. 310
 Vasoli, C. 210
 Vatikiotis, P.J. 221
 Vedel, G. 279 280
 Veen, H.-J. 318
 Verdross, A. 310
 Verdross-Drossberg,
 A.v. 218
 Vermeersch, A. 133
 Verstraeten, J. 310
 Viala, A. 221
 Vialatoux, J. 251
 Vico, G. 210
 Vidal, E. 210
 Vidal García, M. 240
 279
 Vidich, A.J. 216

- Vierzig, S. 251
 Vile, M.J.C. 266
 Vissing, L. 210
 Vitoria, F.de 216
 Voegelin, E. 24 223 251
 Vogl, J. 237
 Volek, P. 249
 Vollrath, E. 226 237
 Volpi, F. 237
 Vorländer, H. 255
 Vorobej, M. 310
 Voss, R.v. 241 315
 Voyame, J. 265
 Voyenne, B. 265
 Vreeland, H. 313
 Wacker, B. 237
 Wagner, G. 246
 Waldrich, H.-P. 280
 Wallace, M. 315
 Wallner, E.M. 226
 Walt, S. 310
 Walter, W. 280
 Walters, G.J. 310
 Walther, J. 316
 Walz, H.H. 251
 Walzer, M. 310
 Wannenmacher, W. 279
 Ware, A. 284
 Warrender, H. 249
 Waschkuhn, A. 253 285
 Wasserman, L. 237
 Wasserstrom, R. 312
 Watt, W.M. 237
 Wayland, J.W. 257
 Weber, M. 20 21 35 51
 90 111 216 223
 Weber W. 295
 Weeck, W. 284
 Wehling, H.-G. 290
 Wehner, B. 279
 Wehr, P. 310
 Weil, É. 210
 Weiler, G. 237
 Weiler, R. 27 241 282
 290 295 296 310
 Weingarz, S. 153 157
 Weinzierl, E. 296
 Werner, R. 311
 Werpehowski, W. 246
 Wesel-Roth, R. 252
 Wessel, M. 286
 West, D. 216
 Westphal, K.R. 216
 Whelan, F.G. 210
 White, M.G. 210
 Whynes, D. 237
 Wichard, R. 279
 Wicht, B. 311
 Wieland, G. 237
 Wiese, G. 84
 Wiesendahl, E. 279 284
 Wieser, F. 226
 Wiesner, J. 241
 Wietschel, W. 284
 Wight, M. 290
 Wilde, N. 241
 Wildenmann, R. 284
 Wildhaber, L. 218 263
 Wilhelm, C. 311
 Wilhelm, T. 318
 Wilkens, E. 311
 Williams, H.L. 237
 Willink, J. 279
 Willke, H. 220
 Willms, B. 210 220
 Wilson, C. 315
 Wilson, R.W. 249
 Wilson, W. 220
 Winckelmann, J. 216
 Wingen, M. 108
 Winkler, H.A. 226
 Winter, G. 241
 Wirmark, B. 311
 Wittkämper, G.W. 220
 Woelfl, P. 241
 Wolf, J.-C. 311
 Wolf, W. 281
 Wolff, C. 11 82 161 210
 Wolff, H.J. 252 311
 Wolffers, A. 315
 Wolkogonow, D.A. 311
 Wolzendorff, K. 260
 Wortmann, R. 311
 Wünsch, G. 249
 Zac, S. 210
 Zacher, H.F. 252
 Zängle, M. 220
 Zarka, Y.-C. 210
 Zeller, T. 265
 Zenz-Kaplan, J. 311
 Ziegler, H.O. 226
 Zimmermann, E. 279
 315
 Zippelius, R. 210 220
 266 279
 Zolo, D. 279
 Zorgbibe, C. 268 311
 Zsifkovics, V. 27
 Zsifkovits, V. 241 311
 Zsifkovitz, V. 313
 Zuckert, C. 252

SACHVERZEICHNIS

- Abgeordneter, Pflichten d 101
- Abstimmung, ungenügend zur Einheit d Gesellsch 43
- Abstraktion
 - pointierend hervorhebende 17 18
 - Real- u Formal- 18
- Abtreibung 49 82 83
- als malum in se 184
- Anlage der menschl Natur u eth Normen 10 11
- Annexion 87
- Apostat u Religionsfreiheit 144
- Arbeitskampfrecht 68
- Arbeitnehmer, Entfaltung der Persönlichkeit 84
- Arianismus 46
- Asyl 151
 - s a Kirchenasyl
- Asylant
 - kulturelle Integration 152
 - polit Betätigung 152
 - Recht auf Meinungsfreiheit 137
- Asylrecht 151-156
 - Hypertrophie d 153
 - Mißbrauch d 152
 - u Völkergemeinsch 151
 - Widerstand gg Beschränkung d 153-156
- Autorität
 - i d Demokratie 53 54
 - u Erbsünde 50
 - Garant d Einheit 53
 - u Legitimität bei d griech und lat Klassikern 87
 - personifizierte bei *C.Schmitt* 43
 - d Staates 38
 - - Funktion i d sündigen Ge- sellschaft 51
 - - u Gemeinwohl 89
- - u Vertrauen d Bürger 88
- - Träger d 52 53 58
- Befreiungstheologie 31
- Bekenntnisfreiheit 141
- Bildung u Wertkonsens 67
- Bildungspolitik 129
- bonum in se 183 185-186
- Briand-Kellog-Pakt 168
- Bundesstaat 96
 - u Föderalismus 98-100
 - u Subsidiaritätsprinzip 99
 - Verteilung d Kompetenzen 99
- Einheitsstaat 95 98 99
- Bürger
 - Pflichten d - 121
 - u Regierung 121 122
 - Bürgergehorsam 87 88
 - Bürgerrechte
 - demokratische 116 121-163
 - Formulierung d 81-84
 - u Wirtschaft 84-85
- Datenschutz 137
- Definition, nominalistische u realistische 18
- Demokratie 9 101-119
 - u Entwicklungsländer 62 108- 109
 - ethische Rechtfertigung 101- 110
 - u Gemeinwohl 52 54 67
 - Krise d 179
 - liberale 13 14 104-105
 - parlamentarische - u Menschen- rechte 117
 - u Repräsentation einer Idee bei *C.Schmitt* 41
 - repräsentative 105-106
 - u Staat 34 35

- totale 51 85
- Dezentralisierung 95-96
- Dezisionismus 21 50 89
- Dezisionsgewalt 43
 - in Kirche u Staat 51-54
- Diskurs u Kompromiß 129
- Diskursethik 128

- Egoismus 21 22
 - im Wettbewerb 26
- Ehe
 - Gewaltverhältnis i d - 61 62
 - soziale Institution 185 186
- Ehegesetz 185
- Ehescheidung 186
- Eigeninitiative d Gruppen 72
- Eigeninteresse (Eigenwohl) 81
 - 115
 - u Gemeinwohl 50 51 72 82 139
- Eigentumsrecht 46
- Elitentheorie 106
- Empirismus 25
- Entwicklungsländer u Demokratie
 - 62 108-109
- Epikie 159
- Erfahrung 11 23
- Erkenntnislehre
 - i d modernen Wissenschaft 17-20
 - u Metaphysik 9 10-11 48-49
- Ermessen 28 29 92
- Ethik
 - aristot 9 10
 - u Glück 165
 - Ziel d 18
- Ethnie, Trennung vom Staatenverbund 161
- Eugenik 179
- Evidenz s. Wahrheit
- Existentialismus 124

- Fallibilismus 14 23
- Familie

- Entscheidungsmacht i d 61
- u Gewissensbildung 129
- u Friedenspädagogik 166
- Feind bei *C. Schmitt* 21 36 43
- Föderalismus 95-100
- Formalismus, neokantianischer 21
- Freiheit 65 66 67 97 102 103 112
 - u Gewissen nicht identisch 128
- Freiheiten, Übereinstimmung i wertfreien Staat 76
- Freiheitsrecht im Ermessensurteil d Richters 136
- Freiheitsrechte
 - Anspruchsrechte d Bürgers 122
 - u Rechtsstaat 66
- Freund u Feind bei *C. Schmitt* 36-38
- Friede, sozialer 22 75
- Friedensbemühung, rationale 165-166

- Gehorsamsmotivation 88 89 90 91 93
- Gehorsamsverweigerung 157
- Gemeinwohl 14 15 19 21 24 25
 - 28 46 61 66 67 81 87 89 102 113 135 139 172
- bonum commune als Ausgleich d Gruppeninteressen 106
 - als bonum in se 185
 - u Demokratie 52 54 115
 - u Eigeninteresse 51 72 81 139
 - u Interessenverbände 101
 - u Mehrheitsentscheid 103 112
 - objektive Erkenntnis d - 131
 - u Parteien 117
 - u Pluralismus 106-108
 - u staatl Autorität 89
- Gemeinwohlgerechtigkeit 172
- Genossenschaft 59 105
- Gerechtigkeit 49 74 75
- Gerichtsbarkeit, unabhängige 68 69

- Gerichtshof, übernationaler 176
Gesetz
– Ewiges 31 48-49 124
– Gebots- 157
– Identität v Sein u - 181
– u Naturrecht 49
– Verbots- 157 158
– als wirksame Norm 180
Gesetzesnormen, absolute 180-
181
Gesetzgeber
– Ewiger, als Schöpfer 181
– u Morallnormen d Masse 179
Gewalt, geistl u weltl 182
– Träger d 61-63
Gewaltenteilung 67-69
Gewerkschaften 68 106
Gewissen 125
– u Freiheit (nicht identisch) 128
– als Kontrollorgan 128 163
– u prakt Vernunft 124 163
– schuldhaft irriges 127
– schuldlos irriges 125
Gewissensbildung u Schule 129
Gewissensfreiheit 28 123-130 141
– u Glaubensfreiheit 145
– Kontrolle d 129
Gewissensurteil, konkretes 123
125-128
Glaube
– als Akt d theor Vernunft 145
– Definition 141
– als polit Handeln 141 142
– u totalitäre Tendenz 182
Glaubensfreiheit 142
– u Gewissensfreiheit 145
Globalisierung 95 97
Glück 10 22 25 27 103 165
Gottesgnadentum 60
Grundkonsens, moralischer 137
163
Grundrechte s Naturrecht
Gruppeninteressen, legitime 115-
116
Heimat 97
Herrschaftslegitimierung, 3 Typen
90
Herrschafstmacht 87 88
– u formale Freiheit i d Demokra-
tie 103
– Mißbrauch 102
– u Regierungsform 101
– u Schöpfer 80
– d Staates s Staat
Herrsscher
– u Beherrschte, Identität 102 104
– Recht der Beseitigung 160
Imperativ
– a priori gültiger 125-128
– erster praktischer 23 92
– kategorischer 124
– oberster absoluter 123 124
– u prakt Vernunft 123
Imperative, moralische
– rechtl Bewandtnis 91
Individualismus 50
– u repräsentative Demokratie
106
Individualmoral, Intimsphäre 136
Individualrecht
– u Gemeinwohl 67
– Vorzug im Handlungsablauf 82
Individuum
– Autonomie 66
– u Kollektiv 81
Information
– aktive u passive 131 134
– Recht auf 131 136 139
– s a Meinungsbildung
Informationelle Selbstbestim-
mung und Datenschutz 138 139
Institution
– Begriff d 10-11 59
– natürliche 59

- soziologische 59
- u Naturrecht 65
- Integration i d Staatsgem, proportionale 81
- Interessengruppen zwischen Staat u Individuum 105
- Interessenkonkurrenz 115
- Interessenpartei 115
- Interessenpluralismus u staatl Einheit 106
- Irrtum u Gewissen 125
- Islam 182

- Judentum, Monotheismus d 47

- Kapitalismus 51 85
- Katechon 39 50
- Katholische Kirche 43
 - als gesellschaftl Gebilde 39
 - Homogenität d 50
 - polit Universalismus d 39
 - als polit Vorbild bei *C.Schmitt* 38 42
 - u Religionsfreiheit 146
 - Repräsentation d Rationalität 39 40
 - u Toleranz 147
- Kathol Theologie als polit Theologie 45-47
- Katholizismus als universaler Rationalismus 41
- Kirchenasyl 151 153 156 157
- Kirchenpolitik und kathol Soziallehre 46
- Klugheit 23 28-29
 - polit 10 29-30 73
- Kommunikation
 - u Persönlichkeitsrecht 136
 - Recht auf 134
 - sittl Normen 132
 - u Wahrheit 132 133
- Kommunikationstechnik u Meinungsfreiheit 137-139

- Kommunitarismus 106
- Kompromiß 104
 - i d Demokratie 114
 - u Diskurs 129
 - u Toleranz 107 108
- Konkurrenzkampf d Interessen u soziale Einheit 104
- Konsens
 - i d Demokratie 105
 - bzgl. allg natürl Prinzipien i d Demokratie 107
 - bzgl allg Urteile u prakt Prinzipien 92 129
 - bzgl d Ordnungsnormen 108
 - u Staatsform 49-53
- Konstruktualismus 106
- Krieg 165-177
 - Angriffs-
 - – als Hilfeakt zugunsten Dritter 174
 - – als Sühneakt für Unrecht 173
 - – Verbot d 168
 - und Frieden, Objekt staatl Herrschaftsmacht 21
 - gerechter - bellum justum 167-169 170 176 177
 - – Voraussetzungen n *Thomas v Aqu* 174
 - – jus ad bellum u jus in bello 165 167 170
 - naturrechtl Rechtfertigung 170-176
 - als Objekt der Ethik 165
 - Präventiv- 168
 - Vergeltungs- 175
 - Verteidigungs- 168
 - – Ausweitung zum Angriff 173 175
 - – Rechtslage zwischen zwei Staaten 172-176
 - – Verhältnismäßigkeit 171 172
 - – s a Verteidigung
 - Wirtschafts- 173

- Kriegsdienstverweigerung 176
- Kriegserklärung, Kompetenz zur - 168 169
- Kriegsfolgen 175 176
- Kriegsführung, gerechte 165
- Kriegsvölkerrecht 167
 - Lebensrecht 59
 - Legalität 88 89
 - Legitimierung des Herrschers 35
 - Legitimität 87-93
 - Entwicklung des Begr 87-88
 - u Konsens 92
 - u positives Recht 91
 - rechtsbildende Kraft 91-93
 - als staatspolit Norm 88-91
 - u Wahl 92
 - Leidenschaften 23 126 134
 - Leistungsprinzip 114
- Macht
 - Definition 20 21
 - Kampf um d 20 43 111 112
 - obrigkeitl 15
 - Streben nach - 26
 - Verteilung 26
 - malum in se 183 184 185 186
- Marktwirtschaft 12
 - Ethik d 76
 - Soziale 85
- Materialismus
 - d arab Aristoteleskommentato- ren 48
 - u Naturrecht 183
- Medien u eth Normen 67
- Mehrheitsentscheidung, Theorie d 103
- Mehrheitsprinzip
 - Geltung d 89
 - u Gemeinw 112
 - u Legitimität 88 89
- Meinung
 - Begriff 131
 - Recht eigener 12
 - u Wahrheit 131
- Meinungsäußerung
 - freie 12 67 85 117
- Meinungsbildung u Information 131
 - s a Information
 - Meinungsfreiheit
 - d Asylanten 137
 - als Bürgerrecht 131-140
 - u Datenschutz 137 138
 - Definition 131-132
 - u Gerechtigkeit 136
 - jurist Fassung 131
 - u konkrete Umstände 132
 - u Kommunikationsmittel 137- 139
 - i mod Rechtsdenken 135-137
 - naturrechtl Überlegungen 132- 135
 - u Persönlichkeitsrecht 135 136
 - u Selbstbestimmung d Person 133
 - soziale Ordnung 133
 - i d wertpluralist Demokratie 132
- Menschenrechte 15 83 117
 - allgemeine Erklärung d 11 59 60 66 83 92 141 185
 - juristische Formulierung 134
 - u Verfassung 116
- Menschenrechtskonvention 179 181
- Militärdienstverweigerer
 - Gewissensurteil d 124 127
- Minderheit, ethnische 161
- Monarchie 43 44
 - u Gemeinwohl 67
 - konstitutionelle 73
 - u Monotheismus 46 52
- Monotheismus 43 44 47 48 49 52 .
 - polit-eth 54-55
- Moral u subjektives Wertempfin- den 184

- Moralnormen, absolute
 - u Ordnungsnormen d Demokratie 179-180
- Natur
 - Begriff d 24
 - d Menschen 11 22 24 25 27
 - - u Kommunikations 132
 - - u Naturrecht 181
 - - u Politik 102
 - - soziale 28
 - - Zwecke d 65
 - d Sache 28 92
- Naturgesetz
 - identisch m Vernunftgesetz 134
 - konkrete Formulierung 29
- Naturrecht 14 28 33
 - u Individualrecht 81
 - klassisches 90
 - u Materialismus 183
 - Normen d - absolute Geltung 183
 - Prinzipien d 134
 - u Rechtsstaat 65
 - u Schöpfer 183
- Naturrechtslehren 11
- Neokantianismus 17
- Neopluralismus, *Fränkels* 106
- Nominalismus 49
- Normen
 - „in sich“ geltende 183 183-186
 - natürliche, naturrechtliche 9 28
 - univoke 28
- Nürnberger Prozeß 128
- Papst 40 41 42
- Parlament
 - u Legalität 89
- Parlamentarier
 - Vorrang d Gewissens vor Mandat 101 117
 - s a Abgeordneter, Volksvertreter
- Partei
 - christl 119
 - Einheits- 114
 - Ethik d - 111-119
 - u Gemeinw 113 115 117
 - integrale Definition 118
 - Interessen- 115
 - nominalist Definition 111-112
 - normative Definition 112
 - oberste Norm d 112-113
 - u Staatsmacht 111
 - u Systemveränderung 117
 - u Verfassung 111 113 116-117
 - u Wahlkampf 118-119
 - u Weltanschauung 114-115
 - u wirtschaftl Ordnungskonzepte 114
- Parteiaktivitäten im Rechtsstaat 113
- Parteiprogramm 114
- Pazifismus 165
- Persönlichkeitsrecht 85-86 133
 - als Abwehrrecht 84
 - u Datenschutz 138 139
 - u Meinungsfreiheit 135 136
 - u Schutzrecht 84
- Pflicht d einzelnen gg d Gemeinwohl 66
- Phänomenologie 184
- Pluralismus
 - u Demokratie 102 103
 - demokratischer - u Gemeinwohl 106-108
 - i d liberalen Demokratie 104
 - u Totalitarismus 106
- Politik
 - als Bestimmung d Feindes (*C.Schmitt*) 21
 - Definition 14 43
 - höchste Stufe der Ethik (*Aristoteles*) 202
 - als Repräsentation einer Idee (*C. Schmitt*) 41

- Wesen d 17-30
- Politikwissenschaften
 - empirische 9-10 11 12 26 29
 - moderne, ohne Wertordnung 74
- politische Aktion u prakt Wahrheit 128-129
- polit Demonstration u Asylrecht 137
- polit Dezisionismus 50
- polit Entscheidung
 - i d Demokr 89 103 104
 - u Klugheit 73
 - Vorbereitung durch intermediäre Interessengruppen 105
- polit Ethik 9-10 12 15
 - u Bürgerrechte 121-122
 - u polit Theologie 48-55
 - u Theologie 32
- polit Fundamentalismus 180
- polit Gewalt (Macht)
 - Aufteilung d 25
 - Definition 21 25
 - u Gewissen der Beherrschten 58
 - u Naturrecht 58-61
 - Rechtfertigung 58
 - u sittl Gehorsam 59
- Träger d - 71-74
- Ursache d 58-61
- polit Handlung 18 20-21 22 23 24 25 26-27 27-29 34 38 72 81 102 183 185
- polit Klugheit 10 29-30 139
- polit Krise 179-186
- polit Liberalismus 14
- polit Mögliches 185
- polit Ordnung 20 21 22 26
 - u Wertfreiheit 74
- polit Philosophie 24
 - empiristische 12-14
- polit Rechte des Bürgers 116
- polit Regime 71-77
- polit Streik 35
- polit Subjekte 27-29
- polit System u Wertfreiheit 74-77
- polit Theologie 31-55
 - gemäß *Barion* 45-46
 - Begriff 31-33
 - u polit Ethik 48-55
 - rationale 43-47
 - von *C.Schmitt* 34-42
- polit Universalismus 39
- polit Willensbildung 111
- Positivismus, kritischer 23
- praktische Erkenntnis u recta ratio 134
- praktische Urteile, in sich wahre 129
- praktische Vernunft 54
 - u Seinsprinzipien 49
 - u Sündigkeit d Menschen 54
- praktische Wahrheit 54 128
- pressure groups 63
- Privateigentum 50 51 54 72
 - u liberaler Kapitalismus 85
 - Recht auf 84 85
- Privatsphäre u Gemeinwohl 133
- Rationalismus 25
- Rationalität
 - in Wirtsch u Ges 85
 - Repräsentation d - durch d Kirche gem *C.Schmitt* 39 40 41
- Recht
 - auf Arbeit
 - - nicht univok 185
 - - Sozial- nicht Freiheits- 122
 - auf Ausbildung 83
 - auf Beseitigung d Herrschers 160
 - Definition 52 53
 - auf Existenzerhaltung 23
 - auf Leben 29 49 179 180 181 185
 - auf Privateigentum 84 85
 - auf Selbstbestimmung 85 179
 - u Staat 91 92

- Rechte
 - individuelle 66
 - subjektive 11 12 15
 - - sozial begrenzt 85
- Rechtsbegründung im Schöpfer 32
- Rechtsbrecher u Staat 172
- Rechtslehre, Reine - 58 60
- Rechtsprechung 67
- Rechtsschöpfer, Volk als - 80
- Rechtsstaat 65-69
- recta ratio 11 29 134
- Regel, technische - als Instrument der wertfreien Ordnung 74
- Regelverfahren 20
- Regierbarkeit 88
- Regierung u Gewissen 117
- Regierungsform
 - konstitutionelle 77
 - als Organisation d Herrschaftsmacht 101
- Regime 25 71 72
- Religion
 - kulturelle Anpassung 148-149
 - als Kulturfaktor 141
 - staatsrechtl Gleichheit aller 148
- Religionsausübungsfreiheit 148-149
- Religionsfreiheit
 - als Bürgerrecht 141-150
 - Definition 141-142
 - u Gewissensfreiheit 141 149
 - Grenzen durch Sittengesetz u Gemeinwohl 142
 - u kath Kirche im Mittelalter 143-148
 - als Menschenrecht 142
 - Normen d 142
 - u Religionsausübungsfreiheit 148 149
- Revolution 74 87
- Rechtmäßigkeit d 62
- Richter 28 67
- Bestellung d 69
- u Freiheitsrecht 136
- Richterrecht, Gefahr d - 69
- Schöpfung, Wesensordnung durch Abstraktion erkennbar 183
- Schöpfungsordnung 54 184
- Schule u Gewissensbildung 129
- Schutzrecht
 - univok definierbar 84
 - u Persönlichkeitsrecht 84
- Segmentierung d Ordnungen 27
- Sein u Gesetz, Identität 181
- Seinserkenntnis d Vernunft 23
- Seinsverwirklichung u prakt Ver-
nunft 125
- Souveränität 63
 - d Staates 14 15
 - - als Entscheidungsmonopol bei *C. Schmitt* 42
- soziale Anspruchsrechte u Frei-
heitsrechte 122
- sozialer Friede 97
- soziale Gerechtigkeit i d lib De-
mokratie 104
- soziale Marktwirtschaft 85
- soziale Natur d Menschen 11 28
59
- soziale Ordnung u Meinungsfrei-
heit 133
- soziale Ordnungsnormen u Kon-
sens 108
- soziale Probleme u Staatsmacht
95
- Soziallehre, kath 183
 - u klass Naturrechtslehre 46
- Sozialmoral, Verlust d - 76 77
- Sozialrechte 66
- Sozialversicherung 114
- Sprache als Instrument d Wahr-
heitsmitteilung 132 133
- Staat
 - aus aristotelischer Sicht 34

- u Asylrecht 155
- Autorität d 38
- Definition 20
- Einheit durch eine Idee
 (C.Schmitt) 43
- als Einheit d Gesellsch 57
- u Feind 43
- u Gesellschaft 34 35 38 57 129
 - - Homogenität d Ges 49-51
- Herrschaftsmacht d 57-63 65 66
 67 96
 - - Beschränkung d 73 81
 - - Herkunft d 32 58 59
 - - Kampf um d 112
 - - Kompetenzbereich d 71 72
 - - naturrechtl Institution 60
 - - u Partei 111
 - - s a Staatsgewalt
- u Minimalkonsens 129
- Monopol d Politischen 34 36
 - als natürl Institution 14 59
 - als perfekte Gesellsch 24
 - rationaler als anstaltsmäßiger Herrschaftsverband 90
- u Recht 57 91 92
- Selbstbestimmungsrecht 97
- Souveränität d
 - - als Entscheidungsmonopol
 (C.Schmitt) 42
 - Strafgewalt d 50 150 172 180
 - Strukturierung d 57-100
 - Wahrheit i 131
 - weltanschaulich orientierter 12
 143 150
 - u Wertneutralität 69 102
 - Zweck d 90
- Staatenbund 96
- Staatsform
 - kein wesentl Bestandteil d
 Staates 77
 - u Konsens 49-57
- Staatsformen 9
- Staatsgewalt 25 58 63
 - Träger d 61-63
 - Ursprung d 161
 - Volk als Träger d 161
 - Wirksamkeit 58
 - u Wohlfahrt 112
 - s a Staat. Herrschaftsmacht
 - Staatsgründung, Rechtfertigung
 61
 - Staatslehre
 - u Religion 43 44
 - Staatsnotstand 85
 - Staatsphilosophie 43
 - Staatsverfassung 15
 - ethische Elemente 79-86
 - u Gemeinwohl 117
 - u Wertgrundsätze 102
 - Statistik 74
 - Steuergesetz 159
 - Steuerhinterziehung 159
 - Strafe als Sühne u Abschreckung
 172
 - Strafgerichtshof, internat 173
 - Streik, polit u unpolit 35
 - Subsidiaritätsprinzip 65 81 82
 - u Föderalismus 97 98 99
 - u Wirtschaft 85
 - Systembildung 26
 - Systemtheorie 102
 - Systemveränderung 117
 - Todesstrafe 29 172
 - Toleranz 12-14 90
 - u Anerkennung gleicher Rechte
 147
 - Begriff 143
 - Totalitarismus 106
 - Tötung eines Unschuldigen 184
 - Transzendenz 25
 - trial and error 82 103
 - Tugenden i d Ethik 124 126
 - Tyrann 35
 - Tyrannenmord 62 160
 - Tyrannis 73 101

- Ungehorsam, ziviler 153 157 160
- Unitarismus 95
- Universalismus 97
- Unternehmerverbände 106
- UNO als Friedensinstanz 169 170
- Urgewissen 128
- Ursache, erste
 - u Vernunft 124
- Usurpation 87

- Verfassung
 - u allgemeingültige Rechtsnormen 92
 - u Bürgerrechte 81
 - gemischte 67
 - u Gerechtigkeit 81
 - jurist Definition 81
 - lebende 80
 - u Menschenrechte 116
 - u Moralprinzipien 92
 - normative Definition 80-81
 - u Partei 111 113 116-117
 - republikanische (*Kant*) 75
 - soziologische Definition 79
- Verfassungsänderung 80
- Verfassungsgericht 68
 - u Wertvorstellungen 81
- Verfassungswirklichkeit 80
- veritas speculativa u practica 147
- Vermögen, gerechte Verteilg 68
- Vernunft
 - oberste Prinzipien d - 49
 - prakt 10 11 22 23
 - – Objekt d 24
 - – u Seinsverwirklichung 125
 - – u Wille 23
 - u Sein 49
 - theoretische 23
- Vernunftgesetz 134
- Verteidigung
 - private 171-172
 - Recht auf 170

- u Tötung 171
- Verhältnismäßigkeit 171 172
- Verwaltung 67 68
 - u Einheitsstaat 99
- Verwaltungsgericht 68
- Volk
 - als Rechtsschöpfer 80
 - u Souveränität 58 91 161
 - Träger d Staatsgewalt 161
- Völkermord 128
- Volksbefragung 105
- Volksmeinung 89
- Volkspädagogik u Friede 166
- Volksvertreter, Verhaltensnormen
 - 101
- Volkswille 105
- Vollbeschäftigungspolitik 185
- volonté générale – volonté de tous 75

- Wahlkampf 118-119
- Wahrheit, prakt u theor 23 145
- Weltanschauung 12 13
- Weltordnung 48
- Wertfreiheit
 - absolute als Wertvernichtung 69
 - u gerichtl Entscheidungen 69
- Wertgrundsätze
 - u Dominanz d formalen Freiheit 102
 - i d Verfassung verankert 102
- Wertkonsens 13 26
 - u demokr Rechtsstaat 67
- Wertlehre
 - u Moral 184
 - i d Phänomenologie 9-10
- Wertneutralität
 - d modernen Demokratie 51
 - des Staates, absolute 69
- Wertordnung , allg gültige - u pluralist Demokratie 106
- Wertpluralismus, totaler 129
- Werturteile

- mit absoluter Geltung 82
- univok 83
- Wesensabstraktion, metaph-reale 10
- Wesensaussagen, gültig „an sich“ 183
- Wettbewerb 19
- Wettbewerbswirtschaft 22
- Widerstand
 - Definition 157-159
 - gg ein Gebot oder ein Verbot 157
 - als Gehorsamsverweigerung 157
 - gg ein Gesetz 159-160
 - u Gewissensfreiheit 157
 - Recht auf 157-163
 - gg d Regierung 160-161
 - gg Splittergruppen 162
 - gg d Staatsverbund 161-162
 - Vielfalt d Begriffs 159
- Wille
 - allgemeiner - ohne Sozialmoral 76
 - entarteter 126
 - freier - u prakt Vernunft 123
 - u Freiheit 124
 - u Leidenschaften 126 134
 - u Sein 23 125 126
 - u Vernunft 23
- Willensbildung,
- polit - 111
- Wirtschaft
 - u Bürgerrechte 84
 - Ethik d 12
- Wirtschaftskrieg 173
- Wirtschaftsordnung 46
- Wirtschaftsverfassung, gerechte 12
- Wohlfahrt, allgem 112
- Wunder 32
- Ziel, letztes 24 26 27
- Zwecke d menschl Natur 10 65
- Zweckordnung, natürliche
 - u Schöpfer 60
 - soziale 60

ANALYTISCHES INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	5
Zur Einführung	9
Die politische Ethik und die empirischen Politikwissenschaften	9
Der Begriff der Institution als Grundlage der aristotelischen Erkenntnislehre	10
Die Toleranz als Grundprinzip der empirischen politischen Wissenschaft	12
Die Konsequenzen für die Definition der Politik	14
Der Verlauf der politisch-ethischen Untersuchung	14
 <i>Erstes Kapitel: Die Politik als Objekt der Ethik</i>	 17
I. Das Wesen der Politik – Die Ethik als erstrangig zuständige Wissenschaft	17
Die Erkenntnislehre der modernen Wissenschaft	17
Die Definition der politischen Handlung gemäß dem modernen Wissenschaftsbegriff	20
Die Kritik aus dem Blickfeld der Ethik	21
Ergebnis: Die Unterscheidung zwischen der politischen Handlung und dem politischen Aspekt der menschlichen Handlung	26
Die vielfältigen Subjekte der politischen Handlung	27
Die politische Klugheit	29
 II. Die Politische Theologie	 31
Begriffliche Abklärung	31
1. Die Politische Theologie von Carl Schmitt	34
Die Grundthese Schmitts: Politisch nicht gleich staatlich	34
Das politische Urphänomen: Die Bestimmung von Freund und Feind	36
Die katholische Kirche als Vorbild	38
2. Die rational begründete Politische Theologie	43
Keine Staatsphilosophie ohne Transzendenz	43
Die katholische Theologie als Politische Theologie?	45
3. Der Beitrag der Politischen Theologie zur politischen Ethik	48
Das ganzheitliche Konzept der Weltordnung des Monotheismus und sein Einfluß auf den Begriff des Gemeinwohls	48
Das Ewige Gesetz als Prinzip von Moral und Recht	48
Homogenität der Staatsgemeinschaft im Vergleich zur Einheit der römischen Kirche - Der Konsens als wesentliche Bedingung jeder Staatsform	49
Die Dezisionsgewalt in der römischen Kirche und im Staat	51
Die politisch-ethische Quintessenz des Monotheismus	54

<i>Zweites Kapitel: Grundsätzliches zur Strukturierung des Staates</i>	57
I. Die Herrschaftsmacht des Staates - Ihre Definition und ihre Rechtfertigung	57
Die Herkunft der Staatsmacht	58
Die Ursache der politischen Macht aus der Sicht des klassischen Naturrechts	58
Die Bestimmung des Trägers der Gewalt	61
Die Reichweite der staatlichen Gewalt - Die Souveränität	63
II. Der Rechtsstaat - Die Gewaltenteilung	65
Der Rechtsstaat in naturrechtlicher Sicht	65
Der positivrechtliche Begriff des Rechtsstaates	65
Die Gewaltenteilung	67
III. Die Frage nach dem politischen Regime - Die Staatsformen	71
Zum Begriff Regime	71
Die typisch politische Gewalt und ihr Träger	71
Das politische System in einer wertfreien pluralistischen Gesellschaft	74
IV. Die ethischen Elemente in der Staatsverfassung	79
Die soziologische Definition - Die Verfassung als Lebensprozeß der Gesellschaft	79
Die normative Definition der Verfassung	80
Die Formulierung der Bürgerrechte	81
Die Bürgerrechte auf dem Gebiet der Wirtschaft	84
Das Persönlichkeitsrecht	85
V. Die Legitimität	87
Überblick über die historische Entwicklung des Begriffs	87
Die Legitimität eine staatspolitische Norm?	88
Hat die Legitimität rechtsbildende Kraft?	91
VI. Der Föderalismus	95
Die Tendenz zum Unitarismus in Gesellschaft und Staat	95
Die Dezentralisierung durch den staatsrechtlichen Föderalismus	95
Die soialethische Grundlage des Föderalismus	96
Die Bedingungen der staatsrechtlichen Formulierung des Föderalismus als Bundesstaat	98
<i>Drittes Kapitel: Die Demokratie</i>	101
I. Die ethische Rechtfertigung der Demokratie	101
Die Demokratie als besonderes Problem der Ethik	101
Die Frage nach der Definition der Demokratie	102
Die Idee des Pluralismus	103
Die liberale Demokratie - Der reine Pluralismus	104
Die repräsentative Demokratie	105
Die große Lücke im demokratischen Pluralismus: das fehlende	

Gemeinwohl	106
Nicht nur Konsens der individuellen Interessen	108
Folgerungen für die Demokratisierung von Entwicklungsländern	108
Die Systematik der Probleme der Demokratie	109
II. Die Ethik der Partei	111
Das Problem der nominalistischen Definition	111
Die normative Definition der Partei	112
Die oberste Norm der Partei	112
Differenzierung durch Weltanschauung	114
Legitime Gruppeninteressen	115
Die demokratische Verfassung als Norm der Parteien	116
Systemveränderung durch Parteien?	117
Die Parteien im Wahlkampf	118
<i>Viertes Kapitel: Die Bürgerrechte</i>	121
I. Der systematische Ort der Bürgerrechte in der politischen Ethik	121
II. Die Gewissensfreiheit als Grundrecht des Bürgers	123
Die Definition der Gewissensfreiheit	123
Der Weg vom a priori gültigen Imperativ zum konkreten	
Gewissensurteil	125
Die Umsetzung der praktischen Wahrheit in die politische Aktion	128
Die notwendige Folgerung für die Bildungspolitik	129
III. Die Meinungsfreiheit als Bürgerrecht	131
Definition der Meinungsfreiheit	131
Naturrechtliche Überlegungen zur Meinungsfreiheit	132
Die Formulierung der Meinungsfreiheit im modernen Rechtsdenken	135
Die Meinungsfreiheit im Bereich der modernen Kommunikationstechnik	137
Zusammenfassung	139
IV. Die Religionsfreiheit als Bürgerrecht	141
Definition	141
Die Norm der Religionsfreiheit, wie sie heute als Menschenrecht definiert wird	142
Nicht mehr Toleranz, sondern gleiches Recht	143
Offene Fragen, die aus der modernen Definition der Glaubensfreiheit entstehen	143
Der Begriff der Religionsfreiheit in der katholische Kirche des Mittelalters	143
Die Schieflage der staatsrechtlichen Gleichheit der Religionen	148
Die kulturelle Anpassungsfähigkeit einer Religion	148
Das Problem des freiheitlichen Weltanschauungsstaates	150
V. Das Asylrecht	151
Definition	151

Zweifacher Mißbrauch des Asylrechts	152
Die Hypertrophie des Asylrechts	153
Der Kampf der humanitären Organisationen gegen die Verschärfung des Asylrechts	153
VI. Ein Recht auf Widerstand?	157
Die allgemeine Definition des Widerstandes	157
Die Vielfalt des Begriffes Widerstand	159
Die ethische Begründung des Widerstandes gegen ein Gesetz	159
Der Widerstand gegen die Regierung	160
Der Widerstand gegen den Staatsverband - als Lossagung vom gegenwärtigen Staat	161
Die gesetzliche Regelung eines Widerstandes gegen Splittergruppen zur Rettung der demokratischen Verfassung	162
Schlußüberlegung	162
<i>Fünftes Kapitel: Der Krieg</i>	165
I. Der Krieg als Objekt rationaler Friedensbemühung	165
Das Gute als Objekt jeder Ethik	165
Die Friedensbemühung in der Volkspädagogik	166
II. Der gerechte Krieg	167
Zur Definition des Krieges	167
Die Suche nach der Gerechtigkeitsnorm	168
Geschichtlicher Rückblick auf die naturrechtliche Rechtfertigung des Krieges	170
1. Die private Verteidigung	171
2. Die Rechtslage im Verhältnis eines Rechtsbrechers zu seinem Staat	172
3. Die Rechtslage zwischen zwei Staaten	172
Würdigung der mittelalterlichen Ethik des Krieges	176
<i>Sechstes Kapitel: Die politische Krise</i>	179
1. Die Konkurrenz zwischen den absolut geltenden Moralnormen und den Ordnungsnormen der Demokratie	179
2. Religionsgemeinschaften als Hüter absoluter Gesetzesnormen	180
Der Islam	182
Die katholische Glaubensüberzeugung	182
3. Die in sich gültigen und die dem Ermessen des Politikers überlassenen Normen gemäß der aristotelisch-thomistischen Naturrechtslehre	183
Die Komplexität des bonum in se	185
4. Die Arbeit an der gesellschaftlichen Erneuerung	186

Analytisches Inhaltsverzeichnis	353
Bibliographie	187
Personenverzeichnis	319
Sachverzeichnis	337

SAMMLUNG POLITEIA

(Über die noch erhältlichen Bände orientiert der WBVerlag, Bonn, Wesselstr. 10)

- Band I: Arthur F. Utz, Freiheit und Bindung des Eigentums. 1949.
- Band II: Das Subsidiaritätsprinzip. Herausgegeben von Arthur F. Utz, unter Mitwirkung von H.E. Hengstenberg, G. Küchenhoff, J.J.M. van der Ven. 1953.
- Band III: Bruno Gruber, Berufsgemeinschaft und Wirtschaftsordnung. 1953.
- Band IV: Max Grimme, Berufswahlfreiheit und Berufsnachwuchslenkung. Eine sozialphilosophische Untersuchung über Freiheit und soziale Bindung der Berufsentscheidung. 1954.
- Band V: Franz Faller, Die rechtphilosophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität bei Thomas von Aquin. Eine problemgeschichtliche Untersuchung. 1954.
- Band VI: Antoine Pierre Verpaalen, Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus. 1954.
- Band VII: Johann Baptist Rösler, Der naturgerechte Aufbau der freien und staatlichen Hilfeleistung. 1954.
- Band VIII: M.-E. Schmitt, Recht und Vernunft. Ein Beitrag zur Diskussion über die Rationalität des Naturrechts. 1955.
- Band IX: Arthur F. Utz, Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips. 1956.
- Band X: Arthur F. Utz, Sozialethik (mit internationaler Bibliographie, systematisch geordnet):
1. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. 2. Aufl. 1964.
2. Teil: Rechtsphilosophie. 1963.
3. Teil: Die soziale Ordnung. 1986.
4. Teil: Wirtschaftsethik. 1994.
5. Teil: Politische Ethik. 2000.
- Band XI: Albert Ziegler, Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie. 1958.
- Band XII: Der Mittelstand in der Wirtschaftsordnung heute. Die Akten des internationalen Mittelstandskongresses von Madrid (7.-11. Mai 1958). Unter Mitarbeit zahlreicher Fachleute herausgegeben von A. F. Utz. 1959.
- Band XIII: Brigitte Gräfin von Galen, Die Kultur- und Gesellschaftsethik José Ortega y Gassets. 1959.
- Band XIV: Egon Edgar Nawroth, Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus. 2. Aufl. 1963.
- Band XV: Alfred Moser, Die Rechtskraft der natürlichen Lebenswerte. 1962.
- Band XVI: Ulrich Lück, Das Problem der allgemeingültigen Ethik. 1963.
- Band XVII: Johannes Messner, Der Eigenunternehmer in Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. 1964.
- Band XVIII: Ludwig Wirz, Wirtschaftsphilosophie. Rekonstruktion der Wirtschaftstheorie. 1965.
- Band XIX: Peter Hartmann, Interessenpluralismus und politische Entscheidung. Zum Problem politisch-ethischen Verhaltens in der Demokratie. 1965.
- Band XX: Helmut Paul Becker, Die soziale Frage im Neoliberalismus. Analyse und Kritik. 1965.
- Band XXI: Heinrich Streithofen, Wertmaßstäbe der Gewerkschaftspolitik. Ein Beitrag zur Theorie der Gewerkschaft. 1967.

- Band XXII: Carlo Regazzoni, Sittliche Normen und sinnvolle Lebensgestaltung. 1968.
- Band XXIII: Arthur F. Utz, unter Mitwirkung von Brigitta Gräfin von Galen, Ethik. 1970.
- Band XXIV: Peter-Paul Müller-Schmid, Die philosophischen Grundlagen der Theorie der „Offenen Gesellschaft“. Zu K.R. Poppers Philosophie des kritischen Rationalismus. 1970.
- Band XXV: Helmut Sorgenfrei, Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialenzyklika „Rerum Novarum“. 1970.
- Band XXVI: Robert Hettlage, Die Wirtschaft zwischen Zwang und Freiheit. Wirtschaftsplanung und Weltanschauung. 1971.
- Band XXVII: Klaus Hermann Ossenbühl, Die gerechte Steuerlast. Prinzipien der Steuerverteilung unter staatsphilosophischem Aspekt. 1972.
- Band XXVIII: Martin A. Borer, Sozialethische Wertüberlegungen in der Agrarpolitik. 1972.
- Band XXIX: Gerda Hauck-Hieronimi, Sozialpolitik und Wirtschaft. Ansatzpunkte sozialpolitischer Konzeptionen. 1974.
- Band XXX: Die christliche Konzeption der pluralistischen Demokratie. Akten des internationalen Symposiums, Madrid 1976. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachleute herausgegeben von A.F. Utz und H.B. Streithofen. 1977.
- Band XXXI: Die Sozialpartner in Wirtschaft, Gesellschaft und Staat. Akten eines internationalen Symposiums. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachleute herausgegeben von A.F. Utz, H.B. Streithofen und W. Ockenfels. 1979.
- Band XXXII: Weltwirtschaftsordnung. Die christliche Alternative zum Marxismus. Akten eines internationalen Symposiums. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachleute herausgegeben von A.F. Utz, H.B. Streithofen und W. Ockenfels. 1983.
- Band XXXIII: Wolfgang Ockenfels, Politisierte Glaube? Zum Spannungsverhältnis zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie. 1987.
- Band XXXIV: Thomas von Aquin, Naturgesetz und Naturrecht. Theologische Summe, Fragen 90-97. Lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar. Übersetzung von Josef F. Groner, Anmerkungen und Kommentar von Arthur F. Utz. 1996.