

### Menschenwürde als heilige Ordnung: Eine Re-Konstruktion sozialer Exklusion im Lichte der Sakralität der personalen Würde

Schulz-Nieswandt, Frank

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schulz-Nieswandt, F. (2017). *Menschenwürde als heilige Ordnung: Eine Re-Konstruktion sozialer Exklusion im Lichte der Sakralität der personalen Würde*. (Kulturen der Gesellschaft, 28). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839439418>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

---

FRANK SCHULZ-NIESWANDT

---

# Menschenwürde als heilige Ordnung

---

EINE RE-KONSTRUKTION SOZIALER  
EXKLUSION IM LICHT DER SAKRALITÄT  
DER PERSONALEN WÜRDE

---

Frank Schulz-Nieswandt  
Menschenwürde als heilige Ordnung

**Frank Schulz-Nieswandt** (Dr. rer. soc.), geb. 1958, ist Professor an der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln und lehrt Sozialpolitik, Methoden der qualitativen Sozialforschung und Genossenschaftswesen. Er ist außerdem Honorarprofessor für Sozialökonomie der Pflege an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar.

FRANK SCHULZ-NIESWANDT

# **Menschenwürde als heilige Ordnung**

**Eine Re-Konstruktion sozialer Exklusion**

**im Lichte der Sakralität der personalen Würde**

**[transcript]**



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de/>.

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an [rights@transcript-verlag.de](mailto:rights@transcript-verlag.de)

© 2017 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Satz: Francisco Braganca, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-3941-4

PDF-ISBN 978-3-8394-3941-8

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: [info@transcript-verlag.de](mailto:info@transcript-verlag.de)

# Inhalt

---

## **Vorwort** | 7

### **I. Einleitung** | 11

1. Vertiefende Vorbemerkungen und Themenaufriß | 15
2. Das Thema in Absicht auf praktische Sozialpolitik | 25

### **II. Weitere Zugänge** | 31

3. Einleitung | 31
4. Grundlegung | 33

### **III. Soziologie der Exklusion** | 49

5. Sozialstruktur und Kultur des Reichtums | 49
6. Sorge im Alltag und das Erleben  
der sozialen Ausgrenzung | 55

### **IV. Anthropologie und Rechtsphilosophie der Personalität** | 57

7. Würde der Person | 58
8. Sakralität des Kindeswohls | 67
  - 8.1 Kindeswohl zwischen privatem und öffentlichem Raum | 75
  - 8.2 Tiefengrammatik der Familie | 82
  - 8.3 Frühe Hilfen und Capability | 87
9. Säkularisierung | 93
10. Der Flüchtling im Asyl als *homo sacer* | 95
11. Sozialer Tod im Alter | 97
12. Qualitative Pflegeforschung als Indikator der Relevanz der Würde als Thema | 98

13. Wesen und Rolle der Seniorenengenossenschaften | 103
14. Zwischenfazit | 106

## **V. Humanismus gottloser Onto-Theologie | 111**

15. Religiöse Tiefenstrukturen moderner Gesellschaften | 112
16. De-konstruktive Distanz zum Anstalts-Christentum | 115
17. Zum wissenschaftstheoretischen Status des sakralen Charakters der menschlichen Personalität | 122
18. Theoretische Zugangspfade zum Phänomen der Selbsttranszendenz | 130
19. Gott als Metaidee in der Immanenzontologie | 144
20. Keine politische Theologie | 151
21. Hegels Herr-Knecht-Dialektik als evolutorische Zwischenstufe | 154
22. Hermann Broch, Hannah Arendt und die Theorie des *Irdisch-Absoluten* | 156

## **VI. Angst und Methode in der Wissenschaft | 157**

## **VII. Verwendungskontext in der Hochschullehre | 161**

## **VIII. Zusammenfassung und Ausblick in sozialpolitischer Perspektive | 163**

## **Schlussbemerkungen | 175**

## **Anhang 1: Strukturgleichheit von rawlsianischen Pareto-Lösungen und kantischem Sittengesetz | 179**

## **Anhang 2: Sozialontologie als nachmetaphysische Metaphysik des Sozialen | 183**

## **Anhang 3: Das Problem der Hermeneutik | 187**

## **Literatur | 189**



## Vorwort

---

... dem Trio Nancy, Lessi und GiGi zugeeignet

Wie sehr das Thema der Würde der Person als – das ist das Mysterium der Problematik: nicht begründbare/unbegründbare – Letztbegründung sozialer Politik im aktuellen Diskurs verankert ist, habe ich im Rahmen einer Vortrags»tournee« im September/Oktober 2016 erfahren, als vor allem im diakonischen Veranstaltungszusammenhang diese Verknüpfung überaus erlebbar war. In diesem diakonischen Arbeitskontext wird die soziale Arbeit insgesamt – im ganzen Handlungsspektrum der Praxisformen von Care und Cure – als angewandte Menschenrechtswissenschaft verstanden. Nicht zuletzt im Lichte der Problematik der Praktiken und Diskurse zum Flüchtlingsthema hat die Relevanz des Themas erneut einen Schub in Breite und Tiefe bekommen. Das Flüchtlingsthema – verallgemeinert zur Schnittfläche der kulturgeschichtlichen Archetypen von Asyl und Gastfreundschaft – zeigt zugleich auf, dass und wie die Fragen nach der kulturellen Grammatik des Zusammenlebens einerseits und der Befund einer Archaik der menschlichen Strickmuster in einem psychodynamischen Verständnis andererseits eng verschlungen sind. Im Zentrum steht die Angst angesichts der Alterität des ganz Anderen, des Fremden. Doch auch die tribalen Angehörigen der eigenen Nation, als Volk eines Territoriums – so die ältere Staatsrechtslehre – können zu Outsidern werden, indem sie den Mechanismen einer radikalen sozialen Exklusion subsummiert werden. Der Demenzkranke mag heute, sozialepidemiologisch gesehen, ein Prototyp dieser Praktiken und Diskurse sein. Doch Prototypen haben in der Regel viele Derivationen. Grausam ist die Praxis einer kulturellen Reinheitshygiene.

Dieser Regression in der ohnehin fragilen und vulnerablen Geschichte der Zivilisation ist durch Aufklärung im rationalistischen Sinne zwar ausreichend, aber letztendlich nicht hinreichend beizukommen. Auch

mit libertären Haltungen allein ist eine tiefe Verankerung des zivilisatorischen Humanismus nicht erreicht. Z. B.: Homosexualität? Kein Problem, stört mich nicht. Damit ist es aber nicht getan. »Andere Länder, andere Sitten«. Auch dies reicht nicht hin, zumal hier noch das Problem auftaucht, ob alle Sitten – auch die, die gegen die heilige Idee der unbedingten Unversehrtheit der Person wirken? – toleriert werden können. Die Ethnographie der eigenen modernen Gesellschaft lässt (auch aus dem Erfahrungsmaterial meiner eigenen qualitativen Sozialforschung im Feld) im Sinne von *storytelling* viele konkrete Geschichten erzählen, die das Thema veranschaulichen helfen.

Die Haupthypothese der sakralen Grundlagen<sup>1</sup> des säkularen sozialen Rechtsstaates führt einige Gedanken aus meiner neueren Publikation über die konservative Revolution als habituellem Einbettungsrahmen des Werkes von Erhart Kästner (Schulz-Nieswandt 2017<sup>2</sup>) dort fort, wo mein Pochen auf das Sozialreformdenken – mitunter als Reflexion notwendiger dionysischer Prozesseigenschaften, die auch in neueren *Social Design*-Diskursen<sup>3</sup> zur Inszenierung sozialen Wandels nicht deutlich akzentuiert gesehen werden – des freiheitlichen Sozialismus<sup>4</sup> das Spannungsfeld von Anthropologie und Theologie berührt hat.<sup>5</sup>

---

**1** | Und ich habe im Verlauf der Vertiefung diese These fundiert bestätigt gefunden bei Zaborowski (2013), wenn die dort von ihm entfaltete These vom ikonischen Charakter der menschlichen Person herangezogen wird. Vgl. dort S. 16, S. 19ff., S. 41ff., S. 47, S. 53ff. Der Mensch ist ein Bild, das Unsichtbares erscheinen lässt. Diese Spur verweise auf etwas Unbedingtes.

**2** | Und wie das so ist: Kaum ist das Buch erschienen, entdeckt man Literatur, die unberücksichtigt geblieben ist; so Mylona 2014 oder auch Ipsen 1999.

**3** | Dazu Banz 2016.

**4** | Dabei ist zu bedenken, dass es – seit den fortgeschrittenen 1970er Jahren – keine überzeugende Theorie der strategischen Transgressionsarbeit als kulturelle Praxis des Politischen gibt, wie es möglich sein soll, das geschichtliche Telos der Persönlichkeit als Daseinswahrheit politisch zur sozialen Wirklichkeit zu bringen. Auch hoch aktualisierte Theorieströmungen können bei näherer (tiefengrammatisch de-chiffrierender) Betrachtung (Priester 2014) kaum überzeugen.

**5** | Auch andere unabgeschlossene Aspekte aus meiner Kästner-Abhandlung greife ich demnächst im Rahmen angedeuteter Forschungsvorhaben auf, so eine analoge, zum Teil komparative Studie zu Richard Seewald, dessen Werk ich gerade über die Griechenlandbücher hinaus aufarbeite und wobei ich auch hier inter-tex-

Denn hier nun expliziere ich meine Idee eines gottlosen existenzialen Humanismus<sup>6</sup>, der die Sakralität der Person zur Grundlage hat, aber nicht, durch vielbändige Dogmatiken zu Demutsübungen des angeblich zum Titanischen strebenden Menschen, fundiert theistisch ist und schon gar nicht unbedingt an Strukturen der autoritären Anstaltskirche anknüpft.

Diese Ideen wurden u.a. im Masterkurs zu »Religion im Streit der Wissenschaften« im WS 2016/17 (vgl. auch Kapitel VII), vorbereitet über viele Semester im Rahmen von Vorlesungen und Seminaren im sozialwissenschaftlichen Bachelor-Kontext verschiedenster Studiengänge, aufgenommen und diskutiert.

Dazu sind die fundamentalen Fragen einer solchen ontologischen Transzendentalnorm moderner Sozialpolitik des Sozialstaates als Materialisierungsform des Rechtsstaates immer zugleich eingelassen in empirische Sichtweisen auf die sozialen Probleme, die der soziale Wandel generiert. Damit bleibt die Relevanz der Fragestellung allein durch die Bezugsmöglichkeiten zur sozialen Praxis im Alltag gewahrt.

---

tuellen Bezügen nachgehe. Dabei wird sich, das zeichnet sich bereits ab, die im Kästner-Buch angedeutete These von Seewald als »katholischer Kästner« einerseits bestätigen, andererseits neue tiefe Differenzierungen benötigen.

**6** | Zur Idee eines stoischen – prächristlichen – Atheismus, der die Wahrheit als Wachstum der Person als Reifung versteht, vgl. auch in Rattner 2012 u.a., S. 115, S. 127. Ähnlich auch Dronowicz 2010.



# I. Einleitung

---

Der ganze (durchaus mitunter kompliziert verästelte) Text hat im Kern zwei Ziele:

Erstens stellt er im Lichte der sozialpolitischen Probleme der sozialen Ausgrenzung (Abschnitt III) die These vor, die völkerrechtlich, europarechtlich und verfassungsrechtlich verbürgte unantastbare Würde der Person (Abschnitt IV) sei auch im säkularisierten sozialen Rechtsstaat als Zivilisationsmodell letztendlich eine heilige Ordnung (Abschnitt V), die also religiös geglaubt werden muss (Kapitel 18) und nicht in einem rationalen Diskurs hinreichend wahrheitsfähig ist (Kapitel 17).

Und zweitens wird – dieser Befund der sakralen Tiefenstruktur einer profanen säkularen Ordnung des sozialen Rechtsstaates generalisierend – die Idee einer gottlosen Onto-Theologie, in der Antike als *asebeia* problematisiert, eines existenzialen Humanismus skizziert (Abschnitt V), der zugleich gegen jeden Übergriff einer autoritären Theo-Dogmatik verteidigt wird (vgl. auch in Kapitel 16 und 20).

Zu vermuten ist, dass vor allem die erste These epistemologisch eine spezifische transzendente Dimension aufweist: Der heilige Charakter der Würde ist eine Bedingung der Möglichkeit universal gültiger sozialer Rechtsstaatlichkeit.<sup>1</sup>

Die Frage wurde in den letzten Jahren u.a. im Diskurs von Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger aufgeworfen. Habermas diskutierte die *vopolitischen* Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates (Habermas

---

**1** | Meine Diskussion kann partiell auf einige Vorarbeiten aufbauen, setzt aber einerseits andere Akzente und weist deutlich andere Argumentationsarchitekturen auf, ist andererseits auch disziplinär anders – deutlich inter-disziplinärer als gewöhnlich – aufgestellt. Vgl. auch Bahr/Heinig 2006; Leisner 2015; Krefß 2012; Stein 2007.

2007)<sup>2</sup>. 2004 trafen Habermas und der damalige Papst zusammen. Die Diskussion ist selbst bereits in der Fachliteratur<sup>3</sup> kritisch re-konstruiert worden. Doch muss die Diskussion weit über Habermas hinausgehen, bleibt sein Werk durch die Fokussierung auf die Rationalität der Diskurse in einer deliberativen Demokratie – hier weniger kritisch betrachtet unter dem Aspekt des fehlenden Realismus seiner diskurstheoretischen Annahmen – verschlossen gegenüber einem möglichen Rekurs auf die non<sup>4</sup>-rationalen Voraussetzungen rationaler Ordnungen.

\*

Religionswissenschaftlich ist dies von besonderem Interesse. Denn der duale Code

{profan versus sakral}

ist mit Blick auf die Frage der Universalität umstritten. Zumindest zeigt sich hier ein Miteinander: Sakralität als Voraussetzung des Profanen. Das führt aber auch zu einer interpenetrativen Durchmischung: Denn die Person ist Person im profanen Alltag, transportiert aber ihren heiligen Status in die alltägliche Profanität hinein. Die relationale Logik ist:

Sakralität : Profanität = Tiefenstruktur : Oberfläche.

Die Relationalität von Oberfläche zur Tiefenstruktur weist den Charakter einer aus der Tiefe zur Oberfläche aufscheinenden, also zum Ausdruck bringenden Inkarnation auf. Sie kann aber auch verkannt werden. Un-erkannt bleiben.

---

**2** | Vgl. auch Habermas 2001.

**3** | Horster 2016; Reder/Schmidt 2008.

**4** | Gemeint sind eigentlich die a-rationalen (nicht un-rationalen) Voraussetzungen, explizierbar analog zum a-perspektivischen Paradigma bei Gebser 1973. Auch in Rudolf Ottos Theorie des »Heiligen« (Otto 2014) war es nicht geschickt, von den irr-rationalen Grundlagen des Heiligen zu sprechen. Dies deshalb, weil damit der defizit-orientierten Assoziation des *Irren* Vorschub geleistet wird. Besser wäre es (Leidhold 2008 folgend), mit Blick auf die ganz andersartigen Formen der Erfahrung – neben dem Rationalismus (der Wissenschaften) – Formen a- oder non-rationaler Erfahrung (in der Ästhetik und in der Religion) zu verstehen.

So darf daran erinnert werden, dass die UN-Kinder-Grundrechtskonvention in ihrer Präambel die Würde des Kindes als *inherent* and *inalienable* bezeichnet. Die deutschen Übersetzungen sind hier oftmals nicht treffend. Die Inhärenz habe ich soeben als Inkarnation bezeichnet und das Wesen dieses Grundrechts ist als nicht entziehbar/verlierbar zu verstehen. Es kann zwar eine empirische Entfremdung als Differenz von Wesens-Soll und Ist-Faktizität auftreten, aber ein Wesen kann sich an sich nicht verlieren, weil es in Unbedingtheit eine Seinswahrheit ist. Wem diese Metaphysik fremd bleibt, findet keinen Zugang zur Tiefe des Themas. So hatte auch Rudolf Otto in seinem Werk »Das Heilige« (Otto 2014) konstatiert, wer nicht glaubt, wird hier seinen Ausführungen nicht wirklich folgen können.

Die Gestaltwahrheit der Person zwischen sakraler Tiefenstruktur und profaner Oberfläche weist damit eine eigenartig paradoxe Qualität auf. Sie ist anwesend (beobachtbar) und abwesend (unbeobachtbar) zugleich. Man kann das unbeobachtbare Wesen nur im Modus seiner beobachtbaren Ausdrucksoberfläche hermeneutisch erschließend erfahren.<sup>5</sup> Genau so wird wiederum die Nähe zum Heiligen evident.

Das *Copula* zwischen Wesen und Erscheinung des Wesens ist der Name.<sup>6</sup> Denn hier wird – welche Berge an Literatur könnten hier ein- und verarbeitet werden – das *hylemorphie* Phänomen des metaphysischen Problems einer Lösung zugeführt. Gattung und Individualität kommen hier als Personalität zur Fügung, zur Figur einer Erzählung im geschichtlichen Zeitstrom des lebendigen Menschen.

\*

Diese These ist zentral im Rahmen meines breiter angedachten Versuches, eine gottlose existenziale Onto-Theologie als Humanismus zu denken (Abschnitt V). Aber die These von den heiligen Wurzeln der Würde der Person (vgl. in Abschnitt IV) im Regimekontext sozialer Rechtsstaatlichkeit soll auch im Theoriekontext der Sozial- und Kulturwissenschaften, nicht ohne Rekurs auf Kulturanthropologie in Verbindung – so z.B., um einen Klassiker anzuführen, auch Malinowski (1975, S. 71) – mit Psychologie, explikativ fundiert werden (vgl. etwa Kapitel 18).

---

**5** | Dazu auch Bollnow 1970, S. 69ff.

**6** | Wie überhaupt (u.a. in der theologisch-ethischen Tradition von Ferdinand Ebner stehend) das Wort ein Zwischenraum als transpersonales Selbstgeschehen des Menschen als Person ist. Dazu auch in Evers 1979. Ferner Scharl 1997.

So stellt sich die Frage erneut neu<sup>7</sup>, wie der trans-libidinöse *Eros* (das Schöpferische im Zuge einer Philosophie der Liebe zwischen *philia* und *agape* angesiedelt) und *Alltag* jenseits eines theologischen prometheischen Titanismusvorwurfs zueinander stehen.

Der Bezug zu einer Soziologie des Alltäglichen ist zwingend, denn hier ist nach der lebensweltlichen Normalität der *philia* und den extra-alltäglichen Ausnahmeständen der *agape* zu fragen. Mit Bezug auf die *philia* wäre von der ordentlichen Vitalkraft des *Eros* und in Bezug auf die *agape* von einer außerordentlichen Vitalkraft zu sprechen. Die Assoziation von Alltag und mechanischer Routine verweist auf die impliziten klassischen (kulturkritischen) Diskurse zur Entfremdung. Die ökonomische Analyse ist hier aber zur existenzialen daseinsanalytischen Psychiatrie<sup>8</sup> der alltäglichen Normalität<sup>9</sup> zu transformieren:

- Wann, wie und warum gelingt ein eigentliches Leben?
- Wann, wie und wieso scheitert der Mensch im Alltag an dieser seiner Wahrheitsaufgabe der Daseinsführung?

Hier liegt eine dramatische Verdichtung der Fragestellung der anthropologisch verklammerten modernen Sozialwissenschaften vor. Man mag sich z.B. mit Sozialstruktur und Einkommens- und Vermögensverteilungen, mit Arbeitsbedingungen und Arbeitsmärkten, mit Familienleben und Stadtentwicklung, insgesamt mit den Lebenslagen im Kontext von Lebenslaufanalysen als Alterungsprozesse beschäftigen. Letztendlich geht es nur in einer sekundären Indirektheit um diese Fragen. Es geht primär und direkt und somit letztendlich um das *heile Selbst*, dessen Heil als Selbst-Verwirklichung an der Chance auf Partizipation am Gemeinwesen hängt:

---

**7** | Im Studium in Bochum begegnete mir dieses Problem vor allen durchgängig im Schrifttum von Leo Kofler (Jünke 2015). Dabei verknüpft sich das bei Kofler eher kunstsoziologische Problem von *Eros* und *Alltag* anthropologisch mit Blick auf die Dialektik des Historischen in Verbindung mit der bi-polaren Dynamik des Apollinischen und des Dionysischen. In diesem Kontext waren wir im Studium auch konfrontiert mit diversen marxistischen Heterodoxien, etwa der Budapester Praxisphilosophie oder dem Prager existenzialen Marxismus der Alltags Sorge.

**8** | Breyer u.a. 2015 mit Bezug auf Ludwig Binswanger und Erwin Straus.

**9** | Vgl. etwa Kouba 2012.



- Das Selbst ist als ein personales Selbst immer nur im Modus der Teilnahme an einem liebenden sozialen Miteinander zu denken.

Auch bereits hier wird evident, wie dieser Humanismus des heilen Selbst kryptisch der Grammatik theologischer Ontologie folgt, *weil das heile Selbst selbst heilig ist*. Aber genau dieser heilige Charakter der Person wird gottlos gedacht:

- Denn die Liebesordnung ist eine Ordnung in der Immanenz des Sozialen. Personalisierungen als Gestaltwerdungen einer Entelechie des Personalen sind Transzendenzprozesse innerhalb der Immanenz.

Jenseits der forensischen Theologie der Sünde als Grundstruktur der menschlichen Existenzführung geht es um die Selbsttransformation des Sozialen als ein Wachstum der Person und als ein Werden der Kultur des Sozialen.

## 1. VERTIEFENDE VORBEMERKUNGEN UND THEMENAUFRISS

Die vorliegende Arbeit ist eine dichte Argumentation und ist kompakt abgefasst. Diese Bemerkung bezieht die Dichte jedoch nicht nur auf die Zumutung dieses Kompressionscharakters in der Textperformativität der vorliegenden Arbeit.

Um in der Moderne die Notwendigkeit einer Metaphysik der Grundlegung der inklusiven Sozialpolitik zu kommunizieren, habe ich (wie auch mit Bezug auf »Hybride Heterotopien« in Schulz-Nieswandt 2016c) eine eigene sprachliche Performanz gewählt, die zum nicht oberflächlichen Lesen zwingt.

Die Darlegungen sind aber auch mit Blick auf Wissensbestände sicherlich nicht ohne Voraussetzungen zu lesen. Immerhin versuche ich, an den entscheidenden Stellen nicht nur Quellenbelege zu den fortgeschrittenen Diskursen, sondern auch basal orientierende Literaturhinweise zu geben. Insofern mischen sich in eigentümlicher Art Verweise auf Standardwerke, auf Spezialforschungsliteratur und auf einführende Werke.<sup>10</sup>

---

**10** | Angesichts der Zahl meiner vorausgegangenen Publikationen, wenn ich dies so formulieren darf, ist es mir nicht möglich, alle relevante Literatur, die ich dort

\*

Gemeint ist mit der Dichte zugleich durchaus eine Anspielung auf die kultursemiotische Hermeneutik<sup>11</sup> von Clifford Geertz (1987), dessen Methode der vermutend-einschätzenden Annäherung an den Gegenstand eben diesen Gegenstand aus – wie ich es in einer Quelle schön formuliert gefunden habe – der vergänglichen Existenz heraus in ein vorläufiges Verstehen transportiert.

Ich verstehe<sup>12</sup> die Hauptthese von dem heiligen Charakter der Person als transzendente Wertbeziehung von zivilisatorischer Bedeutung als nützliche Fiktion im Sinne der *Philosophie des Als Ob* von Hans Vaihinger (2013) und sehe sie somit als epistemisch notwendig an. Sie ist aber eine Annahme, die Zustimmung in Form eines gemeinschaftsbildenden Glaubens erfordert. Damit ist sie zutiefst vulnerabel. Wie in der neo-pragmatischen Soziologie bei Hans Joas funktioniert dieser durchaus von Kontingenz geprägte Vorgang der Begründung einer universalistischen Moral nicht ohne Selbsttranszendenz und Selbstbindung<sup>13</sup>. Hier repliziert sich das angeführte Argument von Rudolf Otto, wonach man nur

---

bereits verarbeitet habe, hier nochmals, auch dann, wenn sie passend wäre, anzuführen. Überhaupt erinnere ich mich an einen Satz in einer Einführung in Anthropologie aus meinem Studium, wo es lautete, man käme in dieser publikationsfreudigen Zeit ohnehin früh genug zu spät. Als ich kürzlich ein Neuerscheinungsprospekt von Mohr (2016/3) durchblätterte, wurde mir deutlich, ich müsste einen großen Teil der neuen Erscheinungen noch einarbeiten, was nur an der Breite meiner Verknüpfungen liegt. Es finden sich im besagten Prospekt Publikationen zum alt-orientalischen Königtum, zur Bronzezeit, zum Zentrum-Peripherie-Muster im Altertum, zur Theologie des übermächtigen Gottes und zum Bösen, zur Theologie des Glaubens, zur Religionsphilosophie von Dewey, Publikationen zu Bultmann, zur Diakonie, zur Taufe und Abendmahl, zur Rechtsphilosophie verwirklichter Freiheit, zur Raumerfahrung, zur Menschenwürde in der EMRK. Dieses »Erlebnis« ist mir nicht neu, ist aber auch im Zuge des zum Abschlussbringens dieser Abhandlung durchaus schmerzlich wieder spürbar geworden. Ohne Mut zur deutlichen Unvollkommenheit geht es also nicht.

**11** | Vgl. zur theoretischen Vertiefung der hermeneutischen Problematik auch Anhang 3.

**12** | Vgl. dazu in Anhang 2.

**13** | Schößler 2011.

folgen kann, wenn man sich auf die Voraussetzung offen einlässt. Das wäre der erste Schritt zur Selbsttranszendenz als personales Werden und Wachsen am Thema und an der Problemstellung entlang.

\*

Es wird meine Aufgabe sein, im Rahmen einer grundrechtlich auf Teilhabechancen abstellenden Anthropologie und Rechtsphilosophie als Fundierung der Wissenschaft von der Sozialpolitik<sup>14</sup> der theologischen Anthropologie bis zu *genau jenem* Punkt der Selbstentfaltung zu folgen<sup>15</sup>, der von mir als unvermittelte Finalisierung auf Gott hin benannt wird.<sup>16</sup> Guitton (1967, S. 183f.): »Man kann Atheisten und Gläubige in den Überzeugungen vereinigen, die ihnen gemeinsam sind, wie zum Beispiel in der Idee der Gerechtigkeit, in der Achtung vor dem Menschen und so weiter, doch wenn dieser Humanismus als die absolute und endgültige Wahrheit aufgefasst würde, dann würde der Dialog die höchsten und reichsten Wahrheiten auflösen und auf die niedrigsten und armseligsten Wahrheiten reduzieren, auf die Wahrheiten mit dem farblosesten Inhalt.« Welche Kapriole, welche Eskapade des Geistes, eine Peripetie in der Argumentation.

Plötzlich – passend zum Zauber der Theophanie – wird im Rahmen einer sich damit offenbarenden Entelechie des Werdens des Menschen auf sein geschichtliches Telos des Person-Seins hin die Figur Gottes<sup>17</sup> aus dem Nichts heraus eingeführt, als Vollendung, die – so die Dogmatik – erst<sup>18</sup> wirklich und eigentlich die wahre Wahrheit des Daseins bringt.

Der Humanismus<sup>19</sup>, eine facettenreiche und formenvielfältige Strömung über Jahrhunderte hinweg, bricht dagegen explizit und willentlich diese Entelechie einen – diesen einen – Schritt vorher ab. Es ist daher hier

---

**14** | Schulz-Nieswandt 2015; 2016.

**15** | Vgl. in Schulz-Nieswandt 2015a.

**16** | Weniger aufdringlich und mit viel Raum für die existenziale Tiefe des Menschen: Pfahler 1964.

**17** | So auch bei den faszinierenden »Gedanken zur Daseinsgestaltung« von Spranger 1955.

**18** | Vgl. auch die Studie von Scholz (1929, z.B. S. 68, S. 71) zum Vergleich (und zur Frage der Verbindung) des platonischen Eros und der christlichen Caritas.

**19** | Zuletzt u.a. Nida-Rümelin 2006. Ferner Holderegger/Weichlein/Zurbuchen 2011.

in vorliegenden Kontexten und auch grundsätzlich zu sprechen von einer gottlosen Onto-Theologie<sup>20</sup>:

- Allgemein: Weil der existenziale Humanismus letztendlich aus der Religionsgeschichte im Zuge von Säkularisierungsvorgängen erwachsen – *herausgewachsen* und *gereift* – ist. Hier ist Dank an eben diese Vorgeschichte auszusprechen.
- Thematisch kontextualisiert: Weil das unbedingte<sup>21</sup> Grundrecht des Menschen auf seinen personalen Status in Verbindung mit sozialen Umwelten des gelingenden Werdens<sup>22</sup> – also *sozialökologisch*<sup>23</sup> oder *transaktionalistisch*<sup>24</sup> gedacht – auf diese Personalität hin in der Kategorie des Heiligen wurzelt und phänomenologisch diesen Charakter nach wie vor teilt.

Dieser zweite Punkt mag<sup>25</sup> in sich paradox anmuten, weil apriorischer Status und Empirie der faktischen Statuswerdung der Person *uno actu* (also zugleich) gegeben sind: Der Mensch *ist* Person, aber er *wird* dies erst. Aber genau diese – paradoxal anmutende und nicht der kritisch-rationalen Logik des Wissenschaftlichen folgende – Sichtweise ist ungeheuer nachhaltig-produktiv, um konkrete Utopien überhaupt noch konzeptionell denken zu können. Doch muss man sich auch darauf offen<sup>26</sup> einlassen.

Diese Theorie der sozialen Wirklichkeit, die im Lichte der ontologisch-ontischen Spannung von anthropologisch fassbarer *Essenz* einerseits und soziologisch fassbarer *Existenz* andererseits zugleich die nicht auf exogene Transzendenz angelegte Endogenität der Transformation des Sozialen humanistisch mitzudenken versucht, ist Kritischer Theorie verpflichtet,

---

**20** | Zum Zeitpunkt einer früheren Phase des Werkwachstums trug die Arbeit den Untertitel *Existenziale Sozialpolitik aus dem fundamentalhumanistischen Geiste gottloser Onto-Theologie*. Daran hat sich sachlich nichts geändert. Dazu auch Vietta 1946. Zu Vietta ist sehr aufschlussreich der Briefwechsel mit Hermann Broch: Vietta/Rizzo 2012.

**21** | Wildfeuer 2001.

**22** | Durchaus in langen Passagen das Problem gut ausformulierend: Lotz 1968.

**23** | Bronfenbrenner 1981.

**24** | Wuketits 2014a; Cheung 2014.

**25** | Dazu auch Breun 2014, S. 208f.

**26** | Bollnow 1970, S. 103ff.

ohne sich damit unbedingt an Frankfurt a.M. allzu eng zu binden. Diese humanistische Möglichkeit der Selbsttransformation des Sozialen ist, wie uns die daseinspsychiatrische Anthropologie erkennen lassen konnte, an Kräften der inneren *Endokosmogenität* der Person gebunden.

Nicht im Gegensatz zu, aber im Vergleich zu den neueren Reflexionen einer trans-disziplinären Forschung auf der Ebene angewandter Forschung, die (im Schnittbereich zur evaluativen Implementationsforschung) *uno actu* formative und summative Begleitung von lokalen Veränderungsprozessen im Kontext neueren Sozialraumdenkens ist, handelt es sich hier jedoch um eine deutlich und gewollt abstraktere Ebene, die als Metatheorie des Sozialen eher der sozialtheoretischen Grundlagenforschung zuzurechnen ist. Immer wieder taucht in der Literatur terminologisch die Idee einer Sozialontologie auf, die diese Ebene eventuell zu bezeichnen vermag. Wie dem auch sei.

\*

Wie ist Gesellschaft möglich? Wie ist – spezieller, wenngleich konstitutiver Teil eines Zivilisationsmodells – sozialer Rechtsstaat (inklusive möglicher Inseln genossenschaftlicher Demokratie im Lokalen oder auch der gewährleistungsstaatlich konzipierten Nutzungspraxis genossenschaftlicher Herrschaft) möglich? Was wie eine neu-kantianische Wissenschaftslehre von Varianten klassischer Soziologie klingt, ist vielmehr eine Frage der Grammatik der Konstitutionslogik moderner Gesellschaft, die, da sie die Personalität der menschlichen Person teleologisch anvisiert, auf ihre transzendentalen Voraussetzungen hin befragt wird.

Die Position einer gottlosen Onto-Theologie basiert auf dem Heiligen, nicht aber auf der Vorstellung *des einen Gottes*, die in dieser letztendlichen Verankerung – ekstatisch in einem dionysischen Sinne – übersprungen wird. Damit kommt diesem Humanismus fundamentale Ernsthaftigkeit zu, denn er eskamotiert zwar die Figur Gott, leugnet aber nicht die religiösen Wurzeln aller relevanten Kategorien.

Nun ist das Denken des Absoluten ohne Gott in der Geschichte der Philosophie ja nichts, was unbekannt ist.<sup>27</sup>

Leicht lässt sich in diversen Lexika nachschlagen: Das *absolutum* als das Losgelöste, das *Absolute* ist ein Begriff, der das völlige Enthobensein von al-

---

**27** | Zaborowski 2013, S. 54f.

len Restriktionen oder Relationen bezeichnet. In der theologischen Denktradition ist der Begriff eng verbunden mit dem Begriff des *Unbedingten*.

Relevant dürfte hier der Bezug auf Karl Jaspers (1962) sein. Die Sekundärliteratur ist hierzu breit aufgestellt. Auch der Bezug auf Albert Schweitzer<sup>28</sup> – an dessen Aura hier wohl kaum erinnert werden muss – ist durchaus gängig. Die Kategorie des Unbedingten ist impliziert, wenn die Sakralität des personalen Telos konstatiert wird. Diese Begriffe – das *Unbedingte* und *Telos* – verweisen wiederum auf die systematische Theologie von Paul Tillich (1987), der daher nicht zufällig das Heilige bei Rudolf Otto (2014)<sup>29</sup> offener aufgegriffen hat als wiederum Karl Barth, der den einzig wahren (eben: christlichen) Glauben von jeglicher unwahrer Religion abgegrenzt sehen wollte.

Meine Überlegungen führen also zu einer anthropologischen Fundierung der Sozial- und Gesellschaftspolitik, die – notwendig, bevor einfach voluntaristisch, aktionistisch und nur moralisierend (ohne theoretische Durchdringung) mehr Solidarität gefordert wird<sup>30</sup> – fundamentaler ist als Sekundärkategorien wie Empathie<sup>31</sup> und Fürsorge. Empathie ist ein *missing link* zur gelingenden Praxis sozialer Politik.<sup>32</sup> Und natürlich steht die Sorge<sup>33</sup> – eine letztendlich fundamentalontologische Kategorie – im Mittelpunkt des ganzen sozialpolitischen Geschehens. Und in Verbindung, da bin ich wieder bei Tillich (1987), mit dem *Mut zum Sein* als *Wagnis* des Lebens und der Politik sozialer Gerechtigkeit (vgl. § 1 SGB I) in der *polis* aus der Urkraft der Liebe<sup>34</sup> heraus ist das Fundament gelegt.

Aber warum sollte man dieser Sicht der Fundierung folgen?

Weil das Leben heilig ist. Das Leben ist aber personales Leben. Gelingendes Dasein ist personales Sein, also gelingendes, weil weltoffen-liebendes soziales Miteinander.

---

**28** | Günzler 1996; Steffahn 2004.

**29** | Zu Otto vgl. in Lanczkowski 1980, S. 25f.

**30** | Winker 2015.

**31** | Auf die Empathie ist nochmals zurück zu kommen. Vgl. Breithaupt 2009; Rizolatti/Sinigaglia 2008.

**32** | Die Empathieforschung weist seit Jahren einen Boom auf. Sie ist hier nicht erschöpfend zu dokumentieren.

**33** | Melville/Vogt-Spira/Breitenstein 2015; vgl. auch Frankfurt 2016. Überhaupt ist die Sorge-zentrierte Diskussion multi-disziplinär angewachsen.

**34** | Ebner u.a. 2014.

Das gelingende Leben der Person ist – wie auch in der Theorie des Psychodramas<sup>35</sup> entfaltet – *a priori molekularer* Art, nicht im Status atomistischer Isolation zu begreifen. Verschiedene Theorieströmungen – etwa solche der narrativen Phänomenologie der Identität<sup>36</sup> – haben bereits auf diese Sicht in großen Schritten hingearbeitet. Der Mensch *ist* immer nur im Strickmuster seiner sozialen Beziehungen.

\*

Die inter-disziplinäre Art der Analyse im vorliegenden Themenfeld ist<sup>37</sup> um die »Kultur« der Sozialpolitik des sozialen Rechtsstaates<sup>38</sup> in praktischer Absicht auf Sozialreform herum zentriert zu verstehen. Dabei ist die Konstatierung der *Meta*-Ebene durchaus zu betonen: Vorsicht ist dort geboten, wo schnell und unmittelbar auf eine konkrete Reformebene gesprungen wird<sup>39</sup>. Auch ich werde zu Beginn (Kapitel 2), zwischendurch (Kapitel 11 bis 13) und am Ende der Arbeit (Abschnitt VIII) Reflexionen zur praktischen Sozialpolitik vornehmen. Aber dieser Sprung in der Abstraktion ist dabei kritisch immer in Erinnerung zu behalten. Dies ist ein Argument gegen einen linearen Ableitungsdiskurs alltäglicher sozialer Politik und Arbeit aus anthropologisch-rechtsphilosophischen Überlegungen. Die Differenz zwischen dem Ontologischen und dem Ontischen ist grundsätzlich zu beachten, auch wenn die parallele Differenz zwischen dem Eigentlichen und dem Uneigentlichen – zwischen Essenz und Existenz – schmerzen mag. Der struktural-dynamische Zusammenhang folgt folgender Anordnung<sup>40</sup>:

*Ontologie → Potenzial des Eigentlichen : empirisches Leben ← Ontik.*

---

**35** | Leutz 1986.

**36** | Joisten 2016; Haas 2002. Vgl. auch Ächtler 2016, S. 111ff.

**37** | Analog zu anderen Arbeitsfeldern von mir ist auch die Mischung der Metathemen: Rechtsphilosophie, Personalität und Inklusion, qualitativer Sozialforschungsblick, immer auf den Habitus der Professionen und auf die Eigenlogik von Institutionen bezogen.

**38** | Dabei unbedingt die Ambivalenz der Rechtsregime beachtend: Rechtsregime brachten oftmals erst die Ungerechtigkeit hervor. Vgl. Menke 2015.

**39** | Dabrowski/Wolf 2016.

**40** | Dies ist nicht unaffiziert von Dumézil (Schlerath 1995; 1996).

Und dies gilt gerade dann, wenn sich professionelles Handeln in der sozialen Arbeit insgesamt als »Menschenrechtsprofessionalität«<sup>41</sup> versteht. Vor allem eine breite – hier der Zitation nicht erforderlichen – Literatur als Kritik neo-liberaler Marktentwicklungen springt schnell auf die Abstraktionsebene der (Begrifflichkeit der) Würde und den Rechten des Menschen, um dann um so schneller wieder auf die profane Ebene der Marktverhältnisse zurück zu fallen, um dort die Fundamentalkritik anzusetzen. Doch das ist politisches Gerede, nicht Wissenschaft.

\*

Die Argumentation ist, ich wiederhole mich aus didaktischen Gründen produktiver Redundanz, aus einer Philosophie der Liebe erwachsend, aus einer Anthropologie der Gabe<sup>42</sup> und einer Ontologie des Mutes zum Dasein als Wagnis. Gattungsgeschichtlich<sup>43</sup> gesehen mögen die Wurzeln dieses Denkens in der Religionsgeschichte der Hochkulturen verwurzelt sein. Heute – im säkularen Kontext von Staat und Religion, *sofern Rechtsstaatlichkeit gegeben sein soll*, aber auch angesichts der<sup>44</sup> Nicht-Notwendigkeit einer Idee der transzendenten Transzendenz – gilt die Philosophie der Liebe als Grundlage einer dialogischen Humanität.<sup>45</sup>

Insofern geht es um einen fundamentalen Humanismus, der existenzialontologisch fundiert ist, aber gottlos ist, wenngleich die Idee der Humanität selbst – *archetypisch* – theologische Restbestände im Sinne der Heiligkeit der Würde transportiert. Vor dem Hintergrund einer solchen Wahrheitslehre der *Immanenzontologie* (dazu Auhser 2015) tritt die theis-

---

**41** | Leideritz/Vlecken 2016.

**42** | Schulz-Nieswandt 2014a; Bremner 2000; Eisenstein 2013.

**43** | Vgl. evolutionär: Dennett 2016.

**44** | Für eine dionysisch-ekstatisch-transgressive Sozialpolitik: Schulz-Nieswandt 2015.

**45** | Im Kontext der Arbeit an der Herausbildung der deutschen Verfassung nach 1945 diskutierte man unter Einfluss der Kirche auch die Frage nach vor-staatlichen Grundrechten des Menschen. Natürlich bestand hier der Grundkonflikt über die Frage, ob diese Grundrechte theologisch-naturrechtlich oder rational-diesseitig begründet werden können/müssen: dazu in Rauscher 1977, S. 100. Die vorliegende Arbeit zeigt, dass bereits die duale Begrifflichkeit falsch ist, weil es auch eine diesseitige Naturrechtstheorie gibt, die sich nicht vereinfacht als Rationalismus kryptonormativ abwerten lässt.



tische Theologie zurück dorthin, wo sie – als uralte Kulturstifterin – hingehört: in, lege ich die ontogenetischen kognitiven und moralischen Stufenlehren von Piaget (2016)<sup>46</sup> und Kohlberg (2006)<sup>47</sup>, wie in einer breiten Fachliteratur<sup>48</sup> bereits diskutiert, phylogenetisch aus, die Kindheitsstufen der Menschheitsgeschichte<sup>49</sup>.

Hans Jonas eröffnet im Vorwort seines Hauptwerkes *Das Prinzip Verantwortung* (Jonas 2012) die Analyse mit der mythopoetischen Metapher des entfesselten Prometheus. Jonas thematisiert dergestalt, wie technologische Entwicklungen weitere Übel in die Welt setzen (so die mythopoetische Figur der *Büchse der Pandora*). Der entfesselte Prometheus thematisiert somit neuzeitliche Machtwahnhorizonte des Menschen und zugleich die Notwendigkeit einer neuen Ethik, wie sie Jonas in diesem Werk zu entwerfen versucht.

Gottlose Onto-Theologie – nicht nur jeglichen *barthianischen Supernaturalismus*<sup>50</sup> ablehnend – wird von mir durch Paul Tillich und Romano Guardini hindurch gedacht<sup>51</sup>, beide Rezeptionen aber die jeweiligen Werke um die Figur Gottes kürzend, wohl wissend, dass dies Sünde sei, fehlende Demut zugunsten eines dämonischen Titanismus<sup>52</sup> bezeuge<sup>53</sup>, eine Varian-

---

**46** | Vgl. auch Kohler 2008.

**47** | Vgl. auch Becker 2011.

**48** | Auch Tomasello 2016.

**49** | Vgl. auch Walter 1971; Oesterdiekhoff 2015. Eine weitere Herausforderung für die Theologie stellt das Werk von Günter Dux dar: vgl. etwa Linden 1998. Anregend dazu auch die ethnopsychiatrische Sicht von Röheim 1975.

**50** | Barth 1967. Kritische Bemerkungen auch bei Wyser 1938. Balthasar 1960 (vgl. dort das Vorwort zu dieser 2. Aufl. der Arbeit von 1951) deutet aus katholischer Sicht durchaus Probleme der fehlenden Offenheit dieser Theologie von Barth gegenüber der Philosophie an. Dennoch bleibt der Abstand gegenüber einer existenzialphilosophischen Hermeneutik deutlich. Dies wird immer wieder auch angesichts der kritischen Bemerkungen zur Bultmannschen kerygmatischen Hermeneutik des Neuen Testaments evident.

**51** | Schulz-Nieswandt 2015a.

**52** | Jünger 1944. Vgl. auch Maier 2006.

**53** | Scholz 1929, S. 74, S. 77. Humanistischer Eros meint *von unten nach oben*, christliche Liebe meint *von oben nach unten*.

te des Prometheus-Denkens<sup>54</sup> darstellend, der in den Totalitarismus führe<sup>55</sup>. Wer es glaubt, wird selig.<sup>56</sup>

Immerhin, Offenbarungstheologien typologisch betrachtet, dachte Tillich korrelativ, also nicht nur »von oben«, sondern auch existenzial »von unten«. Und Romano Guardini<sup>57</sup> brachte das »Oben« und das offene »Innere« (des Menschen) zur Begegnung. Die liebende Hinwendung des Menschen zum Menschen als *homo donans*, das Wissen um die Ontologie der Zwischenräume in der Reziprozität der Menschen in der Rolle des Mitmenschen<sup>58</sup> als *homo reciprocans*<sup>59</sup> wird von mir also – an diesem Punkt entgegen Romano Guardini<sup>60</sup> – ohne Gott gedacht. Durch diese Befreiung wird innovatives Denken ekstatisch, transgressiv, dionysisch<sup>61</sup> möglich. Es treibt sodann in neue Formen – zu neuen Entwicklungsstufen – des Apollinischen, also zur archetypischen Lichtgestalt<sup>62</sup>.

\*

Diese letzte Überlegung ist auch im Lichte Kritischer Theorie von Bedeutung. Permanente Prozesse dionysischer Art führen einerseits zur Dissoziation und De-Personalisierung der menschlichen Persönlichkeit, andererseits zur Erosion der sozialen Kohäsion. Apollinische Ordnungen ohne dionysisch verlaufende Lern- und Veränderungsprozesse bringen einerseits

---

**54** | Kerényi 1958. Blumenberg (dazu auch Möller 2015) hat ähnlich in *Arbeit am Mythos* den Prometheus-Mythos und dessen spätere oftmalige Umarbeitungen und Transformationen als Paradigma der menschlichen Selbstbehauptung gegen den »Absolutismus der Wirklichkeit« daseinshermeneutisch erschlossen (Blumenberg 2014).

**55** | Schulz-Nieswandt 2017.

**56** | Trotz meiner Begeisterung vom Gesamtwerk von Guardini, ist auch er oftmals nicht frei von diesen Vorwürfen gegenüber dem humanistischen Eros als Hybris. Vgl. auch in Guardini 1996. Die Ursünde sei, so wie Gott sein zu wollen.

**57** | Sehr orientierend zu Guardini: Pelz 1998.

**58** | Dazu auch viele instruktive Passagen in Wiese 1964.

**59** | Schulz-Nieswandt 2014a.

**60** | Guardini 1962.

**61** | Schulz-Nieswandt 2015.

**62** | Diese Lichtmetaphysik mag evolutionsbiologisch verankert sein im aufrechten Gang, der geozentrisch das Lichterleben (entlang dem Gang der Sonne) »nach oben schauend« erlebt: dazu Portmann 1963, S. 176ff.

eine autoritäre Persönlichkeit hervor und lassen andererseits Gesellschaften über andauernde kulturelle Stagnation in die Anachronismen führen.

Gesellschaften vertragen, wie die Persönlichkeitssysteme auch, weder zu viel und andauernde Hitze noch zu viel und andauernde Kälte.<sup>63</sup> Alles ist eine Frage der Balance und der optimalen Temperierung. Dies betrifft die Psychodynamik als Gleichgewichtsökonomik der menschlichen Schichtung von Geist, Seele und Körper ebenso wie die kulturelle Grammatik des Sozialen. Beide Texturen müssen passend als partielles Gleichgewicht wie als Gleichgewicht des Gestaltganzen korrelieren.

## 2. DAS THEMA IN ABSICHT AUF PRAKTISCHE SOZIALPOLITIK<sup>64</sup>

Bei der Problematik der Würde geht es um mehr als um die Frage der ökonomischen Ressourcen. Es geht um die Würde des Kindes, aber zugleich um die Würde der Formen des Alterns<sup>65</sup> als Ausdruck einer »Humanität einer alternden Gesellschaft«<sup>66</sup>, um Grenzsituationen<sup>67</sup> (angesichts der Demütigung<sup>68</sup>) in der Pflege<sup>69</sup>, um das Sterben in der stationären Einrichtung

---

**63** | Vgl. dazu auch Erdheim 1984, S. 187ff., S. 280ff. in Anlehnung an Lévi-Strauss 1981.

**64** | Die Kurzfassung fokussiert auf die sozialpolitischen Aspekte des Themas, die theoretischen Vertiefungen sind weitgehend ausgeblendet. Begrifflich und thematisch kann man zu philosophischen und theologischen Aspekten nachschlagen in *RGG* (1998ff.) oder in der *TRE* (1977ff.). Ferner sollte das *Historische Wörterbuch der Philosophie (HWPh)* genutzt werden. Herangezogen werden sollte – sofern »Arbeit(en) am Mythos« angesprochen sind – *Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (Roscher 1993). Zur Sozialpolitik vgl. Lesse- nich 2003 sowie Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge 2016. Es gibt natürlich auch – sofern entsprechende Kategorien der vorliegenden Studie nachgeschlagen werden müssen – einschlägige Wörterbücher zur Soziologie (z.B. Hillmann 2007) und zur Ethnologie (Hirschberg 2005; Streck 2000).

**65** | Billmann/Schmidt/Seeberger 2009.

**66** | Kruse/Maio/Althammer 2014.

**67** | Dazu auch in der Tradition von Karl Jaspers: Kick 2015.

**68** | Adam-Paffrath 2016. Vgl. grundlegend auch Margalit 2013.

**69** | Gröning 2014.

tung der Langzeitpflege<sup>70</sup>, um das Lebensende<sup>71</sup>, um Fragen der Sterbehilfe, aber zuletzt gerade hier auch wieder eingeholt vom christlichen Diskurs<sup>72</sup>. Armut ist mehr als Einkommensarmut.<sup>73</sup> Das ist wahr, aber heikel, weil die für diese These notwendige Argumentation nicht einfacher Natur ist. Der Diskurs über Einkommensarmut ist mitunter von schwierigen Positionen geprägt.<sup>74</sup> So leide man auf hohem Niveau, man möge doch nur in den globalen Süden schauen.<sup>75</sup> Oder: Eigentlich gäbe es keine Einkommensarmut, denn es gebe ja die Grundsicherungsarten im System des deutschen Sozialrechts.

In dieser ganzen Diskursordnung wechseln sich Licht, Schatten und Nebel ab und durchmischen sich.

Und an allen Positionen ist etwas dran. So wissen wir aus der Sozialpsychologie des Wohlbefindens, dass das subjektive Glück und die soziale Zufriedenheit der Person von der Positionierung im sozialen Gefüge abhängt: im Vergleich zwischen Individuen und Gruppen oder auch im Zeitvergleich (früher zu heute), und natürlich ist die Zahl der im Winter erfrierenden Obdachlosen nicht mit der Zahl der jede Minute massenhaft sterbenden Kindern in dem globalen Süden<sup>76</sup> zu vergleichen. Und dennoch: Auch in den Wohlstandszentren der globalen Welt ist Armut ein soziales Drama. Und mögen die Armen auch Transferleistungen bekommen: Aus der Soziologie und Sozialpsychologie wissen wir um die Problematik, dass gerade der Transferbezug die Abhängigkeit schafft, die als Stigma empfunden wird<sup>77</sup>.

\*

Die empirisch fundierten Diskussionen zu der problematischen Einkommens- und Vermögensverteilung verweisen uns auf einen dramatischen Wandel der Sozialstruktur in Deutschland. Es geht gar nicht um

---

**70** | Reitinger u.a. 2004.

**71** | Fuchs/Kruse/Schwarzkopf 2012.

**72** | Ohly 2002.

**73** | Gekürzt und leicht überarbeitet aus KDA (Hg.): ProAlter 48 (3) 2016, S. 27ff.

**74** | Vgl. etwa Hartlieb 2013.

**75** | Das gilt auch für die Kindheit: Cockburn/Kabubo-Mariara 2010 sowie Wells 2014.

**76** | Vgl. zur Armut im Entwicklungskontext auch Duflo 2013.

**77** | Vgl. auch Sammet/Bauer/Erhard 2016.

kollektives Neid auf das Phänomen des Reichtums. Die Funktionen von Reichtum sind aus der wirtschafts-, sozial- und kulturgeschichtlichen Forschung bekannt. Das Unbehagen resultiert heute vielmehr aus dem wahrgenommenen Verfall der wirtschaftlichen und politischen Verantwortungseliten und der vielfach beobachtbaren mangelhaften sozialcharakterlichen Aufstellung der reichen Eliten.

Die Sozialstruktur Deutschlands lässt sich nur beschränkt in der Tradition der alten Bildsprache der Zwiebel der breiten Mittelschichtgesellschaft beschreiben. Das Modell von Zentrum, Semi-Peripherie und Peripherie zeichnet sich als relevant ab, eine Polarisierung von Insidern und Outsidern ist zu beobachten, Marginalisierung (zur Randständigkeit ausgegrenzte Menschen) und Prekarität (Gefährdung von Menschen hin zum weiteren sozialen Abstieg) sind konstitutive Merkmale der neuen sozialstrukturellen Architektur. Das goldene Zeitalter der Nachkriegsrekonstruktion der 1950er und 1960er Jahre war historisch doch nur eine relativ kurze Episode.

Die generativen Mechanismen (Grammatiken) des Geschehens – etwa zwischen sozialer Ungleichheit und Gesundheit<sup>78</sup> – sind als ein komplexes Spiel von Vektoren (Schicht, Geschlecht, Migration) zu verstehen. Und im Kern kristallisiert sich die Problematik aus dem komplexen Zusammenspiel von Bildungs-, von Erwerbsarbeits-, von Verschuldungs-, von Krankheits- und von Sozialversicherungsbiographien. Überschuldungsbiographien ordnen sich hier ebenso systematisch ein wie die Effekte der ungleichen Vermögensvererbung im inter-generationalen Gefüge.<sup>79</sup>

Das Thema der Altersarmut ist daher angemessen nur zu verstehen als kalendarisch späte Ablagerung der Entwicklungsmuster des Lebenslaufes. Die Facetten des Alters repräsentieren die Vielfalt des Alterns.

Und diese komplexe Dynamik gefährdet die Demokratie. Der neue Rechtspopulismus resultiert wesentlich auch aus der Psychodynamik vieler Menschen, ihre Angst angesichts der Art und des Tempos des sozialen Wandels nicht in einer Haltung der liebenden Weltoffenheit, sondern der Berührungs- und Begegnungsphobie (»apotropäische<sup>80</sup> Hygieneangst«) zum Ausdruck zu bringen.

---

**78** | Mielck 2005.

**79** | Vgl. auch Atkinson 2016.

**80** | Schlesier 1990. Vgl. auch in Eibl-Eibesfeldt 1976, S. 249ff.

Die Schlüsselfunktion der Bildung<sup>81</sup> ist zum Konsens geworden und wird auch aus theologischer Sicht<sup>82</sup> mit Blick auf die Thematik von Würde und Menschenrecht diskutiert. Die Motivlage ist dabei nicht viel anders vielschichtig und komplex wie sie in historischer Perspektive zu konstatieren ist<sup>83</sup>: Weltanschauungen, Liebe zum Menschen, ökonomische Imperative und politische Disziplinierungsabsichten verdichten sich zu einem Knäuel der Hervorbringung. In der Folge ist das Paradigma der investiven Sozialpolitik und der Idee der Befähigung, allerdings in signifikant verschiedenen normativen Varianten, wirksam geworden. Manche Variante ist einerseits neo-liberal<sup>84</sup> geprägt. Teile des Diskurses andererseits überspitzen diese neue Utopie der präventiven statt kompensatorischen Sozialpolitik und marginalisieren jene Menschen, die an diesem Dispositiv des Produktionismus nicht teilhaben können. Auch droht die Beschleunigung dieses investiven Bildungsdispositivs zunehmend zu einem Wettbewerbsdruck zu führen, der den einzelnen Menschen und deren Familien überfordert und erschöpft. Viele weitere Facetten dieser *Kultur des flexiblen Kapitalismus* wären anzuführen. Aber ich will zum Kern der Argumentation kommen.

\*

Viele Menschen finden keinen passenden Platz mehr in der Gesellschaft. Die soziale Ausgrenzung ist von massiver Form und bedroht den Zusammenhalt der Gesellschaft. Einkommensarmut prägt deutlich das personale Erlebnisgeschehen vieler Menschen und bestimmt die gesamte Gestaltqualität dieses Erlebens als eine Ordnung des Erlebens im Inneren der seelischen Schichtung des Menschen. Die Sorge, die die menschliche Existenz als Wagnis prägt, wird dramatisch. Die Entwicklungsaufgabe, die den Lebenszyklus des Menschen zwischen früher Kindheit und hohem Alter prägt, wird zum Drama. Menschen fühlen sich ohnmächtig und merken, wie das Leben ihnen entgleitet, wie sie am Leben scheitern, wie sie ihr Dasein verfehlen. Trotz aller Selbst- und Mitverantwortung wird die soziale Wirklichkeit als soziales Schicksal erlebt, an dem der Mensch hilflos leidet. Und die kognitive Dissonanz ist groß: Denn Euro-

---

**81** | Neuhoff 2015.

**82** | Schweitzer 2011; Markschies 2011; Munoz 2012 sowie Weyers/Köbel 2016.

**83** | Tenorth 1994, S. 32.

**84** | Ther 2014.

pa ist normativ-rechtlich konstituiert durch die Strukturwerte von 1789: Freiheit, Gleichheit, Solidarität.

Die Einkommensarmut beschränkt die grundrechtlich verbürgte Chance auf die Teilhabe am normalen Leben der Gesellschaft. Aber genau dieses Teilhaberecht ist multi-dimensional. Es geht um die Teilhabe an den ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Gütern. Das Problem liegt anthropologisch also noch tiefer.

\*

Der Mensch ist das einzige Säugetier, das seine Existenz nicht nur zu fristen hat; er hat sein Dasein zu führen. Seinem Dasein muss – auch gerade angesichts des Bewusstseins von der Endlichkeit – eine sinnvolle Gestalt gegeben werden. Die Ökonomik der Begierde auf das Haben ist eine konstitutive Dimension seiner anthropologischen Verfasstheit. Die andere Dimension ist sein metaphysisches Ur-Bedürfnis nach Sinn: *Sein* statt oder zumindest nicht nur *Haben*. Und auch hier ist nach der Verteilung der sozialen Chancen zu fragen.

Verletzt wird nicht nur die Würde des Menschen angesichts der ökonomischen Not. Die Einkommensarmut gefährdet das nackte Leben des *homo sacer*. Gefährdet wird die Würde im Sinne der *Sakralität der Person*.

Die Würde des Menschen sei definiert über den personalen Status des Individuums. Dies meint die Chance auf ein Selbstsein in Form der Partizipation am Gemeinwesen. Exklusion ist daher ein Mechanismus hin zum *sozialen Tod* des Menschen, der keine Rolle mehr spielt, der nicht mehr gefragt ist, abgeschrieben ist. Schon die in der Geschichte der Sozialforschung berühmte Marienthal-Studie hat zeigen können, wie nur eine Minderheit auf dauernde Arbeitslosigkeit mit bleibendem aufrechten Stolz der Person reagiert; verbreitet sind dagegen vielmehr Apathie, Resignation, Depression.

\*

Das Thema kulminiert im höheren Alter. Das Mehr-Säulen-Modell der Alterssicherung ist brüchig und hoch selektiv. Aber auch hier geht es nicht nur um die ökonomische Dimension der Lebenslagen im Alter. Die soziale Ausgrenzung des Alters bzw. im Alter im Generationsgefüge ist bereits im ethnologisch bekannten Term des sozialen Todes auf den Begriff gebracht worden: Der Mensch lebt in der *Entfremdung*: isoliert-vereinsamt, desintegriert, verzweifelt, sinnlos, verwahrlosend.

Wir wissen um die Vielfalt des Alters angesichts der Vielfalt des Alterns. Aber die ausgegrenzte Gruppe wächst. Das Thema der Inklusion – weit über den Diskurs über Behinderung hinaus – ist hier systematisch verankert: Es geht um Teilhabe als Chance zum gelingenden Dasein als liebendes soziales Miteinander.

\*

Einige Aspekte der Zusammenhänge lassen sich am Beispiel des Phänomens der Seniorengenossenschaften erläutern. Die vorliegenden Studien lassen erkennen, dass die nicht im rechtlichen, sondern im soziologischen Sinne genossenschaftsartigen Vereine, selbstorganisierte gegenseitige Hilfe im nachbarschaftlichen Alltag erbringen (z.B. auf der Grundlage von Zeitgutscheinsystemen), aber weder Pflege im engeren Sinne leisten noch relevante Wirkungen mit Blick auf ökonomische Armutsminderung im Sinn haben. Es ergeben sich durchaus ökonomische Substitutionseffekte (z.B. bei notwendigen Taxifahrten oder bei Handwerkstätigkeiten). Aber das bleibt marginal.

Wichtiger ist es: Im Zentrum stehen alltägliche Hilfeleistungen, die an Gesellungsprozesse geknüpft sind, somit Teilhabe in Selbstbestimmung und Selbständigkeit fördern. Das hat positive Auswirkungen auf die Lebensqualität und die Zufriedenheit mit der Lebenssituation. So werden Isolation und Ausgrenzung, Vereinsamung und somit Pfade in den sozialen Tod als entfremdetes Dasein vermieden.

\*

An den Seniorengenossenschaften wie an vielen anderen Formen der gemeinschaftlichen Alltagsgestaltung lässt sich verstehen, dass neben der Problematik der Einkommensarmut das Thema der seelischen Verarmung durch soziale Ausgrenzung als Pfad in die Daseinsverfehlung durch Vereinsamung, Verzweiflung und soziale Not vermieden oder vermindert werden kann. Der Mensch in seiner Personalität drückt immer als Gestalt eine Ganzheit von Geist, Seele und Körper aus. Darauf ist das Armutsverständnis achtsam hin zu verstehen.



## II. Weitere Zugänge

---

Die weiteren Zugänge zu meiner Analyseposition sollen über zwei Kapitel organisiert werden, die – quasi als Pfade – als Einleitung und als Grundlegung betitelt werden.

### 3. EINLEITUNG

Armut<sup>1</sup> wird in einem breiten Schrifttum – engagiert und kontrovers – diskutiert<sup>2</sup>. Exemplarische Signatur dieser Zeit ist das Phänomen des öffentlichen Tafelns<sup>3</sup>. Obwohl zunehmend erforscht, wissen wir nicht genau, ob und inwieweit gerade hier soziale Hilfe verkoppelt ist mit einer Ordnung des von Scham<sup>4</sup> und Demütigung geprägten personalen Erlebnisses<sup>5</sup>.

Eine neuartige Sozialfigur ist der »Pfandsammler«<sup>6</sup>. Bei aller interner Typendifferenzierung: Auch er ist eine Signatur der neuen Zeit der sozialen Marginalisierungen, Prekarisierungen und Exklusionen. Es geht also um das tiefe Bedürfnis des *Dazugehörens*.<sup>7</sup>

Dass jede Ungleichheit Differenzierung ist, aber nicht jede Differenzierung auch Ungleichheit meinen muss, ist evident<sup>8</sup>. Die neuere An-

---

1 | Huster u.a. 2008; Brady/Burton 2016; Jefferson 2012.

2 | Sanders/Weth 2008; Selke 2015.

3 | Lorenz 2012.

4 | Vgl. auch Briegleb 2016.

5 | Dazu auch Sennett 2007a; Projektgruppe »Neue Mitleidsökonomie« 2016.

6 | Moser 2014. Vgl. ferner Catterfeld/Knecht 2015.

7 | Vgl. auch Weißmann 2016.

8 | Mau/Schöneck 2015.

erkennungstheorie<sup>9</sup> auf der Grundlage des Differenzdenkens (Diversität<sup>10</sup>) knüpft hier an. Und auch der ältere freiheitliche Sozialismus in der Tradition der Kölner Weisser-Schule (dazu weiter unten nochmals etwas mehr) traf bereits diese Unterscheidung und konstatierte – in motivationspsychologischer Sicht – das Spornungspostulat in der Einkommensverteilung in einer arbeitsteiligen Leistungsgesellschaft. Aber dies wurde hier als – integriertes – Element in einer von sozialer Gerechtigkeit geprägten distributiven und re-distributiven Sozial- und Gesellschaftspolitik<sup>11</sup> verstanden.

Ich greife nochmals bereits dargelegte Zusammenhänge auf: Armut ist mehr als Einkommensarmut. Das ist wahr, aber heikel, weil die für diese These notwendige Argumentation nicht einfacher Natur ist. Der Diskurs über Einkommensarmut ist mitunter von schwierigen Positionen geprägt. So leide man auf hohem Niveau, man möge doch nur in den globalen Süden<sup>12</sup> schauen. Oder: Eigentlich gäbe es keine Einkommensarmut, denn es gebe ja die Grundsicherungsarten im System des deutschen Sozialrechts<sup>13</sup>. In der ganzen Diskursordnung wechseln sich Licht, Schatten und Nebel ab und durchmischen sich. Und an allen Positionen ist etwas dran. So wissen wir aus der Sozialpsychologie des Wohlbefindens<sup>14</sup>, dass das subjektive Glück und die soziale Zufriedenheit der Person von der Positionierung im sozialen Gefüge abhängt: im Vergleich zwischen Individuen und Gruppen oder auch im Zeitvergleich (früher zu heute). Daraus erwuchs die Kenntnis von den (Un-)Zufriedenheitsparadoxien, die im Lichte differentieller Psychologie in Verbindung mit der Theorie (der Reduktion) kognitiver Dissonanzen plausibilisierbar sind. Und natürlich ist die Zahl der im Winter erfrierenden Obdachlosen nicht mit der Zahl der jede Minute massenhaft sterbenden Kindern in dem globalen Süden zu vergleichen. Und dennoch: Auch in den Wohlstandszentren der globalen Welt ist Armut ein soziales Drama. Und mögen die Armen auch Transferleistungen bekommen: Aus der klassischen Soziologie von Georg

---

**9** | Kloc-Konkolowicz 2015.

**10** | Blum/Zschocke/Rheinberger 2016.

**11** | Vgl. in Schulz-Nieswandt 2006; Schulz-Nieswandt 2006a.

**12** | Dazu auch Beck 2016.

**13** | Vgl. auch Vanderborght/Parijs 2005; weltweit gesehen: Leisering/Buhr/Traiser-Diop 2006.

**14** | Vgl. in Fetchenhauer 2011.

Simmel (2009) wissen wir um die Problematik, dass gerade der Transferbezug die Abhängigkeit schafft, die – sozialkonstruktiv<sup>15</sup> – als Stigma<sup>16</sup> empfunden wird.

## 4. GRUNDLEGUNG

Der Mensch<sup>17</sup> ist eine vielgestaltige Figur und zu verstehen als Subjekt im Modus seiner Vergesellschaftung, die sich tief in ihm – subjektivierend – formativ einschreibt. Das Außen und das Innen, das Exogene und das Endogene falten sich ineinander. In diesem Sinne sind Vergesellschaftung und intra-personaler psychischer Arbeitsapparat eine Dynamik der Faltung, indem das Außen sich nach Innen einschichtet und sich das Innere nach Außen – als Ausdrucksverhalten – kreativ verwirklicht, eben entäußert.

Diese »Natur«, begriffen von der theologischen Anthropologie und dem humanistischen Existenzialismus<sup>18</sup> als gottloser Onto-Theologie<sup>19</sup>, ist ambivalenter Art, geprägt von der evolutionären Einschreibung einer zutiefst tragischen Art. Immer wird der Mensch »schuldlos schuldig«<sup>20</sup>. Insofern stimmt es, dass Freuds Psychoanalyse zugleich eine Kulturtheorie war. Die psychische Endogenität inkorporiert Konflikte als Repräsen-

---

**15** | Berger/Luckmann 2013.

**16** | Goffman 2010. Klassifikation der Wirklichkeit durch den menschlichen Geist ist unabdingbar, weil die Wirklichkeit geordnet werden muss. Aber es ist eben Ordnungsbildung. Mittels dieser Klassifikationsordnungen werden Normierungen transportiert. Es etablieren sich dergestalt Macht-Wissens-Systeme. Aus Unterscheidungen werden Hierarchien oder Innen-Außen-Strukturen, die soziale Pathologien der Normwerte und Abweichungsmuster polarisieren. Insofern liegt das Problem gar nicht allein in dem Sprachspiel, Menschen zu »Fällen« (Bergmann/Dausendschön-Gay/Oberzaucher 2014; Neuberger 2004; Ludwig-Mayerhofer/Behrend/Sondermann 2007; Thieme 2013) zu ent-personalisieren, indem sie im Archivierungsdispositiv sozialer Bürokratie katalogisierbar werden. Vgl. auch zum Themenkomplex Lutz 2010.

**17** | Sehr grundlegend in seiner Perspektivbildung Ahrens 2004.

**18** | Thurnherr/Hügli 2007.

**19** | Schulz-Nieswandt 2015a.

**20** | Schadewaldt 1991.

tation sozialer Konfigurationen. Und diese lagern sich somit als Schulerfahrung ab.

Der Mensch ist oftmals abgründig<sup>21</sup>, ein *homo abyssus*. Zugleich ist er zur Gestaltwerdung eines *homo donans* fähig<sup>22</sup>, der sich personalisiert im Modus eines gelingenden sozialen Miteinanders aus der Kraftquelle der Liebe im Geiste sozialer Gerechtigkeit<sup>23</sup>. Hier das Gleichgewicht nicht zu finden oder zu verlieren, macht den Kern der Neurosenlehre der Psychodynamik aus. Doch ist diese Neurosenlehre zugleich kritische Soziologie. Eingelassen in diese Struktur eines bi-polar aufgespannten Spektrums des verfehlten (uneigentlichen) oder gelingenden (eigentlichen) Daseins ist der Mensch als *homo patiens* angesiedelt.

Der *homo patiens*<sup>24</sup> darf nun nicht im diagnostischen Blick von Medizin, Pflege und Heilpädagogik verkürzt verstanden werden. Dies gilt auch für die völkerrechtliche Regelung der Grundrechte der Menschen mit Behinderungen<sup>25</sup> und der Kinder<sup>26</sup> der UN.

Auch die Armut im Sinne sozio-ökonomischer Regime verletzt das Gebot der Inklusion<sup>27</sup> und ist im Rahmen einer Soziologie sozialer Exklusion<sup>28</sup> zu verstehen. Und dennoch ist auch dieser Rekurs auf Einkom-

---

**21** | Vgl. auch Aspekte in Platthaus 2004.

**22** | Schulz-Nieswandt 2014a.

**23** | Schulz-Nieswandt 2009.

**24** | Schulz-Nieswandt 2010.

**25** | Welke 2012.

**26** | Schmahl 2016.

**27** | Inklusion (Schulz-Nieswandt 2016a) wird im Rahmen eines normativ-rechtlichen Mehr-Ebenen-Systems von Völkerrecht und Europarecht vorangetrieben und hat sich im nationalen Recht verankert. Inklusion setzt soziale Lernprozesse voraus, denn transformieren muss sich die psychodynamische Selbstaufstellung der Menschen sowie die kulturelle Grammatik des sozialen Zusammenlebens (ähnlich neuerdings: Bauman 2016 sowie Castro Varela/Mecheril 2016). Inklusion ist keine triviale Geschichte. Ort dieser kulturellen Transformationen ist letztendlich die Ebene der kommunalen Sozialpolitik. Es geht um das Miteinander und somit um die Zukunft des *homo patiens* im Gemeinwesen. Inklusion ist ein Prozess, voller Ambivalenzen und wissenschaftlich nur inter-disziplinär angemessen zu begreifen. Vor diesem Hintergrund sind auch Fragen der De-Institutionalisierung und der Teilhabechancen über den gesamten Lebenslauf hinweg einzuordnen.

**28** | Kronauer 2010.

mensarmut verkürzend. Gemeint ist nun nicht eine Argumentation im Zuge einer verflachten Lebenslagenforschung. Die Zusammenhänge zwischen Einkommen, Gesundheit, Wohnen, Bildung etc. sind überaus bekannt. Auch überzeugt eine neuere *non mainstream*-Ökonomie<sup>29</sup> letztendlich nicht. Sie verkürzt die Dogmengeschichte um die heterodoxen Strömungen. Und die psychoanalytische Brille ist doch stark vereinfacht angesichts einer komplexen Psychodynamik, die immer zugleich als Kehrseite einer – sozialisatorisch inskriptiven und generativen – kulturellen Grammatik des Sozialen gelesen werden muss.

Es geht vielmehr um die Unbedingtheit der Würde als Fundamentalkategorie einer gottlosen Theologie.

Art. 1 des GG<sup>30</sup> ist kantianisch zu verstehen. Art. 2 GG ist rawlsianisch (vgl. dazu im Anhang 1) de-chiffrierbar.

Damit ist eine Schnittfläche zwischen Ökonomik, Recht und Ethik benannt. Sie kann struktural wie folgt angeordnet definiert werden:

*Ökonomik : Recht : Ethik*

=

*Pareto-Rawls-Prinzip : Art. 2 GG : Sittengesetz nach Kant.*

Im Hintergrund bzw. in der Tiefe wirksam ist die strukturelle Entsprechung von

*Unantastbare Würde nach Art. 1 GG*

:

*Mensch als Selbstzweck im kategorischen Imperativ nach Kant.*

Auch<sup>31</sup> ein Blick in den EUV ist signifikant. Art. 2 EUV lautet: »Die Werte, auf die sich die Union gründet, sind die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Rechte der Personen, die Minderheiten angehören. Diese Werte sind allen Mitgliedstaaten in einer Gesellschaft gemeinsam, die sich durch Pluralismus, Nichtdiskriminierung,

**29** | Forrester 1998; 2002; Piketty 2015; 2016; Sedlacek 2013; Sedlacek/Tanzer 2015.

**30** | Enders 1997.

**31** | Vgl. dazu auch in Blömacher 2016.

Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und die Gleichheit von Frauen und Männern auszeichnet.«<sup>32</sup>

In Art. 3 (2) EUV lesen wir: Die EU »bekämpft soziale Ausgrenzung und Diskriminierungen und fördert soziale Gerechtigkeit und sozialen Schutz, die Gleichstellung von Frauen und Männern, die Solidarität zwischen den Generationen und den Schutz der Rechte des Kindes.« Es folgt der Satz: »Sie fördert den wirtschaftlichen, sozialen und territorialen Zusammenhalt und die Solidarität zwischen den Mitgliedstaaten.«

Es gibt im EUV weitere relevante Fundstellen.

Insgesamt sind die rechtlichen Interdependenzen in einem Mehr-Ebenen-Regime zu lesen: Nach Art. 3 (3) des EUV von Lissabon ist die EU eine soziale Marktwirtschaft und versteht sich als eine in der Präambel fundierte Wertegemeinschaft. Die Grundrechtscharta von Nizza aus dem Jahr 2000 ist mit dem Lissaboner Vertrag zum Primärrecht (Art. 6 EUV) geworden. Damit sind den UnionsbürgerInnen wirtschaftliche, politische und soziale Grundrechte verbürgt. So haben Kinder soziale Grundrechte (Art. 24), die sich – dem Völkerrecht analog – als ein Grundrecht auf Umwelten des gelingenden Aufwachsens interpretieren lassen. In diesem Kontext ist auch der Schutz der Familie zu sehen (Art. 33 Abs. 1). Verbürgt ist auch das Grundrecht auf freien Zugang zu den Sozialschutzsystemen und den Dienstleistungen von allgemeinem Interesse (DAI) in Art. 34. Es finden verschiedene Verknüpfungen von Art. 34 Grundrechtscharta mit einzelnen Artikeln des EUV und AEUV statt (u.a. Art. 4 Abs. EUV sowie Art. 14 AEUV).

Das europäische Recht ist nun einerseits intergouvernemental als Völkerrecht zu verstehen, andererseits entfaltet sich eine gewisse europäische Supranationalität, da dieses Vertragsrecht für die Mitgliedstaaten konstitutionellen Charakter hat. Diese Elemente des EUV/AEUV stärken zentrale Elemente des deutschen GG, wie sie sich verdichtet ablagern in § 1 SGB I. Die DAI fundieren auf europäischer Ebene zusätzlich die kommunale Daseinsvorsorge gemäß Art. 28 i. V. m. Art. 72 GG im Lichte von Art. 20 vor dem Hintergrund von Art. 2 und 1 GG. Damit stärkt das EU-Recht die bundesdeutsche Sozialpolitik als Gewährleistung sozialer Infrastrukturen im Raum unter den Aspekten von Verfügbarkeit, Er-

---

**32** | Zu den Debatten über Menschenwürde seit 1949: Baldus 2016; Benhabib 2016; Pfordten 2016.

reichbarkeit, Zugänglichkeit und Qualität. Dies spiegelt sich auch in den obersten Zielen der Offenen Methode der Koordinierung (OMK) der EU.

Auch in der Präambel der UN-Konvention zu den Grundrechten der Kinder (UN KKR) finden sich, wie bereits angedeutet, ähnliche Formulierungen, etwa die »Erwägung, daß nach den in der Charta der Vereinten Nationen verkündeten Grundsätzen die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft innewohnenden<sup>33</sup> Würde und der Gleichheit und Unveräußerlichkeit ihrer Rechte die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet, eingedenk dessen, daß die Völker der Vereinten Nationen in der Charta ihren Glauben an die Grundrechte und an Würde und Wert des Menschen bekräftigt und beschlossen haben, den sozialen Fortschritt und bessere Lebensbedingungen in größerer Freiheit zu fördern«. In der Präambel der UN BRK lautet es analog. Die Konvention sei vereinbart »unter Hinweis auf die in der Charta der Vereinten Nationen verkündeten Grundsätze, denen zufolge die Anerkennung der Würde und des Wertes, die allen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft innewohnen, sowie ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet«.

Aber diese Hinweise sollen genügen. Ich werde hier auch nicht alle Facetten des Themenkreises einer Philosophie der Menschenrechte<sup>34</sup> streifen oder gar behandeln können; relevante Positionen sind leicht ausmachbar<sup>35</sup>. Ich positioniere mich selbst hier nur in einer spezifischen Form, denn die Wurzeln der ganzen Frage- und Problemstellung in Bezug auf soziale Politik liegen anthropologisch tiefer und verweisen auf eine Ontologie des Politischen des nackten Lebens des *homo sacer*<sup>36</sup>. Und diese Sicht

---

**33** | Ähnlich wie in Österreich oder der Schweiz sieht das bundesdeutsche GG in Art. 13 (passend auch die Rechtsprechung des BVerfG und des BVerwG) die »Unverletzbarkeit der Wohnung« vor. Und Art. 7 der Grundrechtscharta der EU, nunmehr europäisches Primärrecht infolge der Nennung im EUV, sieht ebenso ein Recht auf Anerkennung der Wohnung einer Person an, womit infolge dieser konstitutionellen Europarechtsentwicklung auch für Deutschland privates Wohnen der Person einen menschenrechtskonventionellen Grundrechtscharakter erhalten hat.

**34** | Gosepath/Lohmann 2007; Sandkühler 2015; Schaber 2012; Schweidler 2011; Menke/Raimondi 2011; Haratsch 2010.

**35** | Eichenhofer 2012.

**36** | Loick 2011.

transzendiert – aber *onto-immanent* – aus meiner Perspektive in Richtung auf das Telos des Person-Seins als weltoffener, liebender Modus<sup>37</sup> des Menschen im gelingenden sozialen Miteinander des *homo donans*.

Damit bemühe ich mich – ohne hier auf die klassischen Beiträge zur Opfertheorie etwa von Roger Caillois, René Girard oder Walter Burkert<sup>38</sup> etc.<sup>39</sup> einzugehen – zugleich, die Menschenrechte nicht nur im Lichte einer negativen Ethik mit Blick auf den Opferstatus des *homo patiens* zu begründen.

Ich habe bislang Opfertheorie und Theorie der Gabe immer verknüpft betrachtet<sup>40</sup>. Auch die neuere Literatur thematisiert diesen Komplex, ebenso die Relevanz für das sozialpolitische Geschehen<sup>41</sup>.

Es geht nicht allein um Schutzrechte, sondern um die Philosophie der positiven Diskriminierung, die heute eine Praxis der Befähigung meint, sofern sie auf subjektive Kompetenzen abstellt, und die heute zugleich auf die Gewährleistung anregender Umwelten fokussiert, um objektive Möglichkeitsräume zur Entfaltung der Kompetenzen zu schaffen. Denn relative Autonomie ist immer kontextuell und in soziale Relationen eingelassen.

Freiheit ist nur im grammatischen Modus der »empowernden« Geborgenheit generierbar.

Dieser Diskurs über die Würde zwischen Theorien des Opfers, der Pflicht, der Rechte und des Schutzes wird in der neueren Literatur explizit geführt<sup>42</sup>. Es geht um die Konfiguration verschiedener Perspektiven auf das Menschenrecht: um die Perspektiven von Opfer und Schutz und Recht und Pflicht. Das Gute im Menschen ist zum Ausgangspunkt zu nehmen. Daher hat er Rechte.

Anders formuliert: Es geht nicht nur darum, den Menschen – angesichts des Bösen des Opfers des Menschen – zu schützen und ihn zu verteidigen, sondern ihn positiv zu konstituieren. Das Politische ist damit eben nicht nur Agonalität im Kontext der hegemonialen Kämpfe, sondern muss in der Politik ihren Fluchtpunkt durchaus in der Ethik der

---

**37** | Nussbaum 2016.

**38** | Bierl 2010.

**39** | Wolf 2004; Heinsohn 1996.

**40** | Schulz-Nieswandt 2014a und in anderen Publikationen.

**41** | Bruckmann 2015; Grund 2015; Trenkwalder-Egger 2015; Breytenbach 2016.

**42** | Knoepffler 2016; Hoffmann/Link-Wieczorek/Mandry 2016.



personalen Daseinsführung des Menschen haben, also anthropologische Referenzsysteme bemühen, die die ontologischen Bestimmungen des Menschen fundamental reflektieren. Politik ist hier Ordnung des – gelingenden – Zusammenlebens. Formen des uneigentlichen Zusammenlebens – also der Entfremdung – sind zu überwinden. Dazu gehört die Überwindung des Reduktionismus der Gesellschaft auf die Kälte des Vertrages und somit auf die Ökonomik der Interessen ebenso wie die Idee eines ewigen Hegemonialkampfes in diesem possessiven System der Interessen. Erstens muss der Hegemonialkampf der Interessen (*Hkl*) transformiert werden in *struggle about ideas*<sup>43</sup> (*sai*):

$$Hkl \rightarrow sai,$$

und zweitens muss dieser Kampf der Ideen zu einem – im normativen Kern – kollektiv geteilten Gut (*commons of idea: coi*) werden:

$$sai \rightarrow coi.$$

Eine Erneuerung der Ontologie des Politischen als Prozessgeschehen erscheint angebracht. Aber so wie gleich nochmals betont wird, dass es verkürzt wäre, eine auf Hegemonie abstellende agonale Theorie des Politischen um die Ethik der Liebe zu kürzen, so muss herausgestellt werden, dass eine Re-Formulierung einer ontologischen Theorie des Politischen nicht in der Tradition von Leo Strauss (1977)<sup>44</sup> und Eric Voegelin<sup>45</sup> stehen kann.

Die Kritik an Liberalismus und Kapitalismus sei nicht in Frage gestellt, wenn sie sich nicht zu jener eskapistischen Totalitarismuskritik versteigt, wie sie in Strömungen der »konservativen Revolution« zu finden ist<sup>46</sup>.

---

**43** | Hier sind Anlehnungen an Forschungen von Nancy Frazer möglich: vgl. z.B. in Frazer 2003.

**44** | Kauffmann 2012.

**45** | Henkel 1998.

**46** | Dazu ausführlich und differenziert in Schulz-Nieswandt 2017. In einer späteren, schon im Werden begriffenen Monographie zu Richard Seewald werde ich dessen katholische Kulturkritik (in Konvergenz und Divergenz zur Position von Erhart Kästner) inter-textuell entfalten.

Es geht nicht um die Rückkehr zu einer antiken Philosophie, in der das Politische auf Ordnungen abzielt, die in ihrer Totalität im *homo religiosus* verankert ist. Eine solche Überwindung der Moderne ist weder möglich noch erstrebenswert. Genau dies wäre Totalitarismus politischer Theologie. Nicht *in toto* ist eine natürliche Ordnung mehr zu stiften.

Aber ich betone durchaus den *Bedarf an Vergemeinschaftung* hinsichtlich der tiefen – glaubenden – Akzeptanz der Basiswertestruktur einer inklusiven Gesellschaft.

Die Idee der Inklusion ist nicht rational auszuhandeln und mit Vernunft und Verstand als ein Interesse an dieser Ordnung begründbar. Es muss eine tiefe Einsicht in die nicht zur Disposition stehenden Idee bestehen. In diesem Sozialisationskern gründet Gesellschaft in Gemeinschaft der Gläubigen, wurzelt die *koinonia* in *ecclesia*. Dies – diese transzendente Dimension moderner Vergesellschaftung – unterscheidet die inklusive Gesellschaft von der liberalen Vertragsgesellschaft des possessiven Individualismus.

Diese *ecclesiastische Transzendentaldimension der modernen koinonia* diffundiert aber nicht in alle Verästelungen des *sozialen corpus* des modernen Lebens. Nicht die Gesellschaft ist *in toto* eine religiöse Ordnung. Die Gesellschaft – soll sie inklusiv sein – basiert eben nur auf nicht-kontraktuellen Voraussetzungen des Kontrakts, beruht als System der Reziprozitäten auf der Offenheit einer vorgängigen Gabebereitschaft, die psychodynamisch einen Vertrauensvorschuss ebenso benötigt wie eine psychodynamische Offenheit angesichts der wechselseitigen Konstitutivität von Identität und Alterität<sup>47</sup>.

Diese Selbstbegrenzung meiner These ist wichtig, will der religiöse Sozialismus als freiheitsliebende Lehre von der personalistischen Gesellschaftsgestaltungspolitik nicht selbst wiederum überschießen in die Gefahr eines ungewollten, aber dann doch schleichend zur Oberfläche auftauchenden linken Totalitarismus. Doch auch die Abgrenzung zum Liberalismus ist konstitutiv.

Denn: Diese Offenheit ist nicht die Ideologie der *offenen Gesellschaft*. Die Idee der Inklusion ist kein Relativismus. Sie ist offen in den Ergebnissen, beruht aber auf einer *transzendentalen Geschlossenheit* geteilter Basiswerte<sup>48</sup>. Sie setzt somit eine von Liebe, Gabe, Vertrauen, Empathie und

---

47 | Dazu die gut skizzierte Theoriedebatte bei Birk 2016, S. 11ff.

48 | Vgl. Anhang 2.

Mut geprägte Basispersönlichkeit<sup>49</sup> voraus. »Erziehung zur Mündigkeit« ist eben Erziehung und setzt selbst Erziehung voraus. Erziehung, nicht die Subjektivierungsmächte des epochalen Dispositivsystems selbst.

Hier mögen Diskurse aus der neueren deutschen Rezeption der französischen Debatte um die ontologisch-ontische Differenz des Politischen und der Politik im Rahmen einer agonalen<sup>50</sup> Theorie des Wesens der Politik<sup>51</sup>, wohl jenseits einer Binärik von Freund und Feind bei Carl Schmitt<sup>52</sup>, ebenso einfließen wie eine an Hannah Arendt angelehnte Theoriebildung über Sorge<sup>53</sup>, Liebe und Politik<sup>54</sup>. Diese Theorielinien sollen hier jedoch nicht vertiefend aufgegriffen werden. Es geht um das heterotope Dispositiv der Würde. Hier<sup>55</sup> – im biopolitischen Kontext<sup>56</sup> gouvernementaler Regime – konvergieren zum Teil das genealogische/archäologische Denken von Agamben (2008) und Michel Foucault (2014).

Die (mitunter auf Walter Benjamin rekurrierende<sup>57</sup>) zeitontologische Hermeneutik des Römerbriefes bei Agamben (2006) stellt die entschei-

---

**49** | Hier könnte an eine psychodynamisch fundierte Kulturanthropologie angeknüpft werden: Kardiner/Preble 1974, S. 256f., 263ff. Vgl. dazu auch Manson 1988.

**50** | Mouffe 2014.

**51** | Marchart 2013.

**52** | Obwohl Schmitt durchaus hier und in Kreisen der Frankfurter Schule selektiv rezipiert wurde. Dies ist eines der schwierigen Interpretationsaspekte in der Schmitt-Forschung. Vielleicht liegt hier gerade ein Beispiel für unkontrollierte Gegenübertragung der Angst der Wissenschaft im Sinne von Devereux (Abschnitt V.) vor. Der Slogan *Sozialismus statt Barbarei* ist in der – paradox formulierten – staatskommunistischen Praxis ja in grotesker Absurdität transformiert worden.

**53** | Schuchter 2016; Weber 2016.

**54** | Tömmel 2013; Geulen/Kauffmann/Mein 2008; Breier/Gantschow 2012.

**55** | Vgl. dazu auch Sarasin 2003.

**56** | Lemke 2007; Muhle 2008; Jansen 2012.

**57** | Vor allem im Kontext von Benjamins Aura-Begriff wird dies verständlich. Kultur- und religionsgeschichtlich liegt der Ursprung im religiösen Kult. Die auratische Daseinsweise ist in diesem Ursprung also an der Ritualfunktion gebunden. Vor diesem Hintergrund ist die weitere Geschichte bei Benjamin eine solche des Aura-Verlustes. In verzerrter, entfremdeter Form kommt die Sakralität im Warenkonsum und in den Orten des Massenkonsums zum Ausdruck; in den Weltausstellungen sah Benjamin die Wallfahrtsstätten des Warenfetischismus. Diese

dende Frage<sup>58</sup> nach der Bedeutung des *Jetzt*.<sup>59</sup> Binäritäten tun sich dabei auf, etwa solche der Dualität von Innen und Außen als Diesseits und Jenseits. Es stellt sich die Frage nach der Gestaltung der Welt<sup>60</sup> als Aufgabe: aus der Kraftquelle des Glaubens heraus *hin* oder als Abwendungshaltung von der Welt *weg*?

Die Frage nach einem messianisch<sup>61</sup> aufgeladenen *Jetzt* – so gesehen *eine Zeit, die bleibt* und außerhalb des Flusses der chronologischen Zeit steht – in Abgrenzung zu einer apokalyptischen Erwartung der Erlösung in ferner Zukunft, die ich im Rekurs auf den paulinischen Römer-Brief auch in der kritischen Auseinandersetzung mit der Zivilisationskritik der konservativen Revolution<sup>62</sup> thematisiert habe, ist in der Literatur mit Bezug auf Badiou<sup>63</sup>, Agamben, Žižek, Santner<sup>64</sup> subtil differenziert rekonstruiert worden. Der Diskurs ist hier nicht ganz einfach, ist er doch begleitet von gegenseitigen Rezeptionsschwächen (wobei es oftmals m.E. gar nicht um authentisches Bemühen des Verstehens geht, sondern um markante inszenierende Selbst-Positionierung durch Abgrenzung) und ist ein Gemisch aus Abgrenzungen in der theoretischen Fundierung und Konvergenzen in möglichen Schlussfolgerungen. Doch was dennoch entgegen all dieser Schwächen festzuhalten bleibt:

- Jedenfalls geht es letztendlich um die Frage der Offenheit des Menschen zur Freiheit und zum gelingenden Miteinander in der Immanenz der Geschichte.

---

religionsphänomenologisch anmutende Kulturdiagnose macht sich bei Benjamin am »Großstadtelend« topographisch fest. Benjamin fragt sich nun, ob mystisch und messianisch in dieser elenden Welt nicht doch noch Formen authentischer Aura-Erfahrung möglich ist. Aber genau darum geht es: Um Herbeiführung eines anderen, sozialistischen Lebens. Ein Analogon ist wohl in Paul Tillichs *Kairos*-Erlebnis im kulturphilosophischen und onto-theologischen Kontext seines religiösen Sozialismus als Geschehen theonomer Kultur zu sehen.

**58** | Vgl. auch Žižek 2003, S. 109ff.

**59** | Vgl. dazu Žižek 2003, S. 142f.

**60** | Dazu auch Borries 2016; Maar 2016; Banz 2016.

**61** | Vgl. dazu auch Brumlik 2013.

**62** | Schulz-Nieswandt 2017.

**63** | Vgl. Badiou 2009.

**64** | Finkelde 2007.

Anders – um das uralte Form-Problem<sup>65</sup> der Metaphysik, die in neuerer Literatur wieder vielfach in interessanter Weise thematisiert wird<sup>66</sup>, zu aktualisieren – re-formuliert:

- Kommt die Essenz des Menschen in der Welt zur Existenz?

Gemeint ist<sup>67</sup>: Eine generative (schöpferische) Form (*gF*) transportiert den Inhalt in eine expressive Form (*eF*), in der der Inhalt zum Ausdruck kommt:

$$gF \rightarrow \text{Inhalt} \rightarrow eF.$$

Oder ist im Lichte des Verlusts der ursprünglichen Vorgeschichte der Sündenwelt die Zukunft eine eschatologische Hoffnung, die das *Jetzt* und *Hier* in die Bedeutungslosigkeit hinein eskamotiert?

In der neutestamentlichen Debatte des 20. Jahrhundert blieb es kontrovers, ob die Eschatologie – und somit die Erfüllung – auf die Zukunft verweist oder ob das Jesus-Geschehen nicht bereits<sup>68</sup> das entscheidende messianische Ereignis war und nun die Welt in diesem Lichte erfüllt ist. Erneut werden Variationen zur Zwei-Reiche-Lehre evident:

- Geht es um eine Vermittlung von Glauben und Tun in der Hybridität beider Reiche im Hier und Jetzt?
- Oder geht es um eine strikte Trennung, wonach sich die glaubende Haltung zur Welt des Jetzt und Hier nur Ekel abwehrend zuwenden kann?

Ist Wahrheit nur außerhalb der sozialen Wirklichkeit zu finden<sup>69</sup>?

So sah es schon Luther infolge von 1, 16 und 17 Römerbrief. In der Gnade, nicht im guten Tun ist der Mensch von Gott gerechtfertigt. Gleichwohl

**65** | Auhser 2015; Schneider/Vogel 2016; Klammer u.a. 2016; Maar/Ruda/Völker 2016.

**66** | Vgl. theologisch auch Dalferth/Hunziker 2011.

**67** | Vgl. auch zuletzt in Schulz-Nieswandt 2015b; 2016b.

**68** | Zur Problematik der säkularisierten Eschatologie vgl. auch Hubbeling 1981, S. 143ff.

**69** | Vgl. dazu in Schulz-Nieswandt 2017.

bleibt im Römerbrief das Gebot der Nächstenliebe (13, 8-10) wirksam<sup>70</sup>. In einer messianischen, nicht auf zukünftige Apokalypse ausgerichteten Auslegung des Jesu-Geschehens – in, so verstehe ich es, Agambens Römerbrief-Exegese: »Die Zeit, die bleibt« – wird die Differenz prägnant. So geht es bei allem heilsgeschichtlichen Überschuss einer Theologie um die Sozialreform – *dieser einen* – der Welt der *Jetzt-Zeit* im Lichte sozialer Gerechtigkeit einer demokratisierten Welt.

\*

Ich vertiefe nochmals das Thema Sein und vom Werden des Seins der Person. Der Mensch *ist* Person, aber er *wird* dies erst: Ist es bereits und wird es erst:

ist → bereits *und* wird → erst.

Das scheint der Logik zu widersprechen.

Das Kopula *und* wirft Fragen auf. Aber diese (mitunter Blochsche) Ontologie des Noch-Nicht – den Sachverhalt von Essenz und Existenz sozialtheoretisch gewendet – als Erinnerung an einen noch nicht erfüllten Traum ist modallogisch eben anders zu verstehen. Dem Menschen kann man nicht – so auch die heilige Botschaft der Präambeln der relevanten UN-Konventionen – sein Wesen berauben, auch dann nicht, wenn er es nicht oder nur zum Teil Gestalt annehmend empirisch verwirklichen kann.

Sein Wesen an sich muss empirisch nicht zwingend zur Existenz kommen. Das Potenzial bleibt dann unausgeschöpft. Aber ein nicht zur Wirklichkeit kommendes Potenzial ist als Potenzial dennoch da.

Das Wesen ist vom Modus einer *abwesenden Anwesenheit*. Genau diese Eigenschaft der *Anwesenheit des Abwesenden* kommt ja dem transzendenten Gott zu. Da hier aber nicht Gott, sondern die Würde des Menschen das Thema ist, ist die Würde also göttlich.

Gott ist die (figürliche) Idee der absoluten Würde. Urbild, Archetypus, *memethisch* transportiert in der sozialen Evolution als Kulturgeschichte. Nicht hinreichend dergestalt reflektiert, kann der Archetypus zu einer Praxis symbiotischer Neurosen und autoritärer Persönlichkeiten anstaltskirchlicher Herrschaft im Modus der Infantilisierung der Gott-Mensch-Beziehung als ewige Eltern-Kind-Relation regressieren.

---

**70** | Vgl. auch Moenikes 2007.

Damit halte ich jede Kirche und Priesterherrschaft aus der Formulierung meiner These von den heiligen Grundlagen des säkularen Rechtsstaates heraus. Alles andere wäre der Anfang vom Ende des Rechtsstaates. Der Rechtsstaat muss laizistisch sein.

Die Wirklichkeit ist also eine Doppelte, eine solche von Potenzialität und Faktizität. In der geschichtlichen Zeit erfüllt sich das Messianische dann, wenn Potenzialität und Faktizität zusammenfallen. Diese Inhalts-Form-Metaphysik verstehe ich jetzt – wie schon bei Adorno oder Guy Debord<sup>71</sup> – aber *immanentistisch* als Selbstwerdung des Menschen in der Immanenz seines Seins.

Die ekstatische Dynamik der Personwerdung als Telos der Gattungsgeschichte und als erträumter Lebenszyklus in der Ontogenese sowie die transgressive Dynamik der Kultur des sozialen Miteinanders ist *Transzendenz innerhalb der Immanenz* der Vitalitätsfunktion (Vf) des geschichtlichen Zeitstromes (gZ):

$$\{[T] I\} \leftarrow Vf(gZ).$$

Die messianische Zeit (mZ) spielt sich in der Jetztzeit der geschichtlichen Verknüpfung von Vergangenheit und Zukunft in der performativen Leistung der Gegenwart ab: Die Gegenwart G ist die zeitliche Verortung als generative Form (gF) der Gestaltwahrheitswerdung (Ausdrucksform: AF) der Person als Telos (TdP):

$$gF(G^{mZ}) \rightarrow TdP \rightarrow AF.$$

Im Rahmen dieser *prozessorientierten Immanenzontologie* ist die Idee der nicht-theistischen Onto-Theologie – letztendlich eine *sozio-kosmische* Metaphysik der personalen Kultur des Sozialen – zu sehen. Dies ist zu verstehen als säkularisierte *Imago Dei*-Vision.

Im Christentum war diese post-theologische Metaphysik als Sozialontologie auf anthropologischer Grundlage insofern immer schon verborgen angelegt, weil Christentum zum freiheitsliebenden Sozialismus strebt und treibt.<sup>72</sup>

**71** | Vgl. dazu auch Beer 2012.

**72** | Dabei wirkt die ältere Debatte um eine »Theologie der Revolution« (Rendtorff/Tödt 1969) heute bereits weit weg und befremdlich. Diese exotische Anmu-

Die herrschaftliche, hierarchische, autoritäre, letztendlich zur Regression neigende Anstaltskirche ist dagegen die Entfremdungsform des genossenschaftlichen Archetypus.

Es ist die *Form der Genossenschaft*, die kulturgrammatisch nach meiner Sicht der Dinge der Idee der Personalität optimal wesensnah ist. Die Idee des sozialen Rechtsstaates als legitime Herrschaft ist der gewachsenen Komplexität der menschlichen Evolution geschuldet. Aber auch hier bleibt jedoch die (mitunter kantische) Idee der Welt als Genossenschaft der utopische Fluchtpunkt.

\*

Diese Sicht ist angemessen nur zu erarbeiten im Denkhorizont eines freiheitlichen (gottlosen) religiösen Sozialismus.<sup>73</sup>

Die Idee der Autonomie des Menschen bettet sich ein in die Idee der Person-Werdung im Zuge der Partizipation am Gemeinwesen. Wenn der Mensch immer nur im Modus der Welt der Sprache ist<sup>74</sup>, dann bedeutet dies phänomenologisch – dialogisch gedacht – einen konstitutiven Rückverweis auf den relationalen Charakter der Autonomie und deren Ur-Konstitution durch die *An-Rufung* des Ich als ein Mich<sup>75</sup>.

Dies stiftet, anders als (in Bezug auf die Figur der *Anrufung*) bei Althusser<sup>76</sup> mit Blick auf die Herrschaft der polizeilichen Apparate<sup>77</sup>, ontologisch formuliert, den genossenschaftlichen (und zugleich gemeinwirtschaftlich verträglichen) Archetypus der menschlichen Gesellung, eine sozialontologische Fundamentalfrage, die ich schon in älteren Studien zur historischen Anthropologie von Herrschaft und Genossenschaft<sup>78</sup> aufgeworfen habe.

---

tung der »Theologie der Revolution« (vgl. auch Metz 1973) wird evident im Kontrast mit den Darstellungen der konservativen Sozialreformbewegungen im neueren Christentum (vgl. etwa in Budde 1961).

**73** | Vgl. auch in Casper/Gabriel/Reuter 2016. Vgl. ferner Schempp 1969; Ewald 1984; Marquardt 1972.

**74** | Dazu in Bollnow 1970, S. 114ff.

**75** | Schulz-Nieswandt 2014a; 2015.

**76** | Louis Althusser ist allerdings ein eigenkomplexes Thema. Vgl. auch Bruckschwaiger 2014.

**77** | Schulz-Nieswandt 2015b.

**78** | Schulz-Nieswandt 2003.



In der nachfolgenden Analyse wird das Thema aber – aspektenhaft – primär soziologisch, politologisch und psychologisch verstanden, abgehandelt wird es inter-disziplinär. Die Analyse knüpft jedoch an einigen Überlegungen an, die ich am Ende einer meiner letzten Publikationen<sup>79</sup> nur knapp skizziert habe<sup>80</sup>: Sind Fragen (Bendixen 2012) zum sozialen Fortschritt deckungsgleich mit Fragen zur Zivilisationsentwicklung? Löst sich die Zivilisationskrise über den sozialen Fortschritt? Oder reicht sozialer Fortschritt nicht hin zur Klärung der Frage der Zivilisation? Diese Fragenhorizonte haben sich erneut aktualisiert angesichts der Krise der EU<sup>81</sup>, angesichts einer Krise, die deshalb so tragisch erscheint, weil die EU an der Schwelle zur Bildung einer solidarischen Rechtsgenossenschaft<sup>82</sup> stand, diese aber nunmehr verspielt, wengleich die Brüsseler Regulationskultur<sup>83</sup> nicht ganz ohne Schuld ist für diese Krise. Die Briten, die ohnehin seit längerer Zeit in der EU (kollektivguttheoretisch im Lichte von Theoremen opportunistischen Verhaltens gesehen) nur Rosinenpickerei betrieben haben, sind ja nur ein Baustein in dieser Erosion. Wenn andere Staatschefs argumentieren, die EU sei keine Wertegemeinschaft, so sind diese entweder unwissend oder willentlich verfassungswidrig, wenn der konstitutionelle Charakter der Verträge bedacht wird.

---

**79** | Schulz-Nieswandt 2016, S. 83f.

**80** | Weil sie an anderer Stelle ausführlich dargelegt werden: Schulz-Nieswandt 2017.

**81** | Offe 2016.

**82** | Schulz-Nieswandt 2012.

**83** | Schulz-Nieswandt 2013b.



### III. Soziologie der Exklusion

---

Armut ist als Zustand sozialer Ausgrenzung zu verstehen, die Bevölkerungsteile einer Gesellschaft gegenüber dem Wohlstandspartizipationszentrum an eine – teilhaberechtlich hoch problematische, weil de-personalisierende<sup>1</sup> – Peripherie drängt.

Das ist eine – rechtsphilosophisch relevante – soziologische Sicht, die sodann aber auch alltagsweltlich erst noch als Ordnung personalen Erlebensgeschehens angemessen zu verstehen ist.

### 5. SOZIALSTRUKTUR UND KULTUR DES REICHTUMS

Die empirisch fundierten Diskussionen zu der problematischen Einkommens- und Vermögensverteilung<sup>2</sup> verweisen uns auf einen dramatischen Wandel der Sozialstruktur in Deutschland.

Das Thema ist empirisch fundiert erforscht, etwa durch das DIW (2014) auf der Basis des SOEP. Das individuelle Nettovermögen sei mit einem Gini-Koeffizienten von 0,78 auf einem international hohen Niveau. Eine solche Vermögenssituation wird auch auf anderer Datenbasis von der Deutschen Bundesbank (2016) tendenziell bestätigt. Großes Aufsehen hat der Vierte Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung<sup>3</sup> erregt, weil in diesem Zusammenhang öffentlich Manipulationen der Ergebnisse seitens der Bundesregierung diskutiert worden sind; folgt man der mas-

---

1 | Vgl. auch Heinz 2014, S. 307ff.

2 | Spannagel 2013; Stiglitz 2015; Druyen/Lauterbach/Grundmann 2009; Böwing-Schmalenbrock 2012.

3 | Bundesministerium für Arbeit und Soziales 2013.

senmedialen Berichterstattung, dann erging dieser Vorwurf wohl nicht ganz zu Unrecht.

Es geht gar nicht um kollektiven Neid auf das Phänomen des Reichtums. Die Funktionalität von Reichtum – ohnehin umstritten in der Soziogenese<sup>4</sup> – ist aus der wirtschafts-, sozial- und kulturgeschichtlichen Forschung<sup>5</sup> bekannt. Das Unbehagen resultiert dabei vielmehr aus dem korrelativ wahrgenommenen Verfall der wirtschaftlichen und politischen Verantwortungseliten und der, argumentiere ich in einer habitustheoretischen Tradition von Veblen (2007), vielfach beobachtbaren mangelhaften sozialcharakterlichen Aufstellung der reichen Eliten<sup>6</sup>.

Schauen wir daher in die Welt der Armut. Die Sozialstruktur Deutschlands lässt sich nur beschränkt in der Tradition der alten Bildsprache der Zwiebel<sup>7</sup> der breiten Mittelschichtgesellschaft beschreiben. Doch der soziale Wandel definiert die Herausforderungen, denen sich die Sozialpolitik passungsfähig widmen muss.

Nie war Deutschland eine Gesellschaft *jenseits von Stand und Klasse* gewesen, haben sich soziale Schichtungen vielmehr eine Metastruktur von Zentrum und Peripherie gegeben. Die deutsche Soziologie der Sozialstruktur ist im internationalen Vergleich hier eine gewisse Zeit lang exotische Wege gegangen. Die Exklusionen von Menschen, die sich wie Münchhausen am eigenen Schopfe nicht mehr aus dem Sumpf ziehen können, sind nachhaltig prägend geworden für die bundesdeutsche Sozialstruktur.

Prekarität prägt die *liminalen* Grenz- und Übergangsräume. Das Modell von Zentrum, Semi-Peripherie und Peripherie<sup>8</sup> zeichnet sich als rele-

---

4 | Diamond 2015.

5 | Zur Genealogie des Marktes: Schmidt 2011.

6 | Lauterbach/Druyen/Grundmann 2010; Ströing 2015.

7 | Lauterbach/Druyen/Grundmann 2010; Ströing 2015. Dabei gibt es im Inneren schmutzige Zonen, deren Geschäft der soziale Schmutz mit dem »Schmutz als Beruf« (Schürmann 2013) ist: Gemeint ist die Situation in der Reinigungsbranche.

8 | Völcker/Amacker 2015; Götz/Lemberger 2009; Garstenauer/Hübel/Löffler 2016. Die Herausbildung von *cultures of poverty* (Goetze 1992) fügt sich (sozialisationstheoretisch re-formuliert und als trans-generationelle Risikoweitergabe modelliert) in die implizite Pfadabhängigkeit solcher Insider-Outsider-Dualismen. Eine der interessantesten Fragen in diesem Beobachtungs- und Analysefeld ist die Problematik, ob es jenseits traditioneller Heterotopien der Ausgrenzung (stationä-

vant ab. Der Logik des Zentrum-Peripherie-Modells entspricht die fehlende Mobilitätschance. Denn die im Modell wirksame Form der Kausalität ist die der zirkulären Kumulativität.<sup>9</sup> Damit kommt es nicht zur Konvergenz der sozialen Sphären, sondern zur soziotopographischen Divergenz. Eine Polarisierung von Insidern und Outsidern ist zu beobachten, Marginalisierung<sup>10</sup> und Prekarität<sup>11</sup> sind konstitutive Merkmale der neuen sozialstrukturellen Architektur.<sup>12</sup> Das goldene Zeitalter der Nachkriegsrekonstruktion<sup>13</sup> – und sein Mythos der Normalarbeit<sup>14</sup> – war historisch doch nur eine relativ kurze Episode.

---

re Anstalten der Ausgrenzung des *homo patiens*) und der ambivalenten Illusionen (Bordelle, aber auch des Urlaubs) auch neue – innovative – Heterotopien (Schäfer-Biermann u.a. 2016) gibt, die, wenn auch zunächst als hybride Wachstumsgebilde (z.B. die demenzfreundliche Kommune [Schulz-Nieswandt 2012a], das demenzfreundliche Akutkrankenhaus), transgressiv-dionysisch sind und – entgegen dem neo-konservativen Denken der Neo-Liberalen (Hirschman 1992) – auf konkrete Utopien der Transformation verweisen mögen. Es geht also um Signaturen der alten Ordnungen und um epiphane Signaturen ganz anderer – neuer – Signaturen (vgl. auch Mörtenböck/Mosshammer 2016). Zu solchen Möglichkeiten am Beispiel des Wandels der »Behindertenhilfe« vgl. Schulz-Nieswandt 2016c.

**9** | Vgl. zum Konfliktpotenzial des sozialen Abstiegs auch Nachtwey 2016.

**10** | Marginalisierung markiert Randständigkeit, also Bedeutungsarmut. Exklusion generiert dagegen Bedeutungslosigkeit, die mit der Figur des sozialen Todes (Rabel 2000) verbunden ist. Alle sozialstrukturellen Modi sind figurationssoziologisch (Elias 2014; Treibel 2008) und somit externalitätstheoretisch (vgl. dazu im Anhang 1) in Bezug auf Befähigungen (struktur- und prozessbezogen) und auf Wohlfahrtsverteilungen (ergebnisbezogen) zu verstehen.

**11** | Prekarität verstehe ich als lebenslagentheoretische Generalisierung der bereits älteren Figur der *working poor* (Strengmann-Kuhn 2003). Im Gegensatz zur Exklusion mögen hier noch liminale Räume (Turner 2005; Bräunlein 2012; Nesterova 2013) wirksam sein, die gewisse Statuspassagen (Gennep 2005) – allerdings eben auch »nach unten«, nicht nur »nach oben« – ermöglichen können.

**12** | Die neuere sozialstruktursoziologische Literatur hierzu boomt. Vgl. u.a. Erlinghagen/Hank 2013.

**13** | Abelshauer 2011.

**14** | Muckenhuber/Hödl/Griesbacher 2016.

Die generativen Mechanismen sind soziologisch weitgehend entscheidend. Die Grammatik des Geschehens ist wie die DNA des menschlichen Körpers bereits verstanden:

- Es ist ein komplexes Spiel von Vektoren (Schicht, Geschlecht, Migration<sup>15</sup>).
- Und im Kern kristallisiert sich die Problematik aus dem Zusammenspiel von Bildungs-, Erwerbsarbeits-, Verschuldungs-, Krankheits- und Sozialversicherungsbiographien.
- Überschuldungsbiographien<sup>16</sup> ordnen sich hier ebenso systematisch ein wie die Effekte der ungleichen Vermögensvererbung im intergenerationellen Gefüge<sup>17</sup>.

So entwickelt sich eine eigene Prozessontologie des Sozialen. Dabei wirkt die Überverschuldung als Ungleichheitsvektor in zentripetaler Weise, die Vererbung in zentrifugaler Weise. Das Kausalitätsverständnis ist demnach das einer zirkulären Kumulativität. Gegebene Prekarität und Neigung zur Verarmung werden durch Überverschuldungsrisiken vertieft, gegebener Wohlstand durch Vererbung verstärkt. So kommt es zu Divergenzdynamiken zwischen »oben« und »unten«, von Innen und Außen.

Das Thema der Altersarmut<sup>18</sup> ist daher angemessen nur zu verstehen als kalendarisch späte Ablagerung der Entwicklungsmuster des Lebenslaufes. Die Facetten des Alters<sup>19</sup> repräsentieren die Vielfalt des Alterns. Dies ist vor allem im Rahmen der differentiellen Alternspsychologie und der sozialen Gerontologie entfaltet worden.

Und diese komplexe Dynamik, auch hier darf ich mich nochmals wiederholen, gefährdet die Demokratie.

Der neue Rechtspopulismus<sup>20</sup> resultiert wesentlich auch aus der Psychodynamik vieler Menschen, ihre Angst<sup>21</sup> angesichts der Art und des Tem-

---

**15** | Klinger/Knapp/Sauer 2007.

**16** | Grundlegend auch: Graeber 2012; Schulz-Nieswandt/Kurscheid 2007.

**17** | Beckert 2013.

**18** | Bertelsmann Stiftung 2015.

**19** | Schlaffer 2016; Mahr 2016.

**20** | Zur Problematik des Populismus vgl. auch Müller 2016.

**21** | Micali/Fuchs 2016.

pos des sozialen Wandels nicht in einer Haltung<sup>22</sup> der liebenden Weltoffenheit, sondern der Berührungs- und Begegnungsphobie (*apotropäische*<sup>23</sup> Hygieneangst<sup>24</sup>) zum Ausdruck zu bringen<sup>25</sup>.

Die Schlüsselfunktion der Bildung ist zum Konsens geworden. In der Folge ist das Paradigma der investiven Sozialpolitik<sup>26</sup> und der Idee der Befähigung<sup>27</sup>, allerdings in signifikant verschiedenen normativen Varianten<sup>28</sup>, wirksam geworden.

Manche Variante ist einerseits neo-liberal geprägt. Teile des Diskurses andererseits überspitzen diese neue Utopie der präventiven statt kompensatorischen Sozialpolitik und marginalisieren Menschen, die an diesem Dispositiv des Produktionismus nicht teilhaben können.

Auch droht die Beschleunigung dieses investiven Bildungsdispositivs zunehmend zu einem Wettbewerbsdruck zu führen, der den einzelnen Menschen und deren Familien überfordert und erschöpft.<sup>29</sup> Viele weitere Facetten dieser Kultur des flexiblen Kapitalismus<sup>30</sup> wären anzuführen. Hier ist die soziale Politik und mit ihr auch die Praxis Sozialer Arbeit gefordert, einerseits zunächst als kompensatorische Politik, die durch investive Politik nicht vollends präventiv zu ersetzen ist, andererseits als

---

**22** | Kurbacher 2016; Kurbacher/Wüschner 2016. Kritisch zur Tugendethik Halbig 2013.

**23** | Vgl. auch Böcher 2013 sowie Frey-Anthes 2007. Zur *sozialen Phobie* Leichsenring u.a. 2015.

**24** | Schulz-Nieswandt 2013; 2013a; 2015.

**25** | Nochmals Bauman 2016.

**26** | Schulz-Nieswandt 2014, S. 28ff.

**27** | Die aktuellen Begriffssysteme des sozialpolitischen Diskurses, die sich um das *capability*-Konzept (Sen/Nussbaum 1993; Sukopp 2003) im Rahmen eines *sozialdemokratischen Essentialismus* zentrieren lassen, sind im Rahmen der europäisch fundierten Gewährleistungsstaatlichkeit zu verstehen: Es geht um eine Sozialpolitik (Kaufmann 2003) der Ermöglichung von freier Persönlichkeitsentwicklung im Lebenslauf.

**28** | Z.B. Münch 2009.

**29** | Hier siedeln sich post-strukturelle Analysen der Kulturwissenschaft ebenso an wie sozialpsychologische und sozialepidemiologische Depressionsforschungen. Vgl. auch Graefe 2016.

**30** | Sennett 2006; 2007; vgl. auch Mason 2016 mit Blick auf die mögliche Zukunft (des Kapitalismus: Kocka 2014; Zinn 2015) als Transformation.

befreiende Politik, deren Mandat sich jenseits neo-liberaler Gouvernamentalität an Sinn, Würde, Identität und Wohlbefinden der Menschen in ihrem personalen Status zu orientieren hat. Dafür müssen einerseits Rahmenbedingungen struktureller Art vorgehalten werden, andererseits verweisen Kategorien der Befähigung und Förderung auf die notwendigen Kompetenzentwicklungen der menschlichen Person. Die gelingende Entwicklung des Kindes<sup>31</sup> und der Jugendlichen ist u.a. an das Setting gelingenden Familienlebens gebunden. Dies bettet sich in der lokalen und regionalen Sozialraumentwicklung im Kontext kommunaler Daseinsvorsorge ein. Dazu zählt auch die Ermöglichung der Vereinbarkeit von Familie und Berufsleben.

So haben sich allerdings auch neo<sup>32</sup>-calvinistische<sup>33</sup> Arbeitsethiken als Tiefengrammatik einer auf Erwerbsarbeit fixierten investiven Sozialpolitik entfaltet. Brot knüpft sich an Schweiß. Die alt- wie neutestamentlichen Wurzeln – andere Bezüge in der komparativen Mythologie sind möglich – sind bekannt. Implizite Schuldtheologien sind auch im Regime von Fördern und Fordern wirksam. Mentalitätsgeschichtlich gesehen: Diese Arbeitsethik ist Teil einer formenden Erziehung zur Marktökonomik.

Sicherlich gibt es auch andere Varianten der Marktwirtschaftsethik<sup>34</sup>.

Sozialgeschichtlich gesehen: Sozialpolitik aus dem Zeitalter des Absolutismus der frühen Neuzeit<sup>35</sup> heraus verweist auf die autoritär-diszipli-

---

**31** | Die Debatte um die UNICEF-Kinder-Reporte (UNICEF 2014; Bertram 2008; 2013) haben gezeigt, welcher bedeutsame Handlungsbedarf in Deutschland besteht. Kritische Stimmen zur KJHG/SGB VIII-Politik in Deutschland sind deutlich vermerkbar.

**32** | Max Webers berühmte Theorie der Wahlverwandtschaft von Protestantismus und Kapitalismus und die dabei ausgelöste kontroverse Forschung bis heute soll hier nicht das Thema sein. Die Literatur ist Legende. Vgl. jedoch Schluchter 1988.

**33** | Die calvinistische Auflösung des Zinsverbots (dazu auch in Hagemann 2007) ist ein weiterer Baustein in dieser Vorgeschichte zur industriekapitalistischen Geschichte der Modernisierung (Wehler 1975). Die steht im Zusammenhang mit der langen Geschichte der Formen der Schuldknechtschaft, die die zentrale soziale Frage im vorchristlichen Altertum als urbanisierte Agrarklassengesellschaften (Kippenberg 1991) bezeichnete. Auch dazu hatte Weber gearbeitet (Otto 2011). Vgl. in Schulz-Nieswandt 2003.

**34** | Oemann 2015.

**35** | Maissen 2013.



nierenden Wurzeln, denn Sozialpolitik war Teil einer edukativen Züchtigungs-Kultur der Formung des industriösen Menschen im Zuge der Etablierung des modernen Kapitalismus.

Aber ich will wieder zum Kern der Argumentation kommen.

## **6. SORGE IM ALLTAG UND DAS ERLEBEN DER SOZIALEN AUSGRENZUNG**

Viele Menschen finden keinen passenden Platz mehr in der Gesellschaft. Die soziale Ausgrenzung ist von massiver Form und bedroht den Zusammenhalt der Gesellschaft. Einkommensarmut beeinflusst prägnant das personale Erlebnisgeschehen vieler Menschen und bestimmt atmosphärisch die gesamte Gestaltqualität dieses Erlebens als eine Ordnung des Erlebens im morphologischen Inneren der seelischen Schichtung des Menschen.

Die Sorge, die die menschliche Existenz als Wagnis<sup>36</sup> charakterisiert<sup>37</sup>, wird dramatisch. Die Entwicklungsaufgabe, die der Lebenszyklus des Menschen zwischen früher Kindheit und hohem Alter prägt, wird, existenzanalytisch betrachtet, zum Drama<sup>38</sup>.

Menschen fühlen sich, kohärenzpsychologisch formuliert, ohnmächtig und merken, wie das Leben ihnen entgleitet, wie sie am Leben scheitern, wie sie ihr Dasein verfehlen. Trotz aller (auch sozialrechtlich kodifizierter) Selbst- und Mitverantwortung wird die soziale Wirklichkeit als soziales Schicksal erlebt<sup>39</sup>, an dem der Mensch hilflos leidet. Und die kognitive Dissonanz ist groß: Denn Europa ist, sattelzeittheoretisch formuliert, normativ-rechtlich konstituiert durch die<sup>40</sup> Strukturwerte von 1789:

---

**36** | Jung/Joas 2008.

**37** | Schulz-Nieswandt 2015a.

**38** | Schulz-Nieswandt 2016.

**39** | Danis/Möde 1982; Fischer 2008.

**40** | Menschenrechtsgenealogisch bereits deuteronomisch verwurzelt: Otto 2002; vgl. Joas 2014 und Armstrong 2006 zur Achsenzeit. Das (diachronische wie synchronisch-komparative) Thema der Beeinflussung der wohlfahrtsstaatlichen Entwicklung findet sich in verschiedensten Variationen in der Literatur der letzten Jahre (Gabriel u.a. 2013; Manow 2008). Das gilt auch für frühneuzeitliche Wurzeln in Europa, etwa mit Blick auf Nationalstaatsbildung, Konfessionsstruk-

Freiheit, Gleichheit, Solidarität. Die die Problematik im Hintergrund klärende rechtliche Re-Konstruktion im Mehr-Ebenen-System von Völkerrecht, Europarecht, Grundgesetz bis hin zum § 1 des SGB I soll hier nur nochmals angedeutet werden<sup>41</sup>.

Die Einkommensarmut beschränkt die grundrechtlich verbürgte Chance auf die Teilhabe am normalen Leben der Gesellschaft. Aber genau dieses Teilhaberecht ist multi-dimensional. Es geht um die Teilhabe an den ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Gütern. Das Problem liegt anthropologisch also noch tiefer.

---

tur der Bevölkerung und Dritter Sektor (Anheier/Salamon 1992; Schmidt-Trenz/Stober 2006; Schulz-Nieswandt/Köstler 2011) sozialer Dienste (Fix/Fix 2005). Für mich fundamentaler sind bereits die vorchristlich-altorientalischen und sodann frühchristlichen Wurzeln der Wohltätigkeit. Vgl. Schulz-Nieswandt 2003. Zur Arbeit zwischen Würde und Last im Neuen Testament vgl. auch Söding u.a. 2016. Mit Blick auf die Vorgeschichte der Eucharistie (Heilmann 2014) habe ich bislang (neben dem ethnopsychiatrischen Aspekt des »Gott essen[s]«) vor allem den sozialpolitischen Charakter des Herrenmahls als gemeindliches Sättigungsmahl hervorgehoben. Die Literatur dazu ist legendär. Etwas außerhalb des normalen Duktus: Bachl 1983.

**41** | Schulz-Nieswandt 2016.

## IV. Anthropologie und Rechtsphilosophie der Personalität

---

Mit den nächsten Kapiteln komme ich zum innersten Kern meiner Überlegungen.

Hier wird das Theorem der Sakralität der menschlichen Personalität skizziert, auch unter besonderer Berücksichtigung der Person des Kindes.

Abschnitt II hat den Bezugspunkt dieses Denkens – die Problematik der Exklusion – dargelegt. Exklusion bedeutet De-Personalisierung. Insofern stellt die Idee der Personalität den Kern des Inklusionsdenkens dar. Dies ist auf den *homo patiens* insgesamt bezogen, denn der Mensch ist von seiner Natur aus vulnerabel, weil seine Existenz kontingent ist. Er ist angesichts seiner Vulnerabilität und – *uno actu* – angesichts seiner Liebesfähigkeit und Liebesbedürftigkeit heilig:

- *Denn in diesem Prinzip der Liebe ist das Mysterium einer harmonischen Welt verborgen.*

Erkennt und anerkennt der Mensch in seiner Rolle als Mitmensch diese Sakralität, so zugleich jene Unbedingtheit, die sodann die Würde des Menschen unantastbar macht und, letztendlich, dem Diskurs über die Würde – so (scheinbar) paradox es klingen mag – die Diskursgrundlage (gemeint ist die Möglichkeit der Diskursivität) nimmt. In diesem Sinne enthält gerade das deutsche GG Ewigkeitsartikel. Über das Unbedingte kann man nicht diskutieren mit Absicht auf Hinterfragung und möglicher Negativität. Die Sakralität der Person ist das transzendente Apriori<sup>1</sup>, um

---

1 | Vgl. Anhang 2.

die sekundären Formelemente des gelingenden, wahren Lebens zu generieren: Freiheit, Gleichheit, Solidarität des sozialen Rechtsstaates als Grundlage und Rahmen auch der Entfaltung genossenschaftlicher Formen<sup>2</sup> der Gesellung und der Daseinsbewältigung.

## 7. WÜRDE DER PERSON

Der Mensch<sup>3</sup>, folge ich dem breit aufgefächerten Schrifttum der philosophischen, pädagogischen, psychologischen, biologischen Anthropologie, ist das einzige Säugetier, das seine Existenz nicht nur *zu fristen* hat; er hat *sein Dasein zu führen*<sup>4</sup>:

- Seinem Dasein muss – auch gerade angesichts des Bewusstseins von der Endlichkeit – eine sinnvolle Gestalt gegeben werden.

Die Ökonomik der Begierde – jenseits dessen, was Paul Lafargue (2014) in *Le droit à la paresse* (Paris: Oriol, 1883) als Arbeitssucht<sup>5</sup> in der kapitalistischen Gesellschaft darlegen konnte<sup>6</sup> – auf das Haben (als Ökonomik der Libido) ist eine konstitutive Dimension seiner anthropologischen Verfasstheit.

Die andere Dimension ist sein metaphysisches Ur-Bedürfnis nach Sinn: *Sein* statt *Haben*<sup>7</sup>. Und auch hier ist nach der Verteilung der sozialen Chancen zu fragen.

Verletzt wird nicht nur die Würde des Menschen, die als säkularisierte Gestalt der, allerdings widersprüchlich-vielgestaltigen<sup>8</sup>, z.T. gegen den

---

2 | Schulz-Nieswandt 2015b.

3 | Agamben 2014; Blumenberg 2014; Chomsky 2016.

4 | Dalferth/Hunziker 2011.

5 | Zur Geschichte der Arbeit vgl. auch Kruse 2002.

6 | Das Konzept der Muße bleibt aber nicht trivial: Gimmel u.a. 2016.

7 | Egal, ob im Kontext Kritischer Theorie (als Synthese von Dimensionen der Psychoanalyse und Dimensionen des Marxismus) oder katholischer Existenzialtheologie (z.B. bei Gabriel Marcel: vgl. in Schulz-Nieswandt 2015a) diskutiert.

8 | Vgl. auch schon Rosenbaum 1972.

Rechtspositivismus<sup>9</sup> gerichteten aber nach wie vor durchaus aktuellen<sup>10</sup> Naturrechtstradition<sup>11</sup> – ich erinnere auch an Ernst Blochs großes Gedankenwerk zur menschlichen Würde<sup>12</sup> – zu verstehen ist, angesichts der ökonomischen Not. Die Einkommensarmut gefährdet das nackte Leben des *homo sacer*.<sup>13</sup> Gefährdet wird aber vielmehr auch und gerade die Würde im Sinne der von Hans Joas (2011) so genannten *Sakralität der Person*<sup>14</sup>.

Der Rekurs auf Agamben ist hier durchaus nicht ganz unproblematisch. Denn die Figur des *homo sacer* meint den Menschen, der nicht getötet werden darf, der aber dennoch *vogelfrei* ist.

Der Begriff des Vogelfreien ist nicht unkompliziert. Was meint er in diesem Kontext? Der Vogelfreie gehört nirgendwo hin. Er hat keinen Verband, keine Familie, keine (politische) Ordnung, der er angehört. Er darf nicht geopfert wohl aber getötet werden. Und hier ist der Punkt, wo Agambens Theorie kaum Zugang verschafft zur Theorie der heiligen Würde. Denn aus Sicht von Hans Joas gilt: Das Leben des *homo patiens sacer* ist heilig, also zu schützen. Aber was bedeutet Schutz? Auf welchem Niveau? Existenzminimum? Teilhabe an den Normalitätsstandards der Gesellschaft? Teilhabe an den ökonomischen, kulturellen, sozialen und politischen Gütern?

Es ist die Differenz zwischen dem *homo sacer* und dem Konzept des BürgerInnenstatus des *homo patiens*, die hier aufscheint.

Schon die klassische griechische *polis* schrieb nur dem waffentragenden, freien Mann die Bürgerrechte zu. Frauen, Kinder und die Fremden

---

**9** | Oertzen 1974.

**10** | Leichsenring 2013.

**11** | Flückinger 1954. Dazu etwa auch Römelt 2006; Schockenhoff 1996. Orientierungen zum Überblick bieten die Artikel im RGG (1998ff.) und im TRE (1977). Schwach eher in Seiffert 2001, S. 83ff. Fruchtbar aufzugreifen ist Rommen (1936), wenn man ihn hinsichtlich konservativer Anachronismen bereinigt und seine Kernargumentation im Lichte des freiheitlichen Sozialismus lesen würde.

**12** | Bloch 2011; Schiller 2016. Dau auch Münster 2004, S. 315ff. sowie Wagner 1995.

**13** | Agamben 2011. Zu Agamben vgl. auch Geulen 2016 sowie Weiss 2003. Die aktuelle (und kulturwissenschaftlich im neueren Schrifttum zunehmend erschlossene) Asylproblematik in der EU steht paradigmatisch für dieses kulturarchäologisch geradezu archetypische Problem der Figur der Gastfreundschaft.

**14** | Zu Joas vgl. u.a. Schäfer 2012 sowie Laux 2013 und Große Kracht 2014a.

gehören nicht zu diesem Kreis. Das war<sup>15</sup> in der Dorfgenossenschaft der königskritischen Schriften des Alten Testaments nicht viel anders. Der *homo sacer* hat sein nacktes Leben, aber keinen (vollwertigen) BürgerInnenstatus. Er ist Mensch, aber Mensch zweiter Ordnung, weil er nicht teilhabendes Mitglied der Nationalstaatlichkeit – oder über die europäische Unionsbürgerschaft organisiert<sup>16</sup> – ist.

Systemtheoretisch-logisch betrachtet gibt es immer ein Innen und ein Außen. Von einer (kantischen) Weltgenossenschaft als universale Rechts- und Hilfenossenschaft sind wir weit entfernt. Dem *status quo* der Menschenrechtspolitik<sup>17</sup> kommt in der Diskussion mitunter eine sehr kritische Einschätzung entgegen.<sup>18</sup> Die fundamentalen (weil konstitutiv) Aspekte der Universalität und der Unveräußerlichkeit<sup>19</sup> – *inherent* und *inalienable* – der Menschenrechte sind nach wie vor mit der Differenz von SOLL und IST verbunden.

Dieses ekstatische Denken<sup>20</sup> bleibt jedoch der Fluchtpunkt des utopischen Träumens.

Nicht zufällig ist Dionysos der *kommende* Gott<sup>21</sup>: eine bleibende Figur in der ewigen Arbeit an der Wahrheit des Mythos.

Ansonsten bleibt immer das Delta bestehen: die Differenz von Soll und Ist, von Norm und Wirklichkeit. Die Differenz des Menschlichen zum Göttlichen ist unaufhebbar. Das allerdings ist auch die Grundlage der Freiheit. Denn Freiheit ist Entscheiden und Gestalten in der geschichtlichen Zeit. Und deren Kehrseite ist das Scheitern. Das Sein bleibt ein Wagnis. Ohne Mut geht es nicht. Die dafür notwendige Kraftquelle ist die Liebe.

Mag Joas zu optimistisch sein, Agamben ist zu pessimistisch.

Es gibt keine Alternative zur gottlosen<sup>22</sup> Onto-Theologie der Orientierung an einem Zivilisationsmodell (angelehnt an das Modell von Dieter

---

**15** | Schulz-Nieswandt 2003.

**16** | Vgl. insgesamt auch Gosewinkel 2016.

**17** | Hoffmann 2010.

**18** | Zur These der Illusion: Wetz 2005.

**19** | Krämer/Vellguth 2016.

**20** | Knechtges/Schenuit 2013 mit Bezug auf die hier gestellte Thematik.

**21** | Dazu Frank 1982.

**22** | Vgl. auch Wuketits 2014; Dworkin 2014. Weitere Anfragen an die Zukunft der Religion nach der Krise der Gottesfigur finden sich bei Žižek 2001 und Rorty/Vattimo 2009.

Senghaas<sup>23</sup>), das an den Eckpunkten der Französischen Revolution<sup>24</sup> gebunden bleibt und eine Welt bastelt,

- die Märkte und Rechtsstaat, sozialstaatliche Materialisierung des Rechtsstaates als sozialer Rechtsstaat, sozial friedvolle Formen der Konfliktaustragung und personale Affektselfkontrolle<sup>25</sup>,
- Balance des Privaten (die Masken<sup>26</sup> des Intimen) und des Öffentlichen (der Verantwortungsrollen), Eigennutz (Selbstbezogenheit) und Gemeinwohl (Weltbezogenheit),
- Begrenzung der Charakterneurosendichte (im Sinne von Prävalenz) in der Bevölkerung [...] sowie Nachhaltigkeitsdenken

zu einer kohärent-kohäsiven Gestalt führt.

Es handelt sich um die Idee eines säkularisierten *Heils* (durch Nächstenliebe<sup>27</sup>) *in der Immanenz*. Sozialer Wandel als Fortschritt auf dem Weg dorthin ist *Transzendenz in der Immanenz*.

Gelingende Gesellschaftsgestaltungspolitik ist eine kulturgrammatische wie auch zugleich psychodynamische Gleichgewichtsökonomik des Apollinischen und des Dionysischen, von Statik und Dynamik, von Ordnung und Überstieg als Bewegung, Systole und Diastole.

Also auch in psychologischer Hinsicht ist die Privatheit für das Coping des Menschen im Umgang mit gesellschaftlichem Erwartungsdruck wichtig, wobei der Mensch als Person Masken braucht, um sich dem öffentlichen Blick auch entziehen zu können. Einerseits. Andererseits ist der Interventionsdruck aus Sicht des öffentlichen Interesses in vielerlei Hinsicht evident. Wenn die Chancenverteilung durch fehlende/defizitäre soziale Umwelten des gelingenden Werdens der Person im Lebenslauf ungleich wird, wenn Entwicklungen verbaut, fehlgelenkt, gar zerstört werden, kann die gesellschaftliche Öffentlichkeit und ihre politische Ausdrucksform, der

---

**23** | Sein hexagonales Modell steht hier Pate. Ich habe schon früher auf ihn Bezug genommen. Vgl. auch Senghaas 2004.

**24** | Thamer 2013; Furet/Ozouf 1996.

**25** | Dazu auch Hinz 2002 zur Elias-Duerr-Kontroverse.

**26** | Auch zum Thema Masken liegt nicht nur eine ethnologische, sondern auch eine breite neuere kulturwissenschaftliche Forschungsliteratur vor. Vgl. auch z.B. Hüls 2014.

**27** | Horster 2016; Westerhorstmann 2014.

Staat, nicht gelassen wegschauen. Der Privatraum ist kein heiliger Raum, der rein gehalten werden kann/muss/darf von der öffentlichen Regulierung und Intervention. Der strikte Dualismus als binärer Code

*{privat : öffentlich}*

ist ein *epistemisches* Problem: So wird eine Denk-, Sicht-, Wahrnehmungs- und Wissensordnung aufgebaut, die staatliche Macht begrenzt, aber für andere Formen der Diskriminierung, der Ausgrenzung, der Ungleichheit, des Scheiterns und der Fehlentwicklungen, der Gewalt einen entsprechenden Entfaltungsraum generiert, also zulässt.

Der Fokus der achtsamen Aufmerksamkeit muss daher wohl in Zukunft in einer Neu-Codierung des liminalen Raumes zwischen Privatheit und Öffentlichkeit liegen, zudem in der Verantwortung jedes einzelnen Bürgers als Teil der Zivilgesellschaft. Dieser Zwischen- und Übergangsraum hybrider Strukturen und Prozesse muss so definiert und entwickelt werden, dass die Figuren

- Freiheit **vor** dem Staat,
- Freiheit **durch** und
- Freiheit **im** Staat

zu einem Ausgleich choreographiert werden. Die neueren Diskurs- und Praxisfiguren des Feldes deuten die Suche dieser politischen Balance in einer spezifischen Weise an: Die Defizite des privaten Raumes werden ressourcentheoretisch neu gedacht.

»Hilfe zur Selbsthilfe« ist die ältere Sprachformel für die aktuelle Ausrichtung auf *gesellschaftliche Befähigung zur privaten Fähigkeit und gesellschaftlichen Teilhabe*.

Mir geht es<sup>28</sup> primär um die struktural(istisch)e Aufdeckung von Bipolaritäten in einem spannungsreichen Feld. Diese Feldspannungen belasten auch die psychodynamischen Bipolaritätsmuster der dort jeweils involvierten Handlungssubjekte, von mir anthropologisch und rechtsphilosophisch anspruchsvoll als personale Qualitäten konzeptionell ver-



standen. Die Spannungen sind nicht zu eliminieren, sondern *gestaltend auszuhalten*<sup>29</sup>.

Doch selbst diese Formulierung ist ambivalent, voller irreversibler Belastungen. Denn Leiden (Aushalten) und Freiheit (Gestalten) kommen zusammen. Zwischen den (gleitenden) Polen von Gelingen und Verfehlen ist die personale Daseinsproblematik, die immer, wenn man Heidegger<sup>30</sup> in eine empirische – soziologische und psychologische – Sichtung des Daseins überführt, eine Mischung aus Eigentlichkeit (Wahrheit) und Uneigentlichkeit (Entfremdung) sein wird und dementsprechend aufgespannt ist. Und das soziale Geschehen ist insgesamt davon geprägt. Insofern korrespondieren kulturelle und psychodynamische Muster.

Die evaluativen Kriterien sind die – kontextuelle, relationale und relative – Autonomie der Person<sup>31</sup> und die Teilhabe der Person am Gemeinwesen. Die kollektive und die individuelle Dimension dieses dynamischen Ordnungsgeschehens verdichten (vereinen) sich, *falten* sich ineinander, in der Personalität als eigentliche, nicht verstiegene und daher auch nicht die Wahrheit verfehlende Daseinsmodalität der Person, *in* der Person als Knotenpunkt sozialer Beziehungen, als gelebter Zwischenraum des dialogischen Prinzips, von Gabe und Gegen-Gabe, der Kommunikationsgemeinschaft.

Georg Simmels (2009) Gesellschaftstheorie modelliert molekulare Ordnungen (also Elias'sche [2014] Figurationen) als transzendentes kantisches Apriori der Gesellschaftslehre, nicht Summenlogiken von Atomen. Die strategische Spieltheorie hat sich selber erfunden infolge ihrer Annahmen. Atomismus und Vertragstheorie des possessiven Individualismus<sup>32</sup> gehören zwingend zusammen. Die Stärken dieses Weltbildes werden von den Schwächen dominiert. Es repliziert sich die Kant-Hegel-Differenz (vgl. auch Kuhlmann 1995)

*Kant : Hegel = Moralität : Sittlichkeit*

---

**29** | Jung/Joas 2008.

**30** | Man kann einen Autor bekanntlich besser verstehen als er sich selbst zu verstehen vermag.

**31** | List/Stelzer 2010.

**32** | Macpherson 1990.

nunmehr als Relation von Vertrag zu Liebe. Sie ist nicht vollständig struktural transformierbar in die epistemische Binärik bzw. sozial(pseudo)ontologische Bipolarität von Gesellschaft und Gemeinschaft. Ich bin (seit meinen Studentenjahren) der Meinung, Hegel lässt sich gut verstehen, wenn man ihn in Auseinandersetzung *mit den Alten* als Re-Konstruktion der aristotelischen Philosophie unter den Bedingungen der modernen Subjektivität versteht, womit sich die Frage nach der institutionellen Einbindung von individualisierender Freiheit als dialektische Synthese stellt und als Sittlichkeit beantworten lassen kann.

Insofern replizieren sich die Strukturen auch als Relation von

*Individualität : Personalität.*

Das Individuum ist atomar, die Person molekular, aber in diesem figurativen Modus Gestalt-bildend. Der atomare Modus ist der der Dissoziation. Molekulare Gestalten sind Assoziationen. Das Atom ist abstrakt, das Molekül konkret:

*Individuum : Person*  
=  
*Atom : Molekül*  
=  
*dissoziative Abstraktion : konkrete Assoziation.*

Man mag an die chemische Molekularformel des Wassers erinnert sein:  $H_2O$ .

Die zwei H mögen Vater und Mutter, O das Kind sein. Mit der Schöpfung des Kindes ist bereits der elementare Molekularcharakter der Lebenssituation des Menschen<sup>33</sup> konstituiert.<sup>34</sup> Gerade deshalb<sup>35</sup> hat Freud in seiner psychoanalytischen Orthodoxie hier – als Spiegelbild oder auch als Ablagerungsbecken gesellschaftlicher Konfliktformationen – den kulturtheoretisch exemplarischen oder eben auch im ontogenetischen Sinne

---

**33** | Dazu auch Dornes 2012 sowie Fivaz-Depersinge/Corboz-Warnery 2001. Ferner Schon 1995. Weinert Portmann 2009.

**34** | Vgl. auch zum alttestamentlichen Eltern-Gebot: Jungbauer 2002.

**35** | Vgl. auch Aspekte in Zulliger 1969.

generativ-genealogischen Prototypus der sozialen Psychopathologie der Neurosen entdeckt.

Das Beispiel von H<sub>2</sub>O ist allein deshalb faszinierend, weil mit dem Wasser natürlich zugleich ein mythos-, religions- und kulturgeschichtlich bedeutsames Phänomen in der Selbstdeutung des Menschen und der Menschheit überhaupt gewählt ist.<sup>36</sup>

Dabei wird – der Terminologie der Rechtsgeschichte von Otto von Guericke folgend<sup>37</sup> – nochmals deutlich, wie die Genossenschaft als Assoziation zutiefst korreliert ist mit dem personalen Satus des Menschen<sup>38</sup>. Herrschaft des Staates – hier folge ich der Theorie von Claude Lefort<sup>39</sup> – verweist dagegen auf die Ordnung der Atome als vertikale Regulierung der agonalen Dynamik des »System(s) der Bedürfnisse« (Hegel), wodurch sich bürgerliche Gesellschaft und Markt im Rahmen einer eher mechanischen Geometrie aneinander koppeln.

Nach – an der (auch aktuell immer wieder<sup>40</sup> herangezogenen) berühmten Studie von Kantorowicz (2011) angelehnt – dem Verlust der trans-fleischlichen Funktion des Körpers des mittelalterlichen Königs, der in dieser Weise das Ganze der göttlichen Ordnung verkörperte, sind Staat und bürgerliche Gesellschaft auseinandergefallen<sup>41</sup>. Avineri (1976) konstatierte, Hegels Rechtsphilosophie hätte erstmals dergestalt den modernen Staat begriffen.

Forsthoff ist dagegen bereits post-liberal. So ist bei Forsthoff<sup>42</sup> die Entfremdung des Menschen in der klassischen Moderne der Ausgangspunkt; aber seine Theoriearchitektur ist nun ganz eigener Art. Forsthoff wird von Meinel als post-liberal dargestellt: Der duale Gegensatz von Gesellschaft und Staat wird aufgehoben. Der Bürger sucht nun *im* Staat Sicherheit, nicht *durch* den Staat. Anders als im Funktionalismus von Thomas Hobbes (der Staat garantiert die bürgerliche Gesellschaft kraft seiner Autorität), neigte Forsthoff zunächst in der Tat zum totalen Staat, von dem er sich

---

**36** | Vgl. u.a. in Schulz-Nieswandt 2011. Forschungsliteratur auch angeführt in Schulz-Nieswandt 2017.

**37** | Schulz-Nieswandt 2003.

**38** | Schulz-Nieswandt 2015b.

**39** | Angekündigt Lefort 2017; Wagner 2013.

**40** | Santner 2015; Skinner 2012; Ernst/Vissmann 1997.

**41** | Dazu auch Günther 2004.

**42** | Meinel 2011.

wohl ein falsches Bild machte und von dem er sodann abgeschreckt war angesichts von dessen Gewalttätigkeit. Forsthoff wich vor dem Totalitarismus (der Stiefel uniformierter Truppen) zurück: Sein Staatsverständnis war nochmals ein ganz Anderes. Der Bürger findet seine Sicherheit in der unmittelbaren Institutionalität des Staates, der aber in diesem neuen, post-liberalen (post-bürgerlichen) Modus sein personales Dasein realisieren könne. Einer solchen Aufhebung der Trennung von Staat und Gesellschaft und einer solchen unmittelbaren Einbettung der Person in den Staat folgt der heute genutzte Begriff der öffentlichen Daseinsvorsorge eben nicht.

In der Genossenschaft als Gebilde ist der ökonomische Zweck eingebunden in die Form der Gesellung, die der Personalverband stiftet. Die Unterscheidung von *Kürwille* und *Wesenwille* bei Ferdinand Tönnies ist dann passend, wenn gerade in der Genossenschaft auf das morphologische Potenzial des Gelingens einer Form-Wesens-Passung sozialontologisch abgestellt wird. Die organische Eigenheit – nicht Organizismus – braucht hier gar nicht überbetont zu werden, wenngleich das Werden der Form zugleich als Wachstum des Individuums zur Personalität der Idee der Entelechie nahe kommt. Die Betonung des Organischen bringt damit keinerlei Ent-Personalisierung mit sich, die eher dem maschinellen Charakter eines futuristischen Führerstaates eigen ist. Von Holismus soll hier nur die Rede sein, sofern eine gelingende Hylemorphik des Personalismus als freiheitliche Genossenschaftlichkeit das Thema ist.

Wie auch immer. Zurück zum Kernproblem. Der personale Mensch in seiner ganzen Leiblichkeit ist also – an sich (eigentlich) – sakral, also heilig, unantastbar. Dieses Verständnis der Heiligkeit entstammt der religionsphänomenologischen Forschung<sup>43</sup>. Auch Durkheims (2001) Lehre von den elementaren Formen der Religion darf angeführt werden. Das Sakrale darf nicht vom Profanen »verschmutzt« werden<sup>44</sup>. Es muss unberührt, rein bleiben.

Die Würde des Menschen ist definiert über den personalen Status des Individuums. Dies meint die Chance auf ein Selbstsein in Form der Partizipation am Gemeinwesen. Exklusion ist daher ein Mechanismus hin – darauf ist eigens nochmals zurück zu kommen – zum sozialen Tod des

---

**43** | Eliade 1994; Otto 2014.

**44** | Eliade 2011.

Menschen, der keine Rolle mehr spielt, der nicht mehr gefragt ist, abgeschrieben ist<sup>45</sup>. Es geht um die »Überflüssigen«<sup>46</sup>.

Gemeint ist nicht (nur) das soziale Sterben (in ausgegrenzten – totalen<sup>47</sup> – Institutionen<sup>48</sup>, wozu es in neuerer Zeit eine eigenständige ethnographische Forschungsliteratur im Schnittbereich zur Gerontologie gibt<sup>49</sup>). Auch vor dem biologischen Tod ist der Mensch – etwa als Sklave<sup>50</sup> – bereits sozial tot, wenn er als Person keine Rolle spielt, nicht anerkannt ist und ohne Recht ist im Sinne einer An- bzw. Berufung auf einen Dritten oder gar auf den generalisierten Anderen, der ihn stützt.

Schon die in der Geschichte der Sozialforschung berühmte Marienthal-Studie<sup>51</sup> hat zeigen können, wie nur eine Minderheit auf dauernde Arbeitslosigkeit mit bleibendem aufrechten Stolz der Person reagiert; verbreitet sind dagegen vielmehr Apathie, Resignation, Depression.

## 8. SAKRALITÄT DES KINDESWOHLTS

Es ist noch gar nicht so lange her: Die Kultur- und Psychogeschichte der Kinderheime<sup>52</sup> – auch die verwaltungskulturelle Konstruktion von Verwahrlosung sowie die narrative Konstitution einer Zöglingswelt – ist grauenvoll und hinterließ entsprechende Spuren im weiteren Leben der HeimbewohnerInnen.<sup>53</sup>

Erinnert sei ferner an den Aufstieg der wohlwollenden – eben zum Teil progressiv und in diesem Sinne sozialreformerisch orientierten – Jugendfürsorge aus dem 19. Jahrhundert heraus über die Weimarer Zeit in den Nationalsozialismus hinein; eine grausame Geschichte der gouvernementalen, am Dispositiv der »Verwahrlosung« festgemachte Sozialdisziplinierung.

---

45 | Bourdieu 1987, S. 189f.

46 | Bude/Willisch 2008.

47 | Goffman 2014.

48 | Wittwer u.a. 2010.

49 | Vgl. ferner Elias 2002.

50 | Meillassoux 1989, S. 113.

51 | Müller 2008.

52 | Eilert 2011.

53 | Hierzu liegen einige Studien und auch Erfahrungsberichte vor.

Und dieser Befund ist vor folgendem Hintergrund zu begreifen: Das 20. Jahrhundert – zu verstehen als generativer Kontext der Reformpädagogik<sup>54</sup> – wurde in der bahnnenden, also sozialer Wirklichkeit ideenpolitisch orientierenden Spur u.a. von Ellen Key zum »Jahrhundert des Kindes« (Key 2006).<sup>55</sup> Neben Ellen Key<sup>56</sup> sind Maria Montessori<sup>57</sup> und Janusz Korczak (2012)<sup>58</sup> herauszustellen. Gerade Korczak wird in der neueren Literatur theoretisch mit den Menschenrechtsgedanken in Verbindung gebracht.<sup>59</sup>

Dies ist der sozial- und gesellschaftspolitisch positive und optimistische Befund. Doch erst 1969 kam es in Deutschland zu den bekanntesten kritischen Heimkampagnen. Demnach und danach hat sich das institutionelle Feld in der Folge der Kontroversen verändert. Sie sind von »totalen« Institutionen der autoritären Verwahrung zu differenzierten pädagogischen Institutionen mit professionalisierten Berufen geworden. Zugleich liegt ein ausgeprägtes behördliches Aufsichtswesen vor.

Der Tatbestand der Verwahrlosung (oder der der »gefährdeten Mädchen«) als narrative Konstruktion eines zugreifenden Sozialverwaltungs-handelns – den Hundefängern (die »Abdecker« folgten dann in braunen Stiefeln) der Großstadt quasi als Regime einer Hygienepolitik im öffentlichen Raum vergleichbar – konstruierte eine Welt der »Heimkinder«, deren dehumanisierende Tradition erst in den 1960er Jahren in der Bundesrepublik aufbrach, nicht endgültig gelöst scheint und erst sodann die Spuren in der wissenschaftlichen Jugendfürsorgekritik der frühen 1970er Jahre hinterließ.

Seitdem gehört es zum historisch-epistemologischen Kanon der Theorie der Sozialarbeit und Sozialpädagogik – die Literatur dazu ist Legende – insgesamt, die Ambivalenz von Helfen<sup>60</sup> und Kontrolle<sup>61</sup> zum

---

**54** | Oelkers 2005; Böhm 2012; Koerrenz 2014.

**55** | Andresen 2000. Ansonsten ist die Literatur zur Reformpädagogik bekanntlich Legende.

**56** | Mann 2004.

**57** | Waldschmidt 2010; Heiland 1991; Schwegman 2002.

**58** | Pelzer 1987.

**59** | Kerber-Ganse 2009; Liebel 2013. Auch Eingang findend in Glöckler 2016.

**60** | Historisch auch Müller 2013. Vgl. auch in Wendt 1995. Ferner Hering/Münchmeier 2014.

**61** | Guldemann u.a. 1978; Peukert 1986; Sachße/Tennstedt 1995. Ferner Ahlheim/Hülsemann/Kapczynski 1973.

kaum eliminierbaren tiefengrammatischen Wesenszug dieser *policy*-Felder zu erklären.

Dabei kristallisiert sich als zentrales Spannungsfeld der Übergangsraum

{privat : öffentlich}

heraus.<sup>62</sup>

Das Thema der Kindheit, auch der Jugend, und der Bedingungen des Aufwachsens von Kindern »boomt« (auch in der Kinder- und Jugendliteratur) – ähnlich wie andere Themen (Alter, Gender, Familie, Generationen [im Kontext etwa der Forschungen über kollektives Gedächtnis und kulturelle Vererbung], ferner der *homo patiens*, der Mensch mit Behinderung, der Arme, der Fremde, auch der Tod und das Sterben etc.) – auch in der historischen Forschung und erfreut sich schon traditionell der Aufmerksamkeit aus kulturvergleichender Sicht.<sup>63</sup>

Dieser Verweis auf die (eben auch methodologisch neuere) historische Forschung sei hier genannt, weil dies als Indikator genommen wird für die aktualisierte Sensibilität der Gesellschaft gegenüber der Thematik, die sich auch (in diesem Sinne) in grundlagenwissenschaftlichen Forschungen offensichtlich ablagert. Nicht nur werden Epochen (wie die der Renaissance) behandelt, denen eine gewisse Funktion als »Sattelzeit« der Moderne mentalitätsgeschichtlich zukommen mag. Der Forschungsboom sei nur angedeutet: Neben trans-epochalen Überblicken<sup>64</sup> über das europäische Mittelalter hinweg liegt der Schwerpunkt in der vorchristlichen Antike, mitunter im archaischen und klassischen Griechenland, aber auch in der frühchristlichen Welt<sup>65</sup>, wobei natürlich auch die Zusammenhänge mit den Familienformen und den Generationenbeziehungen zum Thema wird.

**62** | Richter/Andresen 2014.

**63** | Aber auch an Klassiker wie die von Metral zur »Ehe« (Metral 1981) und die von Donzelot zur »Ordnung der Familie« (Donzelot 1979) ist zu erinnern.

**64** | Vgl. u.a. Tuor-Kurth 2009; Shahar 2003; Michel 2003; Meier 2006; Walther 2006; Crelier 2008; Hon/Phenix 2010; Kunz-Lübke 2007; Bergdolt/Hamm/Tönnesmann 2008; Bock 2012; Stearns 2005; Backe-Dahmen 2008; Behnken 1990; Seifert 2011.

**65** | Vgl. z.B. Lutterbach 2010.

Und so fragt es sich jedoch dennoch<sup>66</sup>, wie es in der sozialen Wirklichkeit in der kritischen Suche des  $\Delta$  zwischen SOLL und IST um die habituelle Praxis<sup>67</sup> und um die institutionellen Programmcodes und Praktiken steht. Denn es bleibt die Frage: Wo sind die Orte »guter Kindheit«<sup>68</sup>? Sind es immer die Familien? Nie die Heime? Oder etwa Internate<sup>69</sup>? Durchaus noch unklar sind die Ergebnisse einer bindungstheoretisch vergewisserten Geschehensprozessforschung in der Heimerziehung<sup>70</sup>, da die Forschungssituation wohl insgesamt als relativ unterentwickelt gelten muss. Ferner: Auch heute ist der öffentliche Ruf nach dem Wegsperrern nicht erloschen.

Auch vor diesem Hintergrund wird verständlich: Der Personalität des Kindes, dem Prozessstatus des Kindes keineswegs entgegenstehend, kommt diese säkularisierte Heiligkeit zu.<sup>71</sup>

Hierbei sollen gar nicht die in den letzten Jahren erhellten neutestamentlichen Verwurzelungen<sup>72</sup> betont werden. Das Thema steht ohnehin in einem komparativ-mythologisch breiteren Quellenkontext<sup>73</sup>. Die histo-

---

**66** | Entwicklung, Stand und Zukunft der Kinder- und Jugendhilfe ist Gegenstand anhaltender Debatten in der Fachliteratur.

**67** | Zu Fragen der personalen Kompetenzen im Rahmen der Professionenforschung liegen doch einige kritische Befunde mit Blick auf relationale Professionalität in den Hilfeplanungen und Elterngesprächen in den Erziehungshilfen vor.

**68** | Richter/Andresen 2012.

**69** | Krafft-Krivanec 2013. Vgl. auch Kalthoff 2007.

**70** | Gabriel 2001.

**71** | Auch die These der Kinderrechte als Menschenrechte wird in der Literatur breit vertreten und debattiert.

**72** | Balla 2003; Francis 2006.

**73** | Jung/Kerényi 2006. Vgl. dort u.a. S. 94f. sowie S. 96f. Vor dem Hintergrund von Ranks Studie zum Mythos der Geburt des Helden (Rank 2000) ist auch bei Campbell (1999, S. 303ff.) die Kindheit der Helden bereits als Offenbarung eines göttlichen Prinzips der Inkarnation zu verstehen. Die intermediäre – ja liminale – Figur der Heroen wird man nur aus der zugleich binären wie relationalen Figuration der antiken Ordnung der Götter und der Menschen verstehen können. Götter und Helden werden im Mythos oft auch im Kontext der Jagd thematisiert (Sachs 2012, S. 31ff.), ein Sachverhalt, der die Rollenverteilung der Götter, Helden und Menschen im Hiatus zwischen Natur und Kultur anspricht und auch die Macht über den Tod durch Töten integriert. Zugleich verschachtelt sich dieser Daseinskomplex von *Natur versus Kultur, Leben versus Tod, Gott versus Mensch* mit



rische Kindheitsforschung hat in durchaus ausgeprägten Kontroversen, ja kontradiktorischen Konfigurationen (Aufstieg oder Niedergang von Kindheit in der langen Dauer<sup>74</sup>), die vielfältige Gestalt dieser Entwicklung rekonstruieren können. Und so bleiben auch kritische Nachfragen, wenn im Lichte einer bereits längeren Debatte in der sozialwissenschaftlichen Forschungsliteratur über »Kindheit im Wohlfahrtsstaat«<sup>75</sup> von »Investitionen in die Kinder« die Rede ist. Zumindest Affinitäten zum gouvernementalen Regime der EU-Employability-Politik werden deutlich. Und so bleibt das Spannungsfeld zu den Sparzwängen in der sozialen Arbeit ebenso unklar wie die Diagnose einer Krise der sozialen Arbeit als Wohlfahrtsproduktion insgesamt. Welche diskursiven und praktischen – also gouvernemental zu begreifenden – Zugriffe auf das Chiffre Kindheit lassen sich in diesem widerspruchsvollen und längst nicht hinreichend geklärten Kräftefeld dynamischer Vektoren ausmachen? Das Wissen über dieses Feld im Wandel ist gemischt: Einerseits wissen wir sehr viel, andererseits bleibt vieles noch verborgen und ist nicht systematisch erschlossen. Eine spezifische neuere Diskussion um die Modernisierungsdynamiken und auch über die Rationalitäten und Paradoxien sowie Ambivalenzen prägen den neueren Fachdiskurs.<sup>76</sup> Das ist alles hier mit Blick auf Vertiefung nicht das Thema.<sup>77</sup>

Der ganze Blick auf die lange Kultur- und Mentalitätsgeschichte ist wichtig, um auch die Genealogie der grundrechtstheoretisch zu verstehenden Kindeswohlsichtweise<sup>78</sup> aus der »Sakralisierung der Person« heraus zu begreifen.

Kindeswohl ist nun schon seit längerer Gesetzgebungsdynamik (§ 1666 BGB i. V. m. § 8a SGB VIII [das SGB VIII, 2005 auch durch das KICK: Kinder- und Jugendhilfweiterentwicklungsgesetz novelliert, wurde zunächst der erste Artikel des KJHG, sodann das KJHG in das SGB VIII

---

Geschlechterdualismen. In diesem Sinne ist auch der Amazonen-Mythos (Sturm 2016; Appelt 2009) zu verstehen. Dieser Aspekt ist angesichts der vielschichtigen Ambivalenzen relevant. Der Aspekt oszilliert numinos zwischen Faszination und Abschreckung, zwischen heldischer Mythisierung und christlicher Verurteilung als Widernatürlichkeit analog zur Homosexualität.

**74** | Ariès 2011 (dazu auch Hutton 2014); deMause 1989. Vgl. auch Nyssen 2002.

**75** | Cahalane 2014 sowie Fennimore/Goodwin 2011.

**76** | Vgl. auch Rieker u.a. 2013.

**77** | Vgl. auch Wendt 2014.

**78** | Ben-Arieh u.a. 2014.

überführt] angesichts der Sorgepflicht, aber auch als natürliches Recht zur bzw. auf Ausübung der Erziehung der Eltern in Art. 6 (2) GG, 2012 auch das Bundeskinderschutzgesetz [BKisSchG] und das KKG als Gesetz zur Kooperation und Information im Kinderschutz) der Dreh- und Angelpunkt der ganzen Diskursordnung.

Anfang der 1990er Jahre interessierten mich im Rahmen meiner Forschungen zu Lebenslagen in der Dritten Welt auch »Kinderwelten«, also die Situation der Kinder in einem lebenslagenwissenschaftlichen Sinne. Nun kehrte vor einiger Zeit das Thema infolge eines für das Land RLP durchgeführten Forschungsprojektes zurück. Das Bundesland Rheinland-Pfalz hat nun – das soll hier unsere Fallstudie als Bezugssystem sein – im März 2008 das Landeskinderschutzesgesetz (LKindSchuG) verabschiedet. Ziel des Gesetzes ist es, allen Kindern in Rheinland-Pfalz ein gutes und gesundes Aufwachsen zu ermöglichen sowie diesbezüglich das Kindeswohl zu schützen. Das ist – schon sprachlich – inklusionsrechtsphilosophische Reinheitskultur. Dem entspricht das sozialökologische Denken in grundrechtstheoretischer Sicht auf die Teilhabechancen. Dies soll durch gezielte Praxis und Interventionsansätze mit präventivem Hintergrund die frühzeitige Erkennung von Risiken für das Kindeswohl, die Gewährleistung niedrigschwelliger bedarfsgerechter Hilfeangebote für die Familien, den Ausbau lokaler Netzwerke (auch unter Einbezug des bürgerschaftlichen Engagements gemäß § 3 LKindSchuG) und die Steigerung der Inanspruchnahme von Früherkennungsuntersuchungen erreicht werden (vgl. § 1 LKindSchuG Rheinland-Pfalz). Ralf Tebest hat hierzu die Studie »Kosten-Nutzen-Analyse des Einladungs- und Erinnerungswesens nach dem Landeskinderschutzgesetz Rheinland-Pfalz [LKindSchuG]« (Köln/Mainz 2014) unter der Leitung von Prof. Dr. Stephanie Stock vom IGKE der Medizinischen Fakultät der Universität zu Köln und mir für das Land RLP durchgeführt. Vgl. auch [https://mffjiv.rlp.de/fileadmin/mifkjf/Anlage\\_Kosten-Nutzen-Analyse.pdf](https://mffjiv.rlp.de/fileadmin/mifkjf/Anlage_Kosten-Nutzen-Analyse.pdf). Ein zentrales Element dieses Gesetzes ist nun auch das Einladungs- und Erinnerungswesen. Dies ist zunächst ein eher technischer Ablaufprozess, aber eben auch ein Mechanismus, über den sich Zugänge organisieren lassen. (Früherkennungsuntersuchungen gehören seit dem Jahre 1971 zu den Leistungen der gesetzlichen Krankenkassen. Diese Untersuchungen zielen darauf ab, Krankheiten oder Entwicklungsstörungen bei Kindern so rechtzeitig zu identifizieren, dass diesen mit geeigneten therapeutischen Maßnahmen entgegen zu wirken ist. Die rechtliche Grundlage findet sich im Paragraph 26 des SGB V: »Versicherte

Kinder haben bis zur Vollendung des sechsten Lebensjahres Anspruch auf Untersuchungen sowie nach Vollendung des zehnten Lebensjahres auf eine Untersuchung zur Früherkennung von Krankheiten, die ihre körperliche oder geistige Entwicklung in nicht geringfügigem Maße gefährden«: § 26 Abs. 1 Satz 1 SGB V.) Durch diese Intervention sollen zwar in erster Linie die (bereits sehr hohen) Teilnahmequoten an den Untersuchungen gesichert werden. Darüber hinaus sollen aber eben auch weitere förderliche Hilfebedarfe und Hilfebedürfnisse von Kindern identifiziert und behoben werden. Hierzu gehören insbesondere der Zugang zu den Frühen Hilfen der Jugendämter (vgl. § 9 LKindSchuG Rheinland-Pfalz). Kindheit und Kindergesundheit im Lichte der öffentlichen Hilfen zur Erziehung stehen im Mittelpunkt der Studie von Müller u.a. (2011), die zu RLP Bilanz ziehen und Perspektiven diskutieren. Im 3. Landesbericht von 2010 (der 1. Landesbericht wurde 2005 vorgelegt) standen Kinderarmut und Kinderschutz als Schwerpunkte im Mittelpunkt der Analysen (Baas u.a. 2010). Der 4. Landesbericht (Baas u.a. 2013) zeigt, schaut man sich die substanzreichen Analysen an, weitgehende Schnittstellen mit den Forschungsfragen meiner Literatursichtung auf. Das Thema ist (analog die Kinder- und Jugendberichte 2013 und 2014 der Bundesregierung: BMFSFJ 2009; 2013) von großer Bedeutung, was sich aber quantitativ kaum abbildet: 2012 gab der Staat brutto 32,2 Mrd. Euro für die Kinder- und Jugendhilfe aus. 2001 waren es 19,2 Mrd. Euro. Das Land Rheinland-Pfalz z.B. gab 2012 1,69 Mrd. Euro in diesem Feld aus. Nach dem »Sozialbericht 2013« des BMAS ([www.bmas.de/DE/Service/Publikationen/A101-13-sozialbericht2013.html](http://www.bmas.de/DE/Service/Publikationen/A101-13-sozialbericht2013.html)) macht dieses *policy*-Feld 2013 3,6 % (Schätzung) des Sozialbudgets aus. Das Sozialbudget belief sich 2013 geschätzt auf 29,9 % des Bruttoinlandsproduktes (sog. Sozialleistungsquote). Damit handelte es sich beim Sozialbudget also insgesamt um 808,3 Mrd. Euro. Die föderale Ordnung nimmt hierbei eine bestimmte Finanzarchitektur an. Der Bund trug (in diesem Politikfeld) 2012 Lasten (nur) in Höhe von 512 Mio. Euro, die Länder 3,88 Mrd. Euro und die Gemeinden 24,5 Mrd. Euro.

Die Sicherstellung des Kindeswohls<sup>79</sup> erfordert eine soziale Ordnung<sup>80</sup>, die im Zuge des sozialen Rechtsstaates als Gewährleistungsstaat

---

**79** | Die Kindeswohl-Literatur ist kaum noch zu überschauen. Vgl. etwa in Korbin/Krugman 2013.

**80** | Dazu auch Retkowski/Schäuble/Thole 2014.

und somit Wächter<sup>81</sup> als spannungsreiche *liminale* Zone (wie es die klassische Ethnologie und die moderne Sozialanthropologie bezeichnet) des Übergangs zwischen Öffentlichkeit und Privatheit, auch als Rechtsordnung eines regulierenden und interventierenden politischen Souveräns zu verstehen ist.

Verfassungsrechtlich gesehen liegen komplizierte grundrechtliche Konfliktfelder vor, wenn die Elternverantwortung und das staatliche Erziehungsmandat gegenüber, also struktural gelesen

- {↔} -

gestellt werden. Weiter ist es die Frage, wie dieses Spannungsfeld gelebt wird. Die Frage ist nun dergestalt zu konkretisieren, mit welchen Grundhaltungen und impliziten/expliciten Menschenbildern die Eigenlogik der Institutionen und der Habitus (in der Tradition von Pierre Bourdieu stehend) der dort tätigen Professionen funktionieren. Traditionell liegt ein Spagat zwischen Hilfe und Kontrolle, zwischen der Sozialen Arbeit befähigender Autonomieorientierung einerseits und wächterstaatlicher Disziplinierung und obrigkeitsstaatlicher Intervention andererseits vor. (Auch hier ist die Sekundärliteratur Legende.)

Aus dieser Ambivalenz ist diese Arbeit – wiewohl der ganze, aber immer notwendige Sozialstaat<sup>82</sup> – auch nicht zu befreien, gründet sie doch in der tiefengrammatisch verankerten binären Codierung der Handlungssituation zwischen dem *heiligen Raum* der Familie (um an die Religionssoziologie von Émile Durkheim, Marcel Mauss oder Robert Hertz anzuknüpfen, aber ohne das hierzu vorliegende kulturgeschichtliche und kulturanthropologische Material auszubreiten) als Privatwelt einerseits und der Gewährleistungsstaatlichkeit »guter Ordnung« als Strukturen von Prozessen gelingenden Aufwachsens als öffentliche Aufgabe andererseits.

Damit ist auch aus einer langen Genealogie der epistemischen, diskursiven sowie institutionellen und praktischen Ordnung des Feldes – elementare Lebensformen wie die der Familie und die Prozesse der Er-

---

**81** | Legendre 2011.

**82** | Vgl. dazu auch in Stamm 2015.

ziehung/Sozialisation umfassend – der Zugang zu dem aktuellen Thema erschlossen.<sup>83</sup>

### **8.1 Kindeswohl zwischen privatem und öffentlichem Raum**

Im Zuge des neueren Völkerrechts hat sich auch in nationalen sozialpolitischen und sozialrechtlichen Kontexten die Kinder- und Jugendhilfe kulturell neu codiert.<sup>84</sup>

Dazu liegt natürlich auch eine breit gestreute Literatur aus der Staatsrechtslehre (aber auch der Politik- und breiter der Sozial- und Kulturwissenschaften) zum Relationsfeld Staat – Familie – Individuum vor. In Deutschland spielt insbesondere die Statusbestimmung der Eltern eine konstitutive Rolle. Dies wird traditionsgemäß auch unter der Kategorie der Subsidiarität abgehandelt.

Die Befähigung des Kindes im sozialökologisch gedachten Raum im Sinne von Umwelten des gelingenden Aufwachsens in einem grundrecht-theoretischen Sinne hat die anthropologischen und rechtsphilosophischen Konturen der Diskurslandschaft und allmählich auch die Institutionen und Praktiken des Feldes mutieren lassen. Zwar mag die soziale Wirklichkeit der Kinder- und Jugendhilfe (des SGB VIII in Deutschland<sup>85</sup>)<sup>86</sup> geprägt sein von einer noch keineswegs kohärenten Transformation der Programmcodes der eigenlogischen Institutionen und der professionellen Habitusmodi:

---

**83** | Klassisch ist Honig 1999, sodann Honig 2009. Spezifisch ist Ntermiris 2011. In diesem Sinne einer Rezeption von Foucault zwischen Strukturalismus und Hermeneutik ist Foucault (auch international) in seiner Relevanz für die Pädagogik (vgl. auch Ricken/Rieger-Ladich 2004) und das Erziehungsgeschehen (Weber/Maurer 2006) dargelegt worden. »Kindheit (und somit auch die Vielfalt der »Kinderwelten«: Berg 1991) als (Feld einer) Dispositiv(ordnung)« ist somit die forschungsorientierende Klammer eines ganzheitlichen Blicks auf das *policy*-Feld. Vgl. auch Bührmann/Schneider 2008. Anzuführen ist auch Bühler-Niederberger/Mierendorff/Lange 2010.

**84** | Vgl. etwa auch Bütow u.a. 2014.

**85** | Wiesner 2014.

**86** | Vgl. zur Vorgeschichte: Jordan/Müller 1987; Hasenclever 1978.

- Aber das normativ-rechtliche Dispositiv des Kindeswohls dominiert das Geschehen.<sup>87</sup>

Das Schrifttum zum Themenfeld des Kindeswohls und der Kinder- und Jugendhilfe ist breit und die Dynamik in den letzten Jahren zwar noch oberflächlich zu überblicken, aber nur noch schwer vollständig tiefer zu verfolgen. Die Fachliteratur boomt<sup>88</sup>. Hier soll nur die These der säkularisierten Sakralität des Kindes von Interesse sein:

- Das Kind ist heilig, tabu, nicht nur im diskursiven Prisma der Gewalt- und Missbrauchsdebatten. Es geht um das Gelingen der Sozialisation.

Das Aufblühen der psychodynamischen Bindungsforschung ist hier ebenso indikativ wie der neuere Fokus auf die frühen Hilfen<sup>89</sup> im Kontext auch hier wirksamer Ideen investiver Sozialpolitik, mitunter humankapitaltheoretisch bereits *gouvernemental* auf das *Employability*-Dispositiv vorbereitend. Dies gilt vor allem angesichts der gestiegenen *meritokratischen* Bedeutung der Bildung<sup>90</sup> in Richtung auf die Humankapitalabhängigkeit der Arbeitsmarktchancen einerseits und der volkswirtschaftlichen Effizienz und der nationalen Wettbewerbsfähigkeit andererseits. Im Kon-

---

**87** | Hierbei ist der Austausch mit Jana Hollenberg von Bedeutung, die bei mir zum Thema der Transformation der Kinder- und Jugendhilfe promoviert. Dabei wird es um den Modernisierungsgrad des Jugendamtes und insb. des ASD gehen. Hier (vgl. auch Böwer 2012) stehen Fragen der Organisations- und Personalentwicklung sowie der Qualitätssicherung u.a. auch die Frage der sozialräumlichen Kooperationskompetenzen im Vordergrund der Debatten. Dies betrifft u.a. Fragen der Schnittstelle zum Gesundheitswesen, aber auch »Fall«-bezogen die Problematik der Prozessachtsamkeit als eine Problemdimension, die Thema der massenmedialen Diskurse (und deren Erforschung) zum Versagen der Kinder- und Jugendhilfe in tragischen Fällen geworden ist. Vgl. auch Enders 2013 sowie Fegert/Ziegenhain/Fangerau 2010 und auch Wolff u.a. 2013. Zu all diesen Aspekten des Gesamtgeschehens liegen neuere Studien vor, die hier aber nicht weiter angeführt werden sollen. Vgl. etwa Biesel/Wolff 2014.

**88** | Jordan/Maykus/Stuckstätte 2015. Eine ganze Reihe weiterer Lehrbücher liegt vor oder weitere Lehr- und Handbücher sind angekündigt.

**89** | Dazu Buschhorn 2012; Burger 2013.

**90** | Hadjar 2008.

text des schrumpfenden Erwerbspersonenpotenzials nimmt dieser Druck zu. Indikator dafür ist die zunehmende Demographiepolitik der Unternehmen. Aber nicht nur:

- Es geht durchaus um die Daseinsproblematik als solche, also um das Scheitern im Lebenslauf<sup>91</sup> und um das Verfehlen der Person-Werdung.

Vor allem aus der Perspektive der Lebenslaufanalyse, die sich in der psychologisch offenen bzw. insbesondere psychodynamisch aufgeklärten Soziologie etabliert hat, sind diese Prozesse in ihrer sozialen Dramaturgie und eben auch mit Blick auf die tragischen Ergebnisse überaus deutlich geworden. Viele Menschen kommen nicht mehr – entgegen der Idee der *rawlsianischen* Teilmengen von Pareto-Lösungen (nämlich vom Typus der Win-Win-Situationen: vgl. dazu den Anhang 1) – in den Sog des ökonomischen und sozialen Fortschritts. Sie werden nicht mehr abgeholt und mitgenommen. Viele Menschen sind überfordert, so auch Eltern (in ihrer Sorgearbeit) in den Sozialisationsprozessen ihrer Kinder. Von »erschöpften Familien« ist die Rede. Die Gesellschaft als Ganzes nähert sich an Erschöpfungserscheinungen. An die Depressionsdebatte um die Thesen von Alain Ehrenberg (2008) herum wäre ebenso zu erinnern wie an die Burn-out-Forschung.

Wenn das Person-Sein als Werden das Telos des gesamten sowohl individuellen wie kollektiven Geschehens ist, dann wird die gottlose Ontotheologie der Sprachspiele dieses Feldes deutlich: Das Wohl des Kindes drückt die Perspektive des Heils im Wachstum und Werden des Kindes aus.

Die verfassungsrechtlich verbürgte Wächterfunktion des Staates auch gegenüber dem im deutschen Diskurs ebenso heiligen natürlichen Recht der Eltern auf Erziehung ist eine Säkularisierung der Kindheit der Menschen angesichts des Schöpfertums Gottes. Hier werden die alttestamentlichen Wurzeln christlichen Denkens evident. Die altorientalische Got-

---

**91** | Die soziologische Forschungsliteratur hierzu ist Legende geworden und soll hier auch gar nicht dokumentiert oder gar entfaltet werden.

tes-Metapher von Hirt und Herde<sup>92</sup> im Kontext verwandter Bildsprachen von Gottes Liebesherrschaft erzählt hier komplexe Bundestheologien.<sup>93</sup>

Doch die Säkularisierung der Idee vom Vater Staat, die auch mit Blick auf den modernen Menschen immer auch psychoanalytisch zu de-chiffrieren ist hinsichtlich Hilflosigkeit, Hilfebedürftigkeit, Infantilitätsmuster und Verantwortungsautorität, hat sich allerdings langsam herausbilden müssen.

Die Theologie ringt hier jedoch immer noch mit ihrem monopolistischen Wahrheitsanspruch. Hier könnte man exemplarisch auf die »Metaphysik der Kindheit« von Siewerth (1957) verweisen. In großen Teilen liest sich die Abhandlung wie eine Ontologie der Gabe als Liebe im Horizont einer Heideggerianischen Sprache, aber die ganze Dialogizität zwischen den Menschen (Eltern und Kinder, Kinder und Eltern, Eltern unter sich) scheint zugleich immer wertlos, wenn nicht alles – unvermittelt – auf Gott hin angeordnet und ausgerichtet ist. Die zitierte Studie von Siewerth ist schon älteren Datums. Doch auch bis in die Aktualität hinein ist diese Haltung in der dogmatischen Theologie zu finden. In diesem Zuge wird quasi jede wissenschaftliche (z.B. im Lichte der Entwicklungspsychologie, der pädagogischen Psychologie, der Tiefenpsychologie etc.) Erklärung der Mechanismen der Liebe abgelehnt. Im Lichte heutiger neurowissenschaftlich fundierter Empathieforschung und der bindungspsychologischen Analyse der Psychodynamik der familialen Konstellationen muss diese Haltung umso grotesker ausfallen.

Ganz anders, weil offener, ist da das Werk von Guardini zu verstehen<sup>94</sup>. Guardinis Abhandlung »Die Lebensalter« (1965) ist eine ebenso dichte wie lebensweltlich gehaltvoll verankerte, anthropologisch integra-

---

**92** | Jungbluth 2011.

**93** | Metaphern können sehr polyvalent sein. Vgl. zur Metapher der Wolken: Guldin 2006. In diesem Fall von Hirte und Herde wird sicherlich theologisch eingebacht, die Metapher sei doch positiv besetzt. Es sei eine Bildsprache elterlicher Liebe. Aber genau hier – in dem Autoritätsstatus und in der Asymmetrie und Hierarchie der sozialen Architektur – liegt ja das Problem. Anthropologisch höchst relevante Bildsprachen werden allzu sehr am AT und NT fixiert ausgelegt: Doppelfeld 2000.

**94** | Schulz-Nieswandt 2015; auch in Schulz-Nieswandt 2017.



tive Psychologie der Entwicklung der Person in der Lebensspanne.<sup>95</sup> Erst von dort her erschließt Guardini sein letztendlich theologisches Thema des christlichen Glaubens. Bevor – *pneumatisch* konzipiert – sich Gott *von oben* zum *Inneren* des Menschen hin offenbart, entwickelt Guardini die großen personalen Daseinsthemen von unten als dynamische Prozesse des Werdens und Wachsens hin zur Gestalt-Bildung. Dort geht es um das Werden des Menschen, sodann um das Schreiten, um das Steigen<sup>96</sup>, um Übergänge<sup>97</sup>. Auch bei Guardini mündet am Ende alles in Gott. Auch dann kritisiert er die prometheisch-titanische Hybris der Menschen. Aber bis dahin ist sein Werk ein breites und tiefes und daher staunenswertes Werk des Humanismus.

Zugleich zeichnet sich in der neueren Diskurslandschaft eine Neucodierung der Vektoren *privat* und öffentlich ab.

Die ewige Arbeit am Mythos<sup>98</sup> als Arbeit an der Wahrheit des Mythos lässt am Beispiel von Antigone die wilden Ursprünge (Familie und Verwandtschaft als Natur) im Spannungsfeld zur *polis* als Legalismus von Logos und Nomos, verkörpert von Kreon, erkennbar werden<sup>99</sup>. Die strukturelle Kern-Figuration ist, wenngleich es im Rahmen der Arbeit am Mythos viele konstruktive Rezeptionen<sup>100</sup> gibt, evident:

*Antigone : Kreon = Natur : Kultur = Familie : polis.*

Heute ist die Spannungseigenschaft dieses Feldes simultan angewachsen: Einerseits ist die Privatsphäre der Familie vor der öffentlichen Intervention in besonderer Schutzwürdigkeit verfassungsrechtlich kodifiziert worden, andererseits ist die öffentliche Politik sensibler geworden für das Kindeswohl.

---

**95** | Ähnlich Betz (1979) mit Bezug auf das Wachstum aus der Kindheit heraus. Vgl. dazu auch die identitätswertungspsychologische Deutung bei Kassel (1992, S. 84) in Anlehnung an die Jungsche Archetypenpsychologie.

**96** | In diesem Kontext wird der Ikarus-Mythos immer wieder bemüht und variantenreich erzählt. Vgl. etwa auch Unglaub 2001.

**97** | Vietta 1938.

**98** | Blumenberg 2014; Möller 2015.

**99** | Steiner 2014.

**100** | Schadewaldt 1991, S. 225ff.

Damit ist einerseits der Familie die »natürliche« Rolle der Erziehung verstärkt zugesprochen worden:

- Trend A: *Staat hält sich raus*,

andererseits ist die Aufmerksamkeit für die Grenzen der Fähigkeiten der Familie zu den gesellschaftlich immer anspruchsvoller gewordenen Sozialisationsforderungen auch deutlicher geworden:

- Trend B: *Staat mischt sich stärker ein*,

also:

$$A \leftrightarrow B.$$

Das *privatistische* Regime A

- akzeptiert das Scheitern und gar eine Daseinsverfehlung im familial-verwandtschaftlichen Generationengefüge als Preis der Freiheit des Privaten des *Bourgeois*.

Die kollektive Seite dieser privaten Kultur des Scheiterns sind die sozialen Kosten (externe Effekte bzw. Externalitäten). Scheitern bzw. Daseinsverfehlung im personalen Lebensverlauf der Kinder ist also ein sozialer Tatbestand, der – *uno actu* – die individuellen und die kollektiven Kosten definiert: Deshalb entsteht eine neue Akteurs-Macht-Konstellation. Kinder (K) und *advokatorischer* Staat (S) gehen in kritischer Opposition zu den Eltern (E):

$$(K + S) \leftrightarrow E.$$

Die Macht-Akteurs-Konstellation des Regime A dagegen schreibt sich:

$$(E + K) \leftrightarrow S.$$

Somit ist die Differenz in der Akteurskonstellation in der Machtanordnung erkennbar.

Das öffentlich-interventionistische Regime B

- ist also stärker risikoavers angesichts der sozialen Externalitäten und betont die Defizite in der Rollenerfüllung des Bourgeois angesichts der Erwartungsstandards des *Citoyen*,

also:

$$A : B = \textit{Bourgeois} : \textit{Citoyen}.$$

Es ist intuitiv plausibel, dass die Trends A und B nicht ohne Konflikt in die gleiche Richtung verlaufen können. Wenn A steigt und B sinkt, ist es passend:

- Ich nenne dies das liberale Regime des Privatismus.

Wenn A sinkt und B steigt an, ist dies auch kompatibel:

- Ich nenne dies das intervenierende Regime der Outcomes-Orientierung.

Das liberale und das intervenierende Modell stehen als zwei in sich plausible Modelle gegenüber. Aber es kommt zur Hybrid-Bildung:

- Gemeint ist von mir ein liberal-intervenierendes Modell, das als Hybridität praktiziert wird.

Was meint Hybridität hier? Zwischen dem Raum des Privaten (P) und dem Raum des Öffentlichen (Ö) liegt ein Übergangsraum (Raum der Liminalität: RL). Dieser Zwischenraum ist von beiden Seiten her generiert:

$$P \rightarrow RL \leftarrow \textit{Ö}.$$

Zur Bewegung in den RL hinein sind von beiden Richtungen Schwellenwerte zu beachten. Das soziale Geschehen in P muss hinreichend sozial schmerzhaft werden (Generierung negativer sozialer Externalitäten: *nsE*). Komplementär dazu ist der empathisch-achtsame Blick (*eaB*) in Ö positioniert.

$$P \rightarrow nsE \rightarrow RL \leftarrow eaB \leftarrow \ddot{O}.$$

Im Grunde geht es darum, ob und inwieweit die Situation so definiert wird, dass das private »Familienversagen« als hinreichend öffentlich relevant eingeschätzt wird. Insofern ist das Private öffentlich relevant und das Öffentliche wird privat relevant.

## 8.2 Tiefengrammatik der Familie

Koschorke (2000, S. 16, S. 38ff.) hat in seiner kulturgeschichtlichen Abhandlung zur Heiligen Familie den jungfräulichen Leib von Maria als »Tausch-Ort« definiert und kann eine strukturelle Textur aufdecken, die Familie<sup>101</sup> als Ort der Vergesellschaftung in ihren Schlüsselmechanismen im Sinne einer Logik kultureller Tiefenstrukturen verstehen lassen kann. Maria wird zum Tausch-Ort, weil sich hier Natur und Kultur verschränken, denn die Generativität wird zum Geschehen der kulturellen Einschreibung, wobei die strukturelle Paarung

$$\text{Gesellschaft} \approx \text{Religion}$$

gesehen werden muss.

Ganz, wie ich meine, in einem *Durkheimianischen* Sinne wird Religion zum Prototypus des Sozialen schlechthin. Dabei verläuft, dem Paradigma zur historischen Soziologie von Norbert Elias und somit der psychohistorischen bzw. psychogenetischen Kindheitsforschung ähnlich, die Kontrolle als Prozess der Individualisierung.

Individualisierung ist dabei aber kein Oppositionsbegriff zur Vergesellschaftung, sondern ein Modus derselben. Insofern stimmt es auch nicht, bei Durkheim eine Soziologie ohne Seele (so Jankélévitch 2004, S. 80) zu stipulieren. In der gouvernementalen Tradition der Forschung von Wahrheitsdiskursen als Machtmechanismen sozialer Disziplinierung als Form der Denk- und Verhaltens-dispositivierenden Subjektivierung von Foucault geht es um Ordnungen der Normsetzungen, dessen allgemeinsten Ausdruck der Staat als Organisationsmodus der Gesellschaft ist.

---

**101** | Instruktiv zum diskurs-konstruktiven Verständnis von Familie im Kontext von Sorge und sozialpolitischen Praktiken: König 2014 sowie Thole/Retkowski/Schäuble 2012.

Bei Koschorke ist nun der Staat struktural gepaart zum Vater und Vater zu Gott:

Staat : Vater = Gott : Vater.

Die Heilige Familie von Maria, Jesus und Josef exkludiert – psychoanalytisch gesprochen kastriert – ja Josef zur Strohuppe. Gott nimmt die Position ein, mittels des Heiligen Geistes<sup>102</sup>. Dieser ermöglicht Marias biologische Generativität. Nun kommt der entscheidende theoretische Schritt in dieser strukturalen Analyse. Der Heilige Geist – verwandt zum *hau* in der Anthropologie der Gabe bei Marcel Mauss – ist zu verstehen als Logik sozialisatorischer, intra-psychischer Inskription der Normativität der Ordnung (des Vaters, Gottes)<sup>103</sup>:

*Gesellschaft : Religion = Vater : Gott*

=

*Sozialisation : Heiliger Geist*

=

*Familie : Kirche*

=

*Über-Ich : Glauben.*

Familie wird, so Koschorke (2000, S. 124), zum »Umschaltemechanismus« von Religion (Gott) zu Familie (Vater).

Insgesamt gilt struktural:

Gesellschaft : Religion = Sozialisation: Pneuma = Psyche : Glauben.

---

**102** | Ebner u.a. 2015. Vgl. auch Zahrnt 1991. Ferner Düssing/Klein 2006.

**103** | Eine weitere Rinde in diesem Ordnungsgefüge konzentrischer Kreise ist so dann die Kirche bis hin zur Idee des Reiches: Agamben 2012.

Daher ist zu verstehen, warum der jungfräuliche Leib von Maria zum »Tausch-Ort« wird. Die Bi-Polarität von

*Kultur : Natur*

wird zu einem universalen<sup>104</sup> Tauschmechanismus synthetisiert:

*Mensch : Gesellschaft = Mensch : Luft.*

Der generative Mechanismus, der den Menschen zu seiner mitmenschlichen Umwelt als soziale Mitwelt in Relation bringt, ist die Sozialisation (als Tausch zwischen Mensch und Mensch). Der generative Mechanismus, der den Menschen auf dem Planeten leben lässt, ist der Tauschprozeß des Ein- und Ausatmens und der Photosynthese der Pflanzenwelt, nämlich

*Sozialisation : Photosynthese*

=

*Sphäre I (Kultur) : Sphäre II (Natur).*

Jeweils den Sphären I und II sind also zwei generative Mechanismen zugeordnet:

- a. das Pneuma als Medium der transgressiven Metamorphose des Subjekts und
- b. der biochemische Stoffwechsel als Biomorphose der Organismen und ihrer Umwelt.

Über die Ordnung der Austauschprozesse wacht der Staat. Denn er ist die transzendente Voraussetzung der Welt als Tausch. Deshalb ist – und ich führe hier nicht die Breite der alttestamentlichen Gottesforschung an – sein Archetypus Gott in seiner Unbedingtheit als unbewegter Bewegter, als Schöpfer von Kultur und Natur.

---

**104** | Ob der Dualismus {Natur : Kultur} wirklich anthropologisch universal ist, ist umstritten (vgl. Descola 2013).

Gott tritt als Vater auf und generalisiert den Vater als »Vater Staat«<sup>105</sup> und seine fürsorgende Liebe zum Menschen als Wohlfahrtsstaat<sup>106</sup> als Modus des (sozialen) Rechtsstaates.

Gott – er ist (als solare Figur) das Licht, das die Photosynthese ermöglicht – ist zugleich der, der dem Leben das Leben einhauchte. Nicht das Subjekt, um wieder mit Foucault zu sprechen, ist transzendental, sondern die Sozialisation und die Photosynthese als generative Tiefengrammatiken von Kultur und Natur. Die Sozialisation verweist auf das Pneuma und somit auf den numinosen Gott.

Wieso numinos? Auf die religionsphänomenologische Kategorie von Rudolf Otto (2014)<sup>107</sup> muss hier rekurriert werden<sup>108</sup>, weil Gesellschaft, rollensoziologisch betrachtet, beide Dimensionen der Numinosität zum Ausdruck bringt. Gesellschaft fasziniert und schreckt zugleich ab:

- Gesellschaft ist faszinierend, weil nur in Gesellschaft der Mensch sich durch Partizipation subjektivieren kann<sup>109</sup>.
- Gesellschaft ist abschreckend, weil die Rollenverpflichtungen eine »ärgerliche Tatsache« der Gesellschaft sind.

Über diese Ordnung der Austauschprozesse wacht also der Staat – und das System der juristischen Formen.

Im Lichte der Problematik einer Neu-Codierung der Relation

{privat : öffentlich}

ist nicht vollends hinter die (u.a. Hegelschen) Rechtsphilosophie des dualen Modells von Staat und bürgerlicher Gesellschaft des 19. Jahrhunderts zurück zu gehen, weil dies einer Aufhebung der liberalen Gesellschaft gleich käme. Aber der *liminale Raum* innerhalb des Gegensatzpaares von Privatheit und Öffentlichkeit ist stärker zu konturieren:

---

**105** | Dazu auch Reinhard 2000, S. 460ff.

**106** | Vgl. aber auch Knecht 2010.

**107** | Vgl. etwa auch die Interpretation der Medusa-Figur bei Leeming 2016.

**108** | Schüz 2015.

**109** | Ahrens 2004; Markewitz 2016; Welsch 2015.

- Als Überschneidungsfläche kristallisiert sich eine forensisch relevante Sphäre des Da-Zwischen heraus.

Das hängt damit zusammen, dass familiales Versagen negative Externalitäten aufwerfen kann, die wiederum dem privaten Versagen eine öffentliche Relevanz zukommen lassen. Es sind einerseits soziale Kosten, aber andererseits (als *moral externalities*) geht es um die advokatorische Ethik<sup>110</sup> gegenüber Kindern und Jugendlichen, die mit Grundrechten ausgestattet sind, aber hinsichtlich der Selbstbehauptung dieser Grundrechte beschränkt sind.

Auch im Erwachsenenalter bleiben soziale Ungleichheiten in der Verteilung der Fähigkeit zur Organisation, Artikulation und Durchsetzung von Rechten bestehen. Die Beschränkungen sind aber in der Kindheit ontogenetisch besonders gelagert. Daher ist hier eine besondere gesellschaftliche Achtsamkeit geboten. Diese Achtsamkeit ist einerseits hermeneutisch<sup>111</sup> an der Schnittstelle zum Ausdrucksverhalten<sup>112</sup> des Mitmenschen auszulegen, andererseits als Kompetenz zur kommunikativen Prozesssteuerung an den Schnittstellen von sozialen Relationen zwischen Menschen/Professionen, Institutionen und Sektoren. Diese Achtsamkeit ist ferner auch eine Haltung der Selbstsorge: Selbst-Achtsamkeit im Umgang mit der eigenen Macht.<sup>113</sup>

Insgesamt wirft diese Thematik der mehr-dimensionalen und multi-kontextuellen Achtsamkeit im Zusammenhang mit der Bedeutung der Bindungsprozesse und der Genese der Empathie die Frage auf, wie sich diese Kompetenzerfordernis verhält zur Frage der notwendigen Stufe kognitiven und moralischen Argumentierens. Empathie ist ja nur eine notwendige Voraussetzung für eine Pro-Sozialität auf der Basis von Mitfühlen und Mitleiden<sup>114</sup>. Empathie kann auch die Grundlage für Ausbeutung und Leiden-Lassen sein. Das Thema der Empathie ist ja aufbauend auf die Spiegelneuronenforschung evolutionsbiologisch und -psychologisch ein großes Thema geworden.

---

**110** | Graf 2014.

**111** | Vgl. Anhang 3.

**112** | Faszinierend zu Mimik, Gestik und Phonik: Leonhard 1976.

**113** | Vgl. auch Reddemann 2016.

**114** | Dazu auch Ebner u.a. 2016. Mierzwa 2014.



Ich ziehe ein Zwischenfazit:

- Wenn Kinder ein Grundrecht auf anregende Umwelten des gelingenden Aufwachsens haben, dann gibt es keine reine Privatheit mehr: Das Private wird öffentlich relevant; und das Öffentliche dringt in das Private ein.

Interessant ist hierbei die aufkommende Staatsfeindschaft. Nicht hinterfragt wird auch von mir die Notwendigkeit der Bestimmung der Grenzen des Staates. Aber im geschichtlichen Zeitstrom des sozialen Wandels sind die Grenzen nicht natürlich – und somit statisch – gegeben, sondern müssen kulturell codiert und somit gesellschaftlich konstruiert werden. Doch dem Markt werden Rechte gewährt, die dem Staat beschnitten werden. Diese affektuelle Staatsfeindschaft überrascht, weil die diffuse und ubiquitäre Interpenetrationspraxis des *mental*en Kapitalismus (ein Ausdruck von Georg Franck) offensichtlich habitualisiert als Dispositiv hingenommen wird. Das klassische u.a. und vor allem bei Marx und Walter Benjamin (1991) aufgeworfene, neuerdings<sup>115</sup> aber weiterhin diskutierte Thema »Kapitalismus als Religion«<sup>116</sup> verweist ja darauf, dass es eine reine (»unbefleckte«) Sphäre der privaten Souveränität der Lebensführung gar nicht gibt, sondern dass vielmehr die Privatheit (auch als Chimäre einer post-modernen Theorie der Biographiebasterei im deutschen soziologischen Essayismus »jenseits von Stand und Klasse«) eingestellt ist in die Totalität des gesamtgesellschaftlichen Prozessgeschehens als dispositive und performative Ordnung<sup>117</sup>.

### 8.3 Frühe Hilfen und Capability

Vernetzte Strukturen der Sorge<sup>118</sup> sind auch in den lebensweltlichen Flächen der primären Vergesellschaftung erforderlich, um die familialen Lebensverhältnisse und somit die Eltern zu erreichen und »abzuholen«, um

**115** | Vgl. auch in Hörisch 2016.

**116** | Z.B. Deutschmann 2001; umfassend Böhme 2006. Zur »Glaubensgemeinschaft« der Ökonomie vgl. Binswanger 2011; substantiell Baudet 2013.

**117** | Dazu auch Böhme (2016) mit seinen Ausführungen zum Ästhetischen Kapitalismus.

**118** | Seehaus 2014.

dergestalt »frühe<sup>119</sup> (sozialisatorische) Hilfen«<sup>120</sup> für die Kinder und als Befähigungsinterventionen für die elterlichen Sozialisationsagenturen zu implementieren.<sup>121</sup>

Familie als Sozialisationsagentur ist und bleibt somit Potenzial und Gefahr zugleich. Die frühen Hilfen sind insofern ressourcentheoretisch aus der Sicht der Belastungssituation von Familien zu verstehen. Indem Familien gestärkt werden, werden so – dergestalt – Kinder geschützt.<sup>122</sup>

Ich fokussiere nun auf das Thema der Hilfen in der frühen Kindheitsphase. (Andere relativ neuere Felder – wie die Schulsozialarbeit<sup>123</sup> – könnte man ebenso herausstellen.)

Gerade hier zeigt sich die Frage nach der Reichweite öffentlicher Verantwortung. Und es wird dergestalt die Gewährleistungs(staats)aufgabe im Sinne der Sicherstellung einer Kinder- und Jugendhilfe-Infrastrukturlandschaft betont.

Der Sozialraumbezug wird ferner herausgehoben.

Neuere Studien zur Effektivität/Effizienz früher Hilfen verweisen auf die hohe »Rendite« solcher Sozial- und Bildungsinvestitionen.<sup>124</sup> Auf der strukturellen (infrastrukturellen) Ebene geht es (nochmals betont: gewährleistungsstaatstheoretisch) um die Sicherstellung (der Zugangs-

---

**119** | Braches-Chyrek u.a. 2013.

**120** | Die Literatur dazu ist stark angewachsen und bereits sehr spezialisiert ausdifferenziert.

**121** | Das Einladungs- und Erinnerungswesen ist, in diesem Lichte nochmals betrachtet, einer der Hauptbestandteile des Landeskinderschutzgesetzes Rheinland-Pfalz und hat die Zielsetzung, die Kindergesundheit durch eine Steigerung der Teilnahmequoten an den Früherkennungsuntersuchungen zu steigern. Aber wie eben bereits auch schon gesagt, kann dieses technisch anmutende Verfahrenswesen als Feld dienen, um ein erweitertes förderliches Hilfewesen in der Praxis lebensweltnah zu transportieren und zu etablieren. Denn die Sicherstellung bzw. Wahrung des Kindeswohls wird im LKindSchuG Rheinland-Pfalz sehr stark mit Frühen Hilfen in Verbindung gebracht, deren Inanspruchnahme durch das Einladungs- und Erinnerungswesen verbessert werden soll.

**122** | Macsenaere u.a. 2014.

**123** | Auch dazu boomt die Literatur. Vgl. etwa Speck 2014; Stüwe/Ermel/Haupt 2014.

**124** | Meier-Gräwe/Wagenknecht 2012.

chancen zu) einer flächendeckenden Angebotsstruktur unter Aspekten der Verfügbarkeit, Erreichbarkeit, Zugänglichkeit und Akzeptanz.

Ganz in diesem Sinne ist von Defizitdiagnosen familialer Sozialisation, ja von relativem »Familienversagen« die Rede. Die Relativität des »Familienversagens« (*RdFV*) korrespondiert mit dem »Öffentlichkeitsgrad« der negativen externen Effekte (*ÖGdneE*) auf – *uno actu* – das Wohlbefinden des Kindes wie auf die Funktionsqualität der Gesellschaft:

{*RdFV* : *ÖGdneE* }.

Hier lassen sich erneut die archaischen Tiefengrundlagen auch moderner Gesellschaften entziffern. An diesem Punkt wird man sich durchaus eine gewisse strukturelle Tiefengrammatik verdeutlichen müssen:

Familienversagen : soziale Kosten = Tun : Ergehen.

Dort, wo Familien als Sozialisationsagenturen »versagen«, werden soziale Probleme<sup>125</sup> aufgeworfen, die sich, externalitätstheoretisch betrachtet, als soziale Kosten erweisen.

Auch hier lassen sich theologische Tiefengrammatiken entbergen, denn auf das Tun folgt das Ergehen. Die forensische Ethik des Tun-Ergehens-Zusammenhang<sup>126</sup> ist hier der (Erforschung der) alttestamentlichen Bundestheologie<sup>127</sup> entnommen. Dort kristallisiert sich – entsprechend den generalisierten Befunden der Rechtsethnologie (bei Steinmetz<sup>128</sup>) der Reziprozitätsstruktur (bei Thurnwald<sup>129</sup>) traditioneller Schuld- und Gerechtigkeitsvorstellungen – die Logik von Tat und Vergeltung heraus, die nun, als Bruch des Bundes des Volkes mit seinem einen Gott verstanden, als Antwort des Ergehens auf das Tun (oder Unterlassen des richtigen Tuns) zu verstehen ist. Insgesamt wird der frühe Status des Amalgams von Recht,

**125** | Groenemeyer/Wieseler 2008.

**126** | Dazu u.a. Freuling 2004; Janowski 1994.

**127** | Aus der Fülle der Forschung, vor allem im deuteronomischen (Otto 2016) Kontext: Perlitt 1969. Dazu auch Lohfink 1995; Koch 2008; Spieckermann 2004. Vgl. auch den Artikel von Udo Rütterswörden (<https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/an-zeigen/details/bund-at>).

**128** | Steinmetz 1928.

**129** | Vgl. zu Thurnwald: Melk-Koch 1989 sowie Trimborn 1954.

Heil und Religion geschichtlich erneut erkennbar. Auch in der religionsphänomenologischen Debatte um das *do ut des*-Prinzips hat sich zeigen lassen, wie kulturgeschichtlich rechtliche und religiöse Entwicklungen zutiefst verwickelt waren und die Dinge wohl letztlich nicht nur in der kulturellen Konstruktion und sozialen Regulierung von Straftaten, sondern eben auch in Gabebeziehungen des Opferkults wurzeln.

Diese archaischen Strukturen sind in der Tiefe auch in modernen Gesellschaften nicht gänzlich verschwunden.

Dies gilt nun auch in der Sozialpolitik für Kinder, die sich zugleich als Sozialpolitik der ganzen Volkswirtschaft und ihren sozialen Grundlagen entpuppt. Rechtsphilosophisch fundiert das moderne teilhabe(grund-)rechtlich codierte Inklusionsdenken all diese Sichtweisen auf den (Befähigungs-)Funktionssinn früher Hilfen. Ich verweise nochmals auf das zum quasi-konstitutionellen primärrechtlichen EU-Recht gewordene soziale Grundrecht der Kinder auf Umwelten des gelingenden Aufwachsens, das hier im Lichte einer sozialökologischen Sozialisationstheorie zu verstehen ist.

Der implizite Capability<sup>130</sup>-Ansatz zeigt hierbei große Schnittflächen mit dem transaktionalistischen Lebenslagenansatz und muss auch nicht neo-liberal verkürzt werden zu einem gouvernementalen Ansatz der dispositiven Individualisierung von Lebensverlaufverantwortung, sondern kann auch verstanden werden im Rahmen eines (nicht parteiensoziologisch gemeinten) sozialdemokratischen Essentialismus<sup>131</sup>. Hier würde die Ordnungsidee der subsidiären »Hilfe zur Selbsthilfe« gesellschaftsgestaltungspolitisch offensiver und interventionistischer ausgelegt werden, womit rechtsphilosophisch aber sicherlich eine Spannung mit Blick auf die duale Verräumlichung des Privaten und des Öffentlichen als kultureller Ordnungscode entsteht und zunimmt.

Es muss zugleich betont werden, dass diese Evidenz-gestützten Sichtweisen den Horizont der engeren Kindeswohlgefährdung<sup>132</sup> (Verwahrlosung/Vernachlässigung, Gewalt, Missbrauch) übersteigen: eine überaus schwierige Problematik. Es geht um Benachteiligung, resultierend aus einer lebensweltlichen Praxis der Unterlassung von sozialisatorischen

---

**130** | Neuhäuser 2014; Keupp 2012.

**131** | Nussbaum 2002.

**132** | Die Fachliteratur zur Thematik der Gefährdung des Kindeswohls ist kaum noch zu überschauen.

Förderungen als Form einer – sozial und normativ relativen – Vernachlässigung. Es geht demnach um ein »Sozialisationsversagen« von Familien. Schon der Fünfte Familienbericht (BMFSFJ 1994) hat die Bedeutung der Daseinskompetenzen – hier nun als Ziel der (familialen) Sozialisation wie als Voraussetzung der (familialen) Sozialisationsagentur – betont. Damit steht, transaktional verstanden, das ganze Prozessgeschehen der Wechselwirkung struktureller Umstände einerseits und Daseinskompetenzen andererseits im Blickpunkt einer solchen Lebenslagenanalyse. Trotz dieser positiven Bezugnahme auf die Politik der grundrechtstheoretisch fundierten und auf die befähigenden Teilhabechancen der Kinder im Aufwachsen abstellende Politik des Kindeswohls bleibt krypto-normativ der disziplinierende Charakter der staatlichen Intervention bestehen.

Der Staat kommt in seiner Funktion als *Wächter* immer *ex post*, dann, wenn der soziale Schaden in kindpersonalisierter Form eingetreten ist, zur Wirkung. Dies spürend und erkennend tritt er nun präventiv an, Frühwarnsysteme aufstellend. Die Ambivalenzen sind evident: Der Pathologisierungseffekt bleibt bestehen. Trotz salutogenetischer Ausrichtung folgt das System der Logik der pathogenetischen Paradigmen einer Defizitdiagnostik. Und so bleibt es aus der Sicht einer Psychologie des personalen Erlebnisgeschehens der Sozialpolitik bei der Erlebnisgeschehensordnung »Hilfe, die Sozialarbeit kommt!«

Solange die staatliche Gewährleistung der Umwelten eines gelingenden Aufwachsens nicht normalisiert sind, bleiben sie – in einer Metaphernanalyse des Sozialstaates re-konstruiert – quasi-medizinische Eingriffe bzw. quasi-militärische Operationen am kranken Körper, am Feind der gesunden Ordnung. Das Jugendamt wird nach wie vor als Ordnungsmacht des Polizeistaates verstanden, unbewusst an die alte Verwaltungslehre des Absolutismus erinnernd.

Aber dennoch: Auch hier werden indirekte soziale Nutzeneffekte evident, denn die Kinder »von heute« stellen das Humanvermögen der Gesellschaft und das Humankapital des ökonomischen Subsystems dieser Gesellschaft »von morgen« dar.

Und wiederum: Dieser Aspekt ist nur einerseits richtig und legitim, aber die Analyse darf andererseits darauf – ökonomistisch – nicht verkürzt werden: Der direkte soziale Nutzen liegt – in einem kantisch-nohlschen Sinne des reinen Selbstzwecks des Kindes und der entsprechenden Zweckfreiheit der Pädagogik – in der

- Erfüllung der grundrechtlich verbürgten Chancen auf eine gelingende Persönlichkeitsentwicklung der Kinder im weiteren Lebenslauf.

Dabei ist das Grundrecht des Kindes auf Umwelten zur Chancengewährung eines gelingenden Lebenslaufes sicherlich als intentionaler Primäreffekt zu verstehen. Die Reduktion sozialer Folgekosten muss hier nur als Sekundäreffekt verstanden werden.

Und diese Förderung gelingender Betreuung und Bindung ist also tatsächlich volkswirtschaftlich relevant. Ferner hängt die soziale Kohäsion der Gesellschaft von der gelingenden Sozialisation ab. Es geht also nicht nur um ökonomische, sondern um soziale Kosten. Aus Sicht der Kinder geht es um sozial relevante seelische Kosten. Einerseits geht es um gelingende Bindungserfahrungen im Kontext der primären Dreiecksbeziehung von Eltern und Kind, andererseits mit Blick auf die spätere Humankapitalentfaltung um Kompetenzentwicklung in der praktischen Lebensführung.

Ist die Bindungserfahrungsdimension des ganzen personalen Erlebnisses hoch relevant im Lichte des kulturellen Erlebens von Empathie, so ist auch die Hirnentwicklung insgesamt von dem anregenden sozialen Interaktionssystem des Aufwachsens deutlich und nachhaltig geprägt.

Die hier relevante neuere entwicklungspsychologische und neurowissenschaftliche Forschungsliteratur ist beeindruckend.

Wohlfahrtstheoretisch sind diese Einblicke in die kulturelle Tiefengrammatik der sozialen Mechanismen besonders bedeutsam, denn so zeigt sich, dass Effizienz und Gerechtigkeit nicht die binär codierten Pole eines Zielkonflikts (trade-off-Theorem) darstellen. Sondern es gilt, geradezu umgekehrt: Die Sozialinvestitionen können in die chancenorientierte Gerechtigkeit (distributive Gerechtigkeit) insgesamt auch die ökonomische Effizienz der Gesellschaft steigern und spätere kompensatorische Maßnahmen (re-distributive Gerechtigkeit) reduzieren/prävenieren.

Damit wird aber die Qualität der Eltern-Kind-Interaktionen in der frühen Kindheit zum Fokus der Betrachtung. Bildungskompetenzerwerb der Kinder ist von der praktizierten Erziehungskompetenz der (hierbei eventuell überforderten) Eltern nicht zu trennen. Und hier kristallisiert sich das Problem heraus, dass es sich dabei nicht unbedingt um klinisch messbare Auffälligkeiten handelt. Gewalt, Misshandlung und Missbrauch von Kindern stellen die Spitze einer Negativentwicklung dar. Hier geht es

vielmehr um das Vorfeld von Kindeswohlgefährdung in einem sozialwissenschaftlich breiteren Kontext, der auf das Vorliegen von Risikofaktoren für defizitäre Persönlichkeitsentwicklungen der Kinder verweist. Die Überforderung der Eltern bildet sich in einer Vulnerabilitätskonstellation von psychischen Erkrankungen, Partnerschaftskonflikten und niedrigem Einkommen<sup>133</sup> aus.

## 9. SÄKULARISIERUNG

Über Säkularisierung<sup>134</sup> allgemein, auch in breiten Entwürfen<sup>135</sup>, aber ebenso im Zusammenhang mit dem modernen Wohlfahrtsstaat ist viel geschrieben worden.<sup>136</sup> Zum Zusammenhang zwischen Religionsgeschichte, vor allem der neueren Kirchengeschichte in der Nachfolge der Konfessionskriege der frühen Neuzeit in Europa und dem Aufstieg des Wohlfahrtsstaates ist in international komparativer Perspektive<sup>137</sup> in den letzten Jahren relevantes Wissen hervorgebracht worden. Das gilt auch für das Verständnis des US-amerikanischen Modells. Doch all dies ist hier nicht das Thema. Nicht erst mit Blick auf die aktuellen Fundamentalismen und den neueren terroristischen Strömungen ist die Frage der Säkularisierung in einem religionssoziologischen sowie religionspsychologischen Sinne kontrovers geworden. Auch dies ist hier nicht das Thema.

---

**133** | Umfangreich ist ebenso die Forschungsliteratur zur Kinderarmut. Vgl. auch Horsky 2014 sowie Maholmes 2014.

**134** | Taylor 2012. Dazu auch Spohn 2016; Lübbe 2003.

**135** | Wie bei Blumenberg 2007. Dazu Zambon 2016; vgl. auch D. Groh 2010. Mit Blick auf die Problematik der »Legitimität« analysiert Blumenberg die Konstitution der Neuzeit im Zuge einer Diskussion der »Säkularisierung«. Damit wird das Selbstverständnis der Moderne problematisiert. Es wird nach den Voraussetzungen/Bedingungen für die Entbettung einer (der modernen) Epoche aus ihren bisherigen historischen Vorgegebenheiten gefragt. Es ist der Prozess der humanen Selbstbehauptung gegen den theologischen Absolutismus des Mittelalters, den Blumenberg diskutiert. Er arbeitet damit in Kontinuität zum Forschungsleitgedanken des »Absolutismus der Wirklichkeit«, die er anthropologisch (im Lichte der Arbeiten von Arnold Gehlen) herausgearbeitet hat

**136** | Ich verweise u.a. auf die wichtigen Beiträge von Kaufmann 2014.

**137** | Vgl. zum Rokkan-Approach: Flora/Fix 2000; Lepsius 1980.

Von Interesse ist vielmehr eine religionsgeschichtliche Perspektive der *sehr langen Dauer*, die für das Verständnis der hier vertretenen Sichtweise der *säkularisierten Sakralität* der modernen Personalität von Bedeutung ist.

Es handelt sich um struktural zu verstehende Verschiebungen im Weltordnungsverständnis über die Stufen der Wandlungen des Menschen hinweg. Schon am Anfang vor-neolithischer Hochkulturen<sup>138</sup> stehen das Dreiecksverhältnis, das gebildet wird zwischen dem Heiligen, der Welt und dem Menschen. Schon vorher war der Mensch ein *homo religiosus*: Religiösität ist wohl dem Menschen bislang eigen<sup>139</sup>. Hochreligionskulturell wurde es transformiert zum Dreiecksverhältnis zwischen Gott, Welt und Mensch. Nun kommt der entscheidende gedankliche Schritt:

- Die humanistische Transformation horizontalisiert sodann die vertikale Achse<sup>140</sup> zwischen Mensch und Gott zu einer Mensch-Mensch-Achse.

Diese ist in personalistischer Tradition<sup>141</sup> als die Welt der Reziprozität des Menschen in der Rolle des Mitmenschen – terminologisch an Karl Löwith angelehnt – liebensphilosophisch zu verstehen<sup>142</sup>.

Der Mensch ist hier in seiner anthropologischen Verfasstheit ontologisch (im onto-topographischen Sinne des *Zwischenraums* bei Martin Buber) eingelassen zwischen personalisierender Dialogizität der MICH-Erfahrung<sup>143</sup> und gesellungsstiftender Reziprozität von Gabe und Gegen-Gabe als onto-transzendente Fundamentalkategorien der Daseinsanalyse:

---

**138** | Groneborn/Terberger 2014.

**139** | Bosinski/Strohm 2016.

**140** | Kritisch dazu in Dalferth 2015.

**141** | Schulz-Nieswandt 2003; 2014a; 2015a. Ich habe hier vom Paradigma des methodologischen Personalismus gesprochen. Erst jetzt habe ich entdeckt, dass dieser Begriff bereits bei Kleinfeld (1998) genutzt wurde. Zur Begrifflichkeit des Personalismus vgl. auch Halder 1963 sowie Vorgrimler 1963. Ich folge auch Kunz (2013), der zentrale Figuren der Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts behandelt, und zwar u.a. Scheler, Jaspers, Heidegger, Husserl, Gadamer, Löwith, Plessner, Bollnow.

**142** | Vgl. auch Mumford 1960, S. 210ff.

**143** | Schulz-Nieswandt 2015.



*Heilige – Welt – Mensch*  
 →  
*Gott – Welt – Mensch*  
 →  
**(Dialogizität: Mensch – Mensch: Reziprozität).**

Da es sich um Fragen der anthropologischen Verfasstheit handelt – Fragen, die als ontologische Fundamentalkategorien zu verstehen sind – wird nunmehr ansatzweise re-konstruierbar, wie das evolutionsgeschichtlich Ursprüngliche des Heiligen trotz säkularisierender Überwindung Gottes eine bleibende kulturgrammatische (und psychodynamisch gesehen: *archetypische*) Tiefenstruktur der Sakralität der Person darstellen kann:

- Im Sinne einer *Entelechie* ist bereits im (in diesem Sinne göttlichen<sup>144</sup>) Kind das *apriorische Vorhandensein einer Ganzheitspotentialität*<sup>145</sup> zu erkennen.

Es ist extrem gefährdet, hat aber das unbedingte Recht auf Unversehrtheit, weil es auf ein Werden, das es paradoxer Weise bereits definitiv hat, aber eben noch nicht entfaltet hat, hin angelegt ist.

Der Archetypus des *homo sacer* ist also das Kind.

## 10. DER FLÜCHTLING IM ASYL ALS *HOMO SACER*

Das Asyl – eine uralte Sitte<sup>146</sup>. Aktuell ist dieses Thema angesichts der Flüchtlingsströme<sup>147</sup>. Die kritische Literatur boomt dazu.<sup>148</sup>

Gerade der Flüchtling ähnelt der altrömischen Figur des *homo sacer*. Er bedarf des Schutzes im Modus der Gastfreundschaft – eine ebenso<sup>149</sup> uralte Sitte (und in der neueren Ethik breit diskutiert) – und doch ist und verbleibt er im unvollständigen BürgerInnenstatus. Er ist nur halb

**144** | Vgl. auch Stark 2012.

**145** | Jung/Kerényi 2006, S. 95.

**146** | Z.B. Dietrich 2008; Traulsen 2004.

**147** | Luft 2016; Ottmer 2016.

**148** | Barboza u.a. 2016; Lahusen/Schneider 2016; Friese 2014; Cassee 2016.

**149** | Hiltbrunner 2005.

drinnen und ist halb draußen. Er ist Grenzgänger, temporärer Bewohner eines liminalen Raumes. Somit bleibt er trotz seines an sich geheiligten Charakters gefährdet. Seine Lage ist unsicher. Soziale Sicherheit ist eine Regimekategorie des Nationalstaates mit Blick auf seine StaatsbürgerInnen. Die Debatte um die Gesundheitsversorgung von Flüchtlingen im Asyl zeigt dies<sup>150</sup>.

Die Rechtsfigur der Unionsbürgerschaft kann die Problematik verdeutlichen: Die Grenzen von Innen und Außen sind für die Menschen in der EU infolge der doppelten – nationalen wie unionsrechtlichen – Staatsbürgerschaft verschoben; aber es gibt immer ein Außen, das transzendental das Innen überhaupt erst konstituiert. Wohl dem, der im Innen ist. Doch der Flüchtling als *homo sacer* ist nicht einfach *Draußen vor der Tür*. Er ist in dramatischer Art im liminalen Raum hybrider Form – im Lager – fragil und vulnerabel angesiedelt.

Meine Überlegungen finden Konvergenz durch eine bei mir betreute Abschlussarbeit. Ich nehme hier Bezug auf die sozialwissenschaftliche Bachelorarbeit von Hannah Sabrina Hübner »Der Flüchtling als *homo sacer*? – Zwischen sakraler Würde und Gefährdung« (Hübner 2016). Die Arbeit ist eine textnahe Exegese von Joas und Agamben. Es gelingt der Verfasserin daher, die Differenzen beider Positionen, aber auch mögliche Konvergenzen zu generieren. Es gelingt auch sehr gut, die Theorieperspektiven auf das aktuelle Flüchtlingsphänomen zu übertragen. Dabei wird deutlich, dass Joas' Theorem der Sakralität der Person leichter auf die Frage nach dem *homo sacer*-Status des flüchtenden Menschen zu übertragen ist als die extrem dialektische Position von Agamben. Denn der moderne Flüchtling mag nicht mehr im Lichte der antiken Auffassung vom heiligen Charakter des *homo sacer*, der nicht kultisch geopfert werden darf, verstehbar sein. Aber: Es darf der flüchtende Mensch als vogelfreies Subjekt auch nicht getötet werden. Dergestalt wird der flüchtende Mensch im Lichte der ausgrenzenden nationalstaatlichen Politik dem tödlichen Risiko ausgesetzt. Insofern passt doch auch wieder ein Teil der Sichtweise von Agamben:

- Der flüchtende Mensch ist – synthetisierend – im Sinne der Würde der sakralen Personalität der menschlichen Person sowohl durch die Sicht der Theorie von Joas als auch angesichts seiner Gefährdung, vogelfrei

ein Outsider ohne (neue) Heimat zu bleiben, durch die Theorie von Agamben zu verstehen.

## 11. SOZIALER TOD IM ALTER

Das Thema<sup>151</sup> kulminiert im höheren Alter. Das Mehr-Säulen-Modell der Alterssicherung<sup>152</sup> ist brüchig und hoch selektiv. Aber auch hier geht es nicht nur um die ökonomische Dimension der Lebenslagen im Alter<sup>153</sup>. Die soziale Ausgrenzung des Alters bzw. im Alter im Generationsgefüge ist bereits im ethnologisch bekannten Term des sozialen Todes<sup>154</sup> auf den Begriff gebracht worden. Der Mensch lebt in der Entfremdung<sup>155</sup>: isoliert-vereinsamt, desintegriert, verzweifelt, sinnlos, verwahrend. Seine existenziell doch so bedeutsame Weltbezogenheit verkümmert im Zuge einer strukturellen Bahnung des Disengagements in der Hochaltrigkeit.

Natürlich – wir wissen um die Vielfalt des Alters angesichts der Vielfalt des Alterns im Lebenslauf. Aber die ausgegrenzte Gruppe wächst. Das Thema der Inklusion<sup>156</sup> – weit über den Diskurs über Behinderung hinaus – ist hier systematisch verankert: Es geht um Teilhabe als Chance zum gelingenden Dasein als liebendes soziales Miteinander des Men-

---

**151** | Vgl. auch Weber 1994.

**152** | Vgl. in Schulz-Nieswandt u.a. 2014; weltweit Leisering 2011.

**153** | Schulz-Nieswandt u.a. 2014.

**154** | Rabel 2000.

**155** | Tillich 1987.

**156** | [https://de.wikipedia.org/wiki/Sonderforschungsbereich\\_600\\_\\_»Fremdheit\\_und\\_Armut«](https://de.wikipedia.org/wiki/Sonderforschungsbereich_600__»Fremdheit_und_Armut«): »Der Sonderforschungsbereich (SFB) 600 »Fremdheit und Armut. Wandel von Inklusions- und Exklusionsformen von der Antike bis zur Gegenwart« war eine zentrale Forschungseinrichtung der Universität Trier und wurde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) sowie dem Land Rheinland-Pfalz und der Universität finanziert. Der Forschungsverbund war auf zehn Jahre (2002 bis 2012) angelegt und untersuchte in 27 Teilprojekten aus interdisziplinärer Perspektive, wie unterschiedliche Gesellschaften Fremden und Armen begegnen. Neben dem Fach Geschichte beteiligten sich die Germanistik, Kunstgeschichte, Medienwissenschaft, Politikwissenschaft, Rechtsgeschichte, Soziologie, Ethnologie und Katholische Theologie.« Vgl. ferner Kühberger/Sedmak 2005. Vgl. auch Gestrich 2006. Als Klassiker zum vorchristlichen Altertum vgl. Bolkestein 1939.

schen in der Reziprozität des Status als Mitmensch – eine Figur in der alten Denktradition der Dialogizität des methodologischen Personalismus als trans-cartesianische Philosophie des Mich.

Strittig bleibt die Frage nach der Weisheit – sehr bekannt (als kryptische Normativität) aus der Theorie des vollständigen Lebenszyklus in der Psychologie von Erik H. Erikson<sup>157</sup> – als identitätsstiftender Aufgabenkreis des Alters<sup>158</sup>.

In der Tat ist Weisheit – wie empirische Forschungen zeigen konnten – keine Funktion des kalendarischen Alters. Dennoch bleibt die Funktion der Generativität im höheren Alter eine relevante Möglichkeit, das Alter ins Zentrum der Generationenbeziehungen zu rücken.

## **12. QUALITATIVE PFLEGEFORSCHUNG ALS INDIKATOR DER RELEVANZ DER WÜRDE ALS THEMA**

Die ganze vorliegende kleine Abhandlung ist – quasi nebenbei – ein Plädoyer für (bestimmte Formen der) qualitative(n) Sozialforschung<sup>159</sup>. Gemeint sind kultursemiotische<sup>160</sup> Formen<sup>161</sup>.

\*

Daher geht es auch nicht um barmherzige Fürsorge *generalisierter pastoraler Macht*, eine kollektive Praxis, die ich habitushermeneutisch (in Bezug auf die Professionen) und mit Blick auf die Eigenlogik der Professionen sowie mit Blick auf die epochalen Dispositive für problematisch halte.<sup>162</sup>

---

**157** | Vgl. Conzen 2010.

**158** | Vgl. auch in Süwolto 2016; Gunreben 2016.

**159** | In theoretischer Sicht fügt sich die Analyse aber in den Pfad zahlreicher verwandter Publikationen aus meiner Forschung. Damit liegen auch Wiederholungen vor, die keineswegs als negative Redundanzen zu klassifizieren sind. Aber die anderen Schriften können nicht als immer schon bekannt vorausgesetzt werden. Neu ist nunmehr aber innerhalb meines Schrifttums die intensive Betonung der *heiligen Ursprünge* der Personalität.

**160** | Lotman 2010; Jakobson 2008.

**161** | Dazu u. a. in Schulz-Nieswandt 2016b.

**162** | Vgl. u. a. in Schulz-Nieswandt 2010.

Dabei mögen Entwicklungsstufen des *Panoptikums*<sup>163</sup> und der *totalen Institution*<sup>164</sup> bereits weitgehend überwunden oder zumindest abgewandelt worden sein (was kontrovers bleibt); die Diskurse sozialer Kontrolle und sozialer Disziplinierung<sup>165</sup> haben auf einem höheren Niveau der *problematizierenden Elaborierung* den Blick auf die dispositiven Prozesse der subtilen Subjektivierungsformen generiert.

Sloterdijk (2011) konnte die (religiösen und säkularisierten) Formen der Anthropotechnik<sup>166</sup> re-konstruieren.

So geht es auch heute darum, die altgriechische Idee der *Paideia*, die eine anthropologische Wahrheit zum Ausdruck brachte, in die moderne Form der Erziehung zur Mündigkeit<sup>167</sup> im Sinne von Adorno (2015) zu transformieren<sup>168</sup>.

Das über das ganze christliche Mittelalter hinweg transportierte Verflechtungssyndrom von Pädagogik, Ethik und (anstaltskirchlicher) Religion<sup>169</sup> ist zu entwirren.

Genau diese Verschachtelung von professionellen Haltungen, institutionellen Programmcodes und gouvernementalen Dispositiven ist zu transformieren, zu mutieren.

Zunächst geht es um das Verstehen. Es geht um die Hermeneutik der Strukturen und Prozesse, um sodann die dergestalt induzierten/generierten Ergebnisse zu verstehen und – mit Blick auf oder im Lichte der existenziellen Fragen des Menschen seit der Krise der Moderne, die (angesichts der »Dialektik der Aufklärung«) der Moderne von Anbeginn an eigen war – beurteilen zu können. Das ist dann Analyse. Insofern stehen Verstehen und Erklären nicht im Modus eines Antagonismus zueinander.

---

**163** | Im Sinne von Foucault: vgl. in Foucault 2013; vgl. auch Bauman 2003.

**164** | Goffman 2014.

**165** | Vgl. auch Metz/Seeßlen 2016; Groenemeyer/Wieseler 2008.

**166** | »Du mußt dein Leben ändern«, hierbei (Rilke nicht christlich vereinnahmend: Cid 1992) auf Rilkes lichtmetaphorisches, auf die Dynamik der Dinge (dazu auch Stopka 2005, S. 186ff.) abstellendes Gedicht (Sonett) »Archaischer Torso Apollos« (Rilke 1955; Engel 2013) bezugnehmend und somit den Umschlag/Übergang (Vietta 1938; vgl. auch die Rezeption von Heidegger bei Vietta 1950) zu einem höheren Dasein als Gestaltqualität des Menschen thematisierend.

**167** | Dammer/Wortmann 2014.

**168** | Beyer 1976, S. 9ff.

**169** | Kuld/Bolle/Knauth 2005.

Das ganze Themenfeld ist aber im Modus nomologisch erklärender Sozialforschung nicht angemessen zu erschließen. Es geht um Lebenswelten als geschichtliche Sinnwelten<sup>170</sup>, in denen die Individuen eingebettet sind<sup>171</sup>. Und diese sind wissenschaftlich zu öffnen für eine tiefere – existenzialhermeneutische<sup>172</sup> – Durchdringung der Probleme menschlicher Daseinsführung und Daseinsbewältigung; und dies ist zu begreifen im Lichte einer narrativen Erschließung<sup>173</sup>.

\*

Die Zunahme qualitativer<sup>174</sup> Studien in der Pflegeforschung, insbesondere auch der ethnographische Blick auf die *eigene fremde* Kultur der Pflegesettings<sup>175</sup>, hat durch die dadurch ermöglichten Tiefenbohrungen

- in die kulturelle Grammatik eigenlogischer Institutionen sowie
- in die professionellen Habitusfigurationen und
- in die seelisch erlebten sozialen Geschehensordnungen hinein

in besonderer Weise den Blick auf die Würde der Geschehnisse eröffnen können<sup>176</sup>.

Insbesondere die Dynamik einer Anthropologie der Leiblichkeit der menschlichen Existenzführung in der neueren Forschung<sup>177</sup> hat diese Sichtweise fundieren können. Hier ist vor allem auch die neuartige

---

**170** | Dazu auch Bollnow 1970.

**171** | Dilthey 2001; Gadamer 2010.

**172** | Bultmann 2002. Oder wie wollen wir heute über Engel reden? Vgl. Agamben 2007. Die theologische und religionswissenschaftliche Forschung zur Figur der Engel ist natürlich breiter und vielfältiger. Für mich sind sie kultursemiotisch in Verbindung mit einer Theorie des psychisch-geistigen Arbeitsapparates des menschlichen Leibes sozialisationstheoretisch als zu de-chiffrierende Agenten der Pragmatik der sozialen Einschreibung zu begreifen und verweisen ebenso sozialisationstheoretisch auf die Figur des Heiligen Geistes (Ebner u.a. 2015), also auf die Semantik der normativen Botschaft.

**173** | Wacker 1977.

**174** | Schaeffer/Müller-Mundt 2002.

**175** | Koch-Straube 2002.

**176** | Vgl. auch Christov 2016.

**177** | Irrgang/Rentsch 2016; Huth 2011; Schnell 2005.

phänomenologische Anthropologie der Pflege von Uzarewicz/Uzarewicz (2005) herauszustellen. Der diesbezügliche konstitutive Rekurs auf die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz (2014; 2016) ist explizit. Aber auch auf die Beiträge von Thomas Fuchs (2000) wäre zu verweisen.

Es wird in dieser Forschungsdynamik überaus prägnant herausgearbeitet, dass mit institutionellen und rechtlichen Analysen allein der Frage der sozialen Wirklichkeit der Würde nicht beizukommen ist:

- Es muss das Prozessgeschehen tief erschlossen werden.

Dazu liegen nunmehr viele Studien vor, die hier ohne Anspruch auf Vollständigkeit angeführt werden sollen. Es geht um u.a.

- *Scham und Ekel*<sup>178</sup> sowie *Scham, Angst und Schuld*<sup>179</sup>,
- um die *Sprache in der Pflege*<sup>180</sup>;
- um die *Rolle des Humors*<sup>181</sup>,
- um das *Erleben der Heimübersiedlung*<sup>182</sup> und die *Konstruktion von Wahrheit und Normalität in stationären Settings*<sup>183</sup>,
- um *Belastung und Paternalismus*<sup>184</sup>,
- um *Praktiken der Bettlägerigkeit*<sup>185</sup>,
- um Fragen des *Sterbens im Hospiz*<sup>186</sup> und des Sterbens in Einrichtungen der stationären Pflege<sup>187</sup>
- insgesamt um eine *Ethik der Interpersonalität*.<sup>188</sup>

---

**178** | Gröning 2014; Ringel 2014; Kuhlmeier/Rauchfuß/Rosemeier 2005; Immenschuh/Marks 2014; Bohn 2015; Krey 2015.

**179** | Kranich 2011.

**180** | Abt-Zegelin/Schnell 2005; 2006; Sachweh 2012.

**181** | Lotze 2016; Bischofberger 2008; Gutmann 2016; Hinse/Möhl 2015.

**182** | Schuster 2016; Erlach-Stickler 2009; Depner 2015.

**183** | Wilhelm 1998.

**184** | Schmidt 2016.

**185** | Zegelin 2013.

**186** | Pfeffer 2005.

**187** | Salis Gross 2001; Schnell/Schneider u.a. 2013.

**188** | Schnell 2005.

Viele andere Fragestellungen schließen sich an<sup>189</sup>.

Dergestalt wird verständlich, wieso Fragen wie z.B. »Pflegeheime am Pranger«<sup>190</sup> gestellt werden und die Praxis der Herstellung der »gesichtslosen Patientin«<sup>191</sup> konstatiert werden können. Auch hier wird der *homo sacer* diskutiert<sup>192</sup>.

Auch über den Pflegesektor hinaus stellen sich ungebrochen die kritischen Fragen nach einer »Medizinkultur im Wandel«<sup>193</sup>. Dabei stehen u.a.

- die kulturellen Haltungsblockaden mit Blick auf die notwendigen Kooperationen und Teamorientierungen der Professionen im Vordergrund<sup>194</sup>.
- Ein schwieriges Thema ist der sog. »Schwierige Patient«<sup>195</sup>, auch in der Pflege<sup>196</sup>. Zu diesem Themenfeld gehört auch die Konstruktion »merkwürdige(r) Alte«<sup>197</sup>.
- Eines der aktuellsten Themen ist der Demenzkranke als Störfaktor im Akutkrankenhaus.

Im Kontext von Ritualtheorien<sup>198</sup> liegen einige Studien zur Arzt-Patienten-Beziehung oder auch zu den Prozessen im Krankenhaus vor.

---

**189** | Schweiger 2011; Newerla 2012; Hitzler/Leuschner/Mücher 2013.

**190** | Graber-Dünow 2015.

**191** | Duden/Samerski/Vogeler 2016.

**192** | Niewöhner/Kehr/Vailly 2011.

**193** | Schulz-Nieswandt 2010.

**194** | Balz/Spieß 2009; Hochuli Freund/Stotz 2015.

**195** | Kowarowsky 2011; Hoefert/Härter 2012.

**196** | Davenport 2009.

**197** | Herwig 2014.

**198** | Belliger/Krieger 2013.



### 13. WESEN UND ROLLE DER SENIORENGENOSSENSCHAFTEN

Die Zusammenhänge lassen sich am Beispiel des Phänomens der Seniorengenossenschaften<sup>199</sup> erläutern<sup>200</sup>. Praxisbeispiele sind zum Teil gut dokumentiert.<sup>201</sup>

Genossenschaften sind wirtschaftliche Zweckgebilde eigener Rechtsform, die als Personalverband zu verstehen sind. Im Zentrum steht der Mitgliederförderauftrag. Daneben lassen sich jedoch deutliche engagierte sozialraumorientierte<sup>202</sup> Wirkungen im lokalen und regionalen Kontext beobachten.

Die vorliegenden Studien lassen erkennen, dass die nicht zwingend im rechtlichen<sup>203</sup>, sondern im soziologischen Sinne genossenschaftsartigen Vereine selbstorganisierte gegenseitige<sup>204</sup> Hilfe<sup>205</sup> im nachbarschaftlichen Alltag (z.B. auf der Grundlage von Zeitgutscheinsystemen) aber weder Pflege im engeren Sinne noch relevante Wirkungen mit Blick auf ökonomische Armutsminderung im Sinn haben. Es ergeben sich durchaus ökonomische Substitutionseffekte (z.B. bei notwendigen Taxifahrten oder bei Handwerkstätigkeiten). Aber das bleibt marginal.

Im Zentrum stehen alltägliche Hilfeleistungen, die an die Geselligkeitspotenziale geknüpft sind, somit Teilhabe in Selbstbestimmung und Selbständigkeit fördern. Das hat positive Auswirkungen auf die Lebensqualität und die Zufriedenheit mit der Lebenssituation. So wird Isolation und Ausgrenzung, Vereinsamung<sup>206</sup> und somit Pfade in den sozialen Tod als entfremdetes Dasein vermieden.

---

**199** | Beyer/Görtler/Rosenkranz 2015; Rudel/Görtler/Abraham 2016; Generali 2016.

**200** | Analog zu Gesundheitsselbsthilfegruppen: Köstler/Schulz-Nieswandt 2015; Kofahl/Schulz-Nieswandt/Dierks 2016.

**201** | Necker 2012; Vigener/Knauf/Krüger 2016.

**202** | Vgl. z.B. Hillebrandt 2016.

**203** | Die genossenschaftliche Organisationsform erfreut sich in der letzten Zeit einer zunehmenden Attraktivität für soziale Innovationen. Eine sektorale Diffusion der Genossenschaftsidee lässt sich beobachten. Dazu Schulz-Nieswandt 2017a.

**204** | Kinna 1995.

**205** | Schulz-Nieswandt/Langenhorst 2015.

**206** | Dazu im Schnittbereich von Theologie und Psychologie/Soziologie: Bitter (ca. 1970).

Das hier ohnehin nur kurz und weiter oben bereits angeführte Thema der Genossenschaft soll nun weniger am Beispiel der Seniorengenossenschaften weiter reflektiert werden, sondern vielmehr in einem grundlegenden, also anthropologischen Sinne.

Im Rahmen einer archetypischen Morphologie habe ich über längere Jahre (Zwischenfazit in Schulz-Nieswandt 2003) die binäre Logik von Herrschaft und Genossenschaft, die begriffsgeschichtlich an Otto von Guericke anknüpft, diskutiert (Schulz-Nieswandt 2014a; 2015b). Die soziale Geometrie von Herrschaft und Genossenschaft ist jeweils die vertikale und die horizontale Achse der Anordnung der Reziprozität von Geben und Nehmen.

Die strukturelle Geometrie ist simpel:

$$\begin{array}{c} \text{Vertikalität} \rightarrow \text{Herrschaft} : \text{Genossenschaft} \leftarrow \text{Horizontalität} \\ = \\ \text{oben} : \text{unten} = \text{links} : \text{rechts/vorne} : \text{hinten.} \end{array}$$

Das Bild eines spitzen Dreiecks – der altägyptischen Pyramide und somit der Binärik von Pharaos und Fellachen sozialstrukturell nachgebildet – steht hier in Kontrast zum Bild des liegenden Kreises: Alle Punkte des Kreises gehen nach Innen netzwerkbildende Beziehungen ein. Auch im spitzen Dreieck der altorientalischen Herrschaftsordnung werden Reziprozitäten wirksam: Sie sind aber hierarchisch angeordnet und drücken somit die vertikale Asymmetrie des Gebildes aus.

In der genossenschaftlichen *polis* treffen sich die sozialen Beziehungen der Reziprozitätsordnung im Raum der *Agora*, die durch die niedrige Mauer ihrer Umzäunung immer dem öffentlichen Blick zugänglich bleibt.

Ich betreibe hier nicht implizit eine eurozentrische Orientalismus-Variante. Denn sowohl das alt-ägyptische Modell ist in der späten römischen Zeit über die christliche Weltordnung prägend geworden, wie auch im (früh schon im Austausch mit dem Orient stehend) hellenistischen Gesamtkontext die genossenschaftliche Weltsicht, ebenso die frühchristlichen Gemeindeordnungen prägend, konstituierend waren. Das sog. Abendland ist ur-synkretistisch.

Diese kleine Phänomenologie der Archetypen der politischen Ordnung und *uno actu* der sozialen Politik negieren nicht, dass einerseits herrschaftliche Sozialpolitik als zivilisatorisch wertvoll eingeschätzt wer-

den muss, und dass andererseits die *polis* nicht frei ist von Machtverhältnissen, die sich im Euergetismus oder auch im Kontrast von *Agora* und *Chora* ausdrückt und auf die maskuline Kultur des Stadtadels der waffentragenden freien Männer und deren Gastmahlsinszenierungen verweist.

Beide Architekturen des Sozialen können sakralisiert sein: Einerseits als sakrales Königtum (das die Sitte der öffentlichen Speisung kennt), andererseits als mahlgemeinschaftliche<sup>207</sup> Tischgenossenschaft der Ekklesia.

Die Idee der urbanen Agglomeration drückt sich bereits in der griechischen Antike dergestalt aus, dass die *polis* aus einer Ansammlung lokaler Teilräume bestand, die sich jeweils kultgenossenschaftlich organisiert haben. Hier mag ein weiterer dualer Kontrast aufscheinen: die Differenz von Monotheismus und Polytheismus. Doch können auch sowohl der Monotheismus wie der Polytheismus im Modus henotheistischer Strukturen eher hybride Gebilde darstellen. So sei an die Dynamik von lokalen Kultstätten und Jerusalemer Kultzentralisation (im methodologisch entmythologisierenden Kontext der erst späten Herausbildung eines Monotheismus, auch nach der Eskamotierung der Göttin Aschera an der Seite von JHWE) ebenso erinnert wie an die Instabilität der *polis*, auch als transregionale Amphiktyonie.

Die Metapher der Genossenschaft ist der Kreis. Die Herrschaft war auch vor der mittelalterlichen Gotik in einem fundamentalen Sinne immer schon gotisch: von unten offen für die Lichtmetaphysik von oben.

Genossenschaft als Sozialgebilde wird hier also als ein zutiefst demokratischer Archetypus sozialer Form definiert.

Der mögliche Antagonismus von Genossenschaft und Herrschaft findet sich mitunter in den königskritischen Schriften des Alten Testaments, da sich die Sozialkritik an den klassengesellschaftlichen Verwerfungen des Königtums festmachte. Die deuteronomische Kritik der Schuldnechtschaft und die Zinsverbote, aber auch das emergierende Migrationssozialrecht als Konkretisierung der Universalie der Gastfreundschaft verweisen auf die Logik genossenschaftlicher Ethik (Schulz-Nieswandt 2003). Denn hier kommt die Gegenseitigkeitshilfe im Modus der

---

**207** | Dazu auch Klinghardt/Taussig 2012. Man vgl. etwa die kulturanthropologisch orientierte ritualtheoretische Re-Konstruktion der Mahlgesellschaft von Al-Suadi (2011) mit der Steigerung der »von oben«-Theologie von Barth im Werk von Odo Casel (dazu Nawar 1999).

selbstorganisierten Selbstverwaltung als *polis* zum Ausdruck. Die *ecclesia* ist hier *koinonia*: Gemeinschaft der Teilhabe (Schulz-Nieswandt 2003).

Eine gewisse Nähe zur formalen Soziologie als Soziologie der Formen sozialer Beziehungen, wie sie – ich sehe hier einmal von Georg Simmel ab – u.a. in der Kölner Tradition der Soziologie sozialer Beziehungen bei Leopold von Wiese<sup>208</sup> steht, ist gegeben. Auch auf die formale Soziologie von Alfred Vierkandt muss verwiesen werden, zumal gerade er (im »Handwörterbuch der Soziologie«) das Thema Genossenschaft abgehandelt hat. Beide – Wiese wie Vierkandt – neigten verdienstvoll, aber heute auch etwas vergessen, dazu, soziologische Befunde zu anthropologischen Perspektiven zu verdichten.

In einem gewissen Sinne haben diese Stränge klassischer deutscher Soziologie (bei Wiese, Vierkandt, Thurnwald)<sup>209</sup> eine gewisse Wahlverwandtschaft zur durkheimianischen Tradition, Soziologie und Anthropologie zu synthetisieren. Gerade auch hier, im Solidarismus des durkheimianischen Reformsozialismus, finden sich genossenschaftliche Ideen verankert.

## 14. ZWISCHENFAZIT

An den Seniorengenossenschaften wie an vielen anderen Formen der gemeinschaftlichen mutualen Alltagsgestaltung lässt sich – hier nur exemplarisch – verstehen, dass, nochmals die bereits angesprochenen sozialpolitischen Diskurse zur Sozialstruktur und zur Armut aufgreifend, neben der Problematik der Einkommensarmut das Thema der seelischen Verarmung durch soziale Ausgrenzung als Pfad in die Daseinsverfehlung durch Vereinsamung, Verzweiflung und soziale Not vermieden oder vermindert werden kann.

- Der Mensch in seiner Persönlichkeit drückt immer als Gestalt eine Ganzheit von Geist, Seele und Körper aus. Darauf ist das Armutsverständnis hin zu verstehen.

---

**208** | Vgl. auch Alemann 1988.

**209** | Womit eine gewisse Fokussierung auf die Leipziger Schule (Wolfradt 2010) der Ethnologie gegeben ist.

Das Spannungsfeld ist groß. Angesichts der normativen Referenzsysteme der modernen inklusiven Rechtsphilosophie auf der Basis des sakralen (d.h. *an sich* unverletzbaren) Status der Person als *homo sacer* kann nicht nur die Familie als primäre Vergemeinschaftungsform versagen und daher die Politik als öffentliche Hand zur Intervention treiben. Auch das Handeln der öffentlichen Hand kann versagen.

- Dies liegt einerseits darin begründet, dass im *homo sacer* politikontologisch die Problematik zum Ausdruck kommt, dass das »nackte Leben« nur durch Delegation der Gewährleistung an die Herrschaft der Politik erfolgen kann.
- Andererseits mag die Politik normativ durchaus bemüht sein, die »Hilfe zur Selbsthilfe« im obigen Sinne einer transaktionalen Bahnung des personalen Daseinsgelingens an der Axiomatik der inklusiven Rechtsphilosophie auszurichten.
- In diesem Funktionssinne stellt der Staat als Gewährleistungsstaat Infrastrukturen als Umwelten der Person zur Verfügung und aktiviert zur Selbstbefähigung als Beitrag zur Personalisierung als Haltungsgüte zur Umwelt hin.

Deutschland ist ein Bundesstaat und im Gesetzgebungsverfahren als ein spezifischer Typus eines Zwei-Kammer-Systems organisiert. Analog zur Debatte »Bundesstaat versus Staatenbund« auf der EU-Ebene meint Bundesstaat nicht einen summativen Länder-Bund.

Nach Art. 20 GG ist die demokratische Bundesrepublik Deutschland ein sozialer Bundesstaat. Akteur ist der Rechtsstaat, der<sup>210</sup> – sich derart materialisierend – ein sozialer Rechtsstaat ist, hier jener Rechtsphilosophie folgend, wonach soziale Gerechtigkeit der theoretische Kern jeden Rechts ist, welches das soziale Miteinander einer Gesellschaft zu ordnen hat.

Föderalismus – im GG ein Staatsstrukturprinzip – hat nun (international vergleichend betrachtet) viele Variationen. Der deutsche Föderalismus ist überaus deutlich derart gestaltet, dass der Bund in der Regel bestimmend ist. Die Kompetenzen sind oftmals nach Kompetenzarten,

---

**210** | Und der sich materialisiert als Sozialstaat im Sinne einer Form des Rechtsstaates; abgrenzend von der älteren (und theoretisch überholten) staatsrechtlichen Debatte um die Unvereinbarkeit von Rechtsstaat und Sozialstaat.

nicht nach Politikfeldern verteilt. Das hat zur Folge, dass der Bund in der Regel die Gesetze erlässt, es dann aber den Ländern überlässt, diese (gestaltend) auszuführen. Die Länder weisen in diesem Rahmen eine Eigenstaatlichkeit nach Art. 30 GG auf.

Die föderale Ordnung des deutschen Bundesstaates folgt nun also nicht einer reinen Kompetenzaufteilung der Politikfelder auf Bund, Länder und Kommunen, sondern weist vertikale Politikverflechtungen und somit gemeinsam geteilte, also gemeinsam zu verantwortende Politikfelder auf. So wirkt hier eine *variable Geometrie* föderaler Ordnung und Mehr-Ebenen-Systematik, verbunden mit einem deutlichen Subsidiaritätsgebot.

Staatliche Eingriffe des Bundes sollten nach diesem Prinzip der Subsidiarität grundsätzlich nur dann erfolgen, wenn die jeweils tiefere hierarchische Ebene (Länder, Kommunen, Familien, Einzelpersonen) nicht in der Lage ist, die erforderliche eigene Leistung zur Aufgabenerledigung zu erbringen. Das ist recht analog zum Art. 5 (3) EUV. Mit Bezug auf die Sphäre des Privaten und somit auf die Rolle der Familie ist auch unterhalb dieser staatsföderalen Subsidiaritätsordnung deutlich eine gesellschaftliche, also vor-staatliche Subsidiaritätsordnung im SGB XI (überhaupt in der Ordnungslogik der Sozialgesetzbücher) angesprochen. Hierzu liegt eine lange Kette wissenschaftlicher Abhandlungen zum deutschen Subsidiaritätsprinzip in grundsätzlicher Hinsicht und in Bezug auf die verschiedenen Politikfelder vor. Auch ist im Sozialhilferecht die Rolle der Familie in der intra-familialen Unterstützungspflicht ausdrücklich im Sinne des Subsidiaritätsprinzips fixiert.

Diese politische Architektur ist ihrer »Philosophie« nach nur eine – allerdings mehrstufige – »Hilfe zur Selbsthilfe«. Insgesamt herrscht das Prinzip der Subsidiarität mehrstufig vor:

- Selbsthilfe privater Lebenswelten ist vorrangig gegenüber staatlicher Hilfe;
- innerhalb der staatlichen Hilfe gilt: Freie und private Träger sind vorzugswürdig gegenüber öffentlicher Produktion sozialer Dienstleistungen;
- Kommunen sind der Ort der Sicherstellung, aber eingelassen in eine mehrstufige Architektur von Gewährleistungsstaatlichkeit im föderalen Bundesstaat.

Aber das ganze System ist im Rahmen sozialer Geometrie verschiebbar.

Dabei bezieht sich Gewährleistungsstaatlichkeit auf die Infrastrukturen gelingenden Alltagslebens: Informelle individuelle oder soziale Selbsthilfe kommen an ihre Grenzen und haben auch diesseits dieser Leistungsgrenzen (infrastrukturelle) Voraussetzungen, die sie nicht selber erzeugen können.

Staatstheoretisch und öffentlich-rechtlich gesehen lebt das hier nun aufgerufene sozialpolitische Interventionsthema als Spannungsfeld so gesehen immer noch von der klassischen Dualistik von »Staat« und »bürgerlicher Gesellschaft«, wie sie vor allem, aber nicht nur von der Hegelschen Rechtsphilosophie ausformuliert worden ist.

Strukturgeschichtlich sind die Entwicklungskorridore hin zu diesem Dualismus über eine *lange Dauer* gebahnt worden:

- Die »päpstliche Revolution« des europäischen Mittelalters mag hier eine Schaltstelle gewesen sein.
- Kategorien der Person, der Verantwortung, der Solidarität und der Geschichtlichkeit sind (religionsgeschichtlich) jedoch viel älter und verweisen uns auf alttestamentliche (deuteronomische) Wurzeln im orientalischen Kontext der Achsenzeit.
- Die Fundamentalwerte der Französischen Revolution von 1789 (Freiheit, Gleichheit und – genderneutral – Solidarität) transformierten diese lange Geschichte zugespitzt auf die moderne Mentalität der inklusiven sozialen Rechtsstaatlichkeit.
- Dazwischen lag die Prägefolie christlicher Diakonie/Caritas zwischen Spätantike und Reformationszeit.

Die aktuelle Welt ist also in diesem über-säkularen Prägehorizont der ganz langen Dauer zu verstehen.

Mit Blick auf die zentrale These vom sakralen Charakter der personalen Würde als Grundlage der säkularisierten Gestalt des sozialen Rechtsstaates ist eine Bemerkung bei Dumont (1991, S. 110) wichtig, wonach die Französische Revolution an sich eine religiöse Bewegung war, »nämlich eine Bewegung, die sich absolut setzte und beanspruchte, das ganze menschliche Leben auf vollkommen neue Grundlagen zu stellen«.

Vor diesem Hintergrund historischer Re-Konstruktion ist erneut auf die SOLL-IST-Differenz einzugehen.

Selbst dann, wenn der Fluchtpunkt aller Erörterungen die authentisch gedachte Idee des befähigten Selbst ist, bleibt die Welt der sozialen Tatsachen hinter dieser Norm zurück. Es bringt eine verantwortungsvolle – aber dennoch kritische – Kritik also nicht voran, die Faktizität nur gesinnungsethisch am »reinen« Norm-Referenz-Punkt zu messen: Was ist ontisch nicht ausgeschöpft worden, was hätte ausgeschöpft werden können – unter den realen Bedingungen, die zugleich mental in einem System der Vektoren der Möglichkeitsräume natürlich verschiebbar sind?

Die Ontologie der – gelingenden – personalen Daseinsführung ist also immer in einer Differenz zur Ontik zu sehen: Das rechtfertigt die – bedingt-kontingente – Ontik nicht, bringt aber Verständnis für die notwendige Gelassenheit und für eine weisheitlich geschulte Geduld auf.



## V. Humanismus gottloser Onto-Theologie

---

Das Fundament des Argumentierens über die sakralen Eigenschaften der Personalität stellt ein spezifisches Verständnis von Humanismus dar. Dieser ist existenzialistisch organisiert und verdankt sich langen Denktraditionen der Theologie, die er, sich selbst dabei konstituierend, zum Abdanken bewegt. Der existenziale Humanismus bewahrt die Heiligkeit der gelingenden Daseinsgestalt des Menschen, überwindet dabei jedoch die vertikale Einbindung in die Figur Gottes. Der Humanismus nimmt die Gestalt einer gottlosen Onto-Theologie an.

Ohne Zweifel gibt es Überschneidungen zu bestimmten Strömungen des *religiösen Atheismus*,<sup>1</sup> von dem Jean Guitton<sup>2</sup> – kritisch – sagte, er sei automatisch ein Pantheismus. Aber ich möchte dieses weite Feld nicht aufrollen. Subtile Strömungen, vor allem bei Jean-Luc Nancy<sup>3</sup> z.B. müssten aufgearbeitet werden.

Was ist der mögliche wissenschaftliche Status eines solchen ontotheologischen Humanismus? Und wie kann dieser Existenzialismus eine gottlose Gestalt annehmen? Wie muss man hierzu über die diesbezügliche Dienstbefreiung Gottes<sup>4</sup> reden? In zwei kurzen Kapiteln werden Antwortperspektiven auf die Fragen skizziert.

---

**1** | Bullivant/Ruse 2013; Martin 2007.

**2** | Vgl. auch in Guitton 1967 u.a., S. 154. Aus dem Gesamtwerk von Guitton vgl. Guitton/Bogdanov/Bogdanov 1996.

**3** | Rass/Horn/Braunschweig 2016; Hebekus/Völker 2012.

**4** | Hier mit Blick etwa auf die Pflege als anthropologische Kategorie entgegen der Krypto-Normativität der Studien von Käppeli 2004. Humanismus, Anthropologie, Dialogizität ... alles sehr schön, aber gottlos, daher nie das Optimum der Dienstgesinnung verkörpernd. Epistemologisch ist bei aller Wertschätzung von Person und Werk schon kritisch nachzufragen, ob nach Foucault eine derartige Geschichts-

## 15. RELIGIÖSE TIEFENSTRUKTUREN MODERNER GESELLSCHAFTEN

Vielfach wird der Mensch im System der höheren Tiere durch seine Be-seelung und Vergeistigung anthropologisch abgesondert.

Es interessiert hier nun nicht die moderne Entwicklung der psychologischen Seelenarbeit und der entsprechenden Selbsttechnologien<sup>5</sup>. Auch die Abgrenzung zum Phänomen Geist<sup>6</sup> ist schwierig. Insgesamt wird die zutiefst kontroverse neuere Hirnforschung<sup>7</sup> ausgeklammert. Der Begriff der Seele – synchron über viele Kulturen hinweg und auch diachron im Verlauf der orientalisches verwurzelten europäischen Kultur- und insbesondere Religionsgeschichte nicht nur vielgestaltig, sondern oftmals kaum vergleichbar<sup>8</sup> – mag (wie man der Reflexion von Jaeger [2009, S. 88ff.] zur Diskussion zwischen Erwin Rohde [1910] und Walter F. Otto [1923] entnehmen kann) im Übergang der homerischen Epoche zu vorchristlichen Lehren der philosophischen und religiösen Bewegungen der Orphiker und der Pythagoreer auf eine erste Reflexion über die heiligen Eigenschaften des Menschen infolge des *göttlichen Charakters der Seele* verweisen.

Dieser Glaube an die Göttlichkeit der Seele mag daher eine der Quellen der Auffassung vom heiligen Charakter der Personalität der menschlichen Person darstellen. Um die Idee der Unsterblichkeit der Seele<sup>9</sup> muss es hierbei gar nicht gehen.

Wenn man so will, ist eine Form *primitiver Mentalität* daher die transzendente Ermöglichung von zivilisierter Gesellung in moderner Gesellschaft. Dies ist erläuterungsbedürftig. Und: Sind derartige religiöse Tiefenstrukturen der Ermöglichung moderner Gesellschaft denkbar?

---

schreibung noch möglich ist. Über die Kategorien der Gnade und Barmherzigkeit sowie des Liebesdienstes ist ohne Analyse der Machtssysteme dieser Handlungsfelder kaum angemessen wissenschaftlich zu verhandeln.

**5** | Illouz 2013.

**6** | Searle 2006.

**7** | Janich 2009; Hagner 2008.

**8** | Aus der Fülle der Literatur zu diesem Themenkomplex: Jüttemann u.a. 1991 sowie Jüttemann 2013; Hasenfratz 1986; Crone u.a. 2010; Bremmer 2012.

**9** | Dazu auch Lanczkowski 1986.

Eine Analogie mag aufschlussreich sein: Sind nicht der Totemismus und der Ahnenkult – ohne hier die diesbezüglich komplexe und auch kontroverse Forschungsliteratur (Émile Durkheim und Claude Lévi-Strauss sind hier die etablierten Bezugspersonen, die Spezialforschungsliteratur ist jedoch breit und tief gefächert) anzusprechen – eben auch solche Ermöglichkeiten von Gesellschaft? Sie spenden Struktur und Ordnung, Identität und Legitimation. In neueren historischen Theorien der Ontogenese<sup>10</sup> – auch im Animismus-Theorem der strukturgegenetischen Entwicklungspsychologie etwa bei Jean Piaget – wird die Relevanz der Studien von Lucien Lévi-Bruhl aufgegriffen. Hier wird nun von mir jedoch eine Änderung im evolutorischen Verlaufsschema betont: Die primitive Mentalität<sup>11</sup> als Verankerung des Denkens in vor- oder a-rationalen – oder eben nur andersartigen – Formen der Welterfahrung ist in der modernen Gesellschaft mit Blick auf die *natürliche* Fundierung des sozialen Rechtsstaates eben nicht verloren, sondern vielmehr als Tiefenstruktur bewahrt worden.

Eine interessante Parallele mag die Studie über die heiligen Ursprünge des Geldes bei Laum (2006)<sup>12</sup> sein. Heute versteht man die Funktion von Geld natürlich losgekoppelt von den Göttern. Dennoch wissen wir um bleibende Eigenschaften der Geldwirtschaft unter dem Gesichtspunkt einer religiösen Aura und von Fetischismen<sup>13</sup>, die in der anhaltenden Debatte zum »Kapitalismus als Religion«<sup>14</sup> aufscheinen. Auch bei Marcel Mauss (2015) ist Geld eine hybride Figur zwischen Gesellschaftsvertrag und magisch-religiösen Vorstellungen. Die Geldwirtschaft ist gottlos, aber nicht vollständig säkularisiert. Wenngleich diese religiösen Tiefenspuren verschleiert werden in geldtheoretischen Erörterungen zum neutralen Charakter des Geldes in der neoklassischen Theorie: Auch im monetären Keynesianismus kommen – wenngleich kritisch gedreht – demiurgische Eigenschaften des dämonischen Geldes zum Ausdruck.

---

**10** | Bohmann/Niedenzu 2013.

**11** | Kritisch dazu Firth u.a. 1967.

**12** | Brandl 2015; Wittenburg 1995.

**13** | Vgl. ferner Antenhofer 2011.

**14** | Deutschmann 2001.

Solche archaischen Restbestände des Heiligen<sup>15</sup> in der Moderne<sup>16</sup> gelten zum Beispiel für die gesellschaftlich so wichtige Kategorie des Eides<sup>17</sup>. Denn manche kollektiv geteilte Wahrheit – die sodann Geltung lautet – ist nur quasi-sakramental zu verbürgen. Auch im säkularisierten Zeitalter ist manches Wissen noch an Glauben und Hoffen geknüpft, aber beides nicht mehr an Gott. Das Profane ist – in einem subtilen Sinne – nicht völlig frei vom Sakralen.<sup>18</sup>

Ebenso könnte angeknüpft werden an die Theorie liturgischer Produktion von Bargatzky (2007). Dort wird u.a. herausgearbeitet, dass auch in modernen Gesellschaften das religiöse Element in der Praxis eingewoben bleibt<sup>19</sup>.

Im Sinne totaler sozialer Tatsachen von Marcel Mauss sind die Sphären des Wirtschaftlichen, des Politischen, des Religiösen etc. eben nur analytisch, nicht in der sozialen Wirklichkeit trennbar.

---

**15** | Vgl. zur genealogischen Re-Konstruktion des Konstitutionsverhältnis von Moderne und Heiligem auch Kuba 2012; Hörl 2005.

**16** | Vgl. auch Kaufmann 2000, S. 96f.

**17** | Agamben 2010a. Die breitere Forschungsliteratur zum Eid in der Kulturgeschichte sei hier nicht angeführt. Vgl. z.B. Prodi 1997. Ich erinnere – auch gerade im Kontext der liberalen Demokratien – nur an die purpurfarbigen Roben der Verfassungsgerichte und deren Letztrechtsprechung. Der (typenvielfältige) sakrale König des vorchristlichen vorderorientalischen Raumes war – wie der Gott des Alten Testaments (Kaiser 1998) – Richter, Heiler, Gärtner, Vater, Lehrer (Finsterbusch 2007) etc. (die Forschungsliteratur [von mir u.a. angeführt in Schulz-Nieswandt 2010 in Fortführung zu Schulz-Nieswandt 2003] ist kaum noch überschaubar: vgl. aber Gerstenberger 2001; Oswald 2009; Herrmann 2004). Ich erinnere auch daran, dass das auf den jüdischen Wanderprediger Jesus (zur Jesus-Bewegung: Voigt 2008) berufene Christentum seine Wurzeln in vorderasiatischen Erlösungsreligionen hatte. Das ganze Geschehen ist u.a. im Rahmen einer historischen Psychologie (des urbanen Kontextes: Bendemann/Tiwald 2012) der römischen Antike im hellenistisch-ägyptischen Raum analysiert worden.

**18** | Agamben 2005; Weidner 2010.

**19** | Vgl. auch Pfaller 2009.

## 16. DE-KONSTRUKTIVE DISTANZ ZUM ANSTALTS-CHRISTENTUM

Wie soll von Armut die Rede sein, wenn dieses Sprechen im Kontext des Einbezugs theologischer Diskurse geschehen soll?

Die Frage mag überraschen, ist doch die Würde des Menschen ein genuines Thema in der Theologie und in der Religionsgeschichte. Ja, aber diese Geschichte ist über lange Strecken hinweg selbst voller Armut in Bezug auf genau dieses Thema der Würde. Dies betrifft die Theologie wie die Praxis kirchlich verfasster Religion.

Es gibt dabei eben nicht einfach einen Korrelationszusammenhang zwischen Gewalt und Monotheismus. Ja, die Korrelation ist in einem gewissen Sinne durchaus gegeben. Aber die genaue Konfiguration der Dinge ist komplizierter. Es ist der dyadisch aufgestellte mono-zentrische Krieg des Wahrheitsmonopols gegenüber der heidnischen Peripherie. Aber daraus resultiert kein naives Lob des Polytheismus, denn Polytheismus kann den poly-zentrischen tribalistischen anarchistischen Krieg generieren.<sup>20</sup> Ich will hier nicht die diversen »Kriminalgeschichten des Christentums« heranziehen. Der sog. Modernismus in der katholischen Kirche<sup>21</sup> ist m.E. noch längst nicht authentisch in der Tiefe und vollumfänglich in der Breite der Haltungen und der Praktiken angekommen.

---

**20** | Ergänzend sei an eine notwendige kritische Bachofen-Rezeption zu denken: als kritische Reflexion und De-Konstruktion des Dualismus von Zivilisation versus Barbaren, nochmals repliziert als Dualismus von Kultur und Natur und als Gender-Ordnung von maskuliner Agonalität heldenhafter Lichtgestalt aktiver Befruchtung (primäre Generativität) einerseits und weiblicher Duldsamkeit feuchter Erde der passiven Fruchtbarkeit (sekundäre Generativität) andererseits. Dazu u.a. in Schulz-Nieswandt 2013a. Das Christentum ist in ihrer kirchlich verfassten Kulturgeschichte (in einem gewissen Sinne ein Euphemismus) genau diesem Code gefolgt. Angemerkt sei aus psychoanalytischer Sicht aber auch die tief eingeschriebene ambivalente Signatur: Hier wurzelt zugleich der Minderwertigkeitskomplex des Mannes gegenüber der Frau. Deshalb träumt der Mann von seinen Kopfgeburten, weil er zur echten Geburt nicht fähig ist. Die Kastrationsangst ist daher keine primäre Angst, eher eine sekundäre Angst der Verstärkung einer Primärangst: Er kann nicht wirklich Leben hervorbringen und hat Angst davor, dass er sich noch nicht einmal mehr an der Initialisierung beteiligen kann.

**21** | Neuner 2009; Uertz 2005.

Insgesamt hat sich der theologische Diskurs verdichtet.<sup>22</sup> Die evangelische Theologie mag hier immer ein Stück moderner vorgehen; aber auch hier fragt sich: Wie weit ist hier Theorie und Praxis? Immerhin versteht sich die Diakonie als Menschenrechtsarbeit: »Im Dienst der Menschenwürde« (Hermann/Schmidt 2006).

Ein wichtiger Diskursstrang ist theologiegeschichtlich das *Imago Dei*-Thema. Keineswegs auf das Christentum beschränkt<sup>23</sup> wirft es Fragen zum Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften auf.<sup>24</sup> Die intra-theologischen Probleme sind erheblich: Als – die feministische Sicht in Klammern gesetzt – Gott den Menschen (Mann) erschuf, übte er (sie) nur!?

Besonders Fragen zum Phänomen des Bösen und zur Sünde des *homo abyssus* stellen sich. Aber vor allem stellen sich Fragen, wie der konservative (Schulz-Nieswandt 2017) Hybris-Vorwurf des prometheischen Neo-Titanismus und des Nihilismus angesichts der Differenz zwischen Gott und seinem menschlichen Eben- bzw. Abbild zu beurteilen ist. Wie ist das  $\Delta$  einzuschätzen?

Sollte Gott symboltheoretisch<sup>25</sup> nur der Maßstab der Perfektion sein, so ist das ganze Problem kein Problem mehr, sondern eine – an der Idee des Vorbildes orientierten – kollektivpädagogische Re-Formulierung des weltgeschichtlichen Telos der ontogenetischen Personalisierung der Menschen im phylogenetischen Trend. Damit wird das Thema als menschliche Entwicklungsaufgabe und als gesellschaftliche Aufgabenstruktur grammatisch entschlüsselt, ent-theologisiert und insofern säkularisiert. Das  $\Delta$  erweist sich somit als Differential von SOLL und IST.

Ganz so schlicht ist das Problem natürlich nicht. Fundamentalontologisch als Entfremdungsproblem der Existenz von der Essenz als Humanisierungspotenzial gesehen, wirft es nicht nur die alten geschichtsphilosophischen Fragen der Entelechie auf. Soziologie und Psychologie werden in ihren Verschränkungen zu den Schlüsseldisziplinen. Im Zentrum steht die Frage nach dem Gelingen oder Scheitern der Sozialisation.

Aber das Problem wird dergestalt zum Thema der um jeden Theismus bereinigten Humanwissenschaften.

---

**22** | Härle/Preu 2005; Dierken/Scheliha v. 2005; Baldermann/Dassmann/Fuchs 2001; in Bezug auf die Kindheit: Baldermann/Dassmann/Fuchs 2002.

**23** | Vgl. z.B. Schellenberg 2011; Ockinga 1984.

**24** | Dazu auch Waap 2008.

**25** | Dazu auch Wisse 1963.

In diesem Sinne wachsen nämlich das Problem der Würde und ihre menschenrechtliche Re-Formulierung aus dem theistischen Verstrickungszusammenhang emanzipativ heraus. Die Gottesidee erinnert noch an die familiäre Ursprungserzählung von Vater (Mutter) und Kindern in der achsenzeitlichen Sattelzeit der Hochkulturen und der Geburt der Weltreligionen. Aus ihr erwuchs die sehr lange Dauer der Pastoralmacht von Priester- und Königtum; mal als Mit- oder (gar identitätslogisch [also pharaonisch-christologisch] gedacht) als Ineinander, mal – seit der *päpstlichen* Revolution im 12. Jahrhundert in Europa – auch als Neben- oder Gegeneinander.

\*

Armut und Würde, vor allem Würde! Wohlmöglich meint – im Rahmen neutestamentlicher Philologie – Armut nur Armut im Geiste, also heidnische Glaubenslosigkeit!<sup>26</sup> Hatte die Jesus-Bewegung doch nicht radikale Sozialkritik im Sinn? Immerhin tröstet der Gegen-Befund des genossenschaftssozialistischen Charakters des sehr frühen Christentums über diese frustrierenden Anfragen hinweg. Die christlichen Gemeinden im Modus des hellenistischen Vereinswesens waren – der Stand der Forschung in Deutschland zum frühchristlichen Genossenschaftssozialismus schon um 1880 war gar nicht so schlecht<sup>27</sup> – Kultgenossenschaften, die Formen der solidarischen Mutualität darstellten.<sup>28</sup>

---

**26** | Das Thema klingt theatralisch, ist es auch, wohl verstanden!? Schlechtes Theater, gutes Theater!? Was ist nicht beabsichtigt? Nicht beabsichtigt ist mit Sicherheit eine rein theologische Abhandlung über Demut und Stolz trotz Armut. Umgangssprachlich: Das geht gar nicht!

**27** | Öhler 2005. Ein Klassiker: Holtzmann (1893) 2012. Vgl. ferner Theobald 2014. Zum Zusammenhang von Sättigungsmahl und Diakonie vgl. auch Grethlein 2015. Zum speziellen Problem der Besitzethik bei Lukas vgl. auch Kramer 2015; Horn 1998; Klauck 1989; Leutzsch 1994; Wacht 1986.

**28** | Ich beziehe mich hier auf Heinrici 1876. Insgesamt ordnet sich die Problematik in eine breite Landschaft von neueren Forschungsarbeiten zur frühchristlichen Gemeindeordnung im römisch-hellenistischen Kulturkontext ein. Dabei sind einige Studien eingeflossen in Schulz-Nieswandt (2003), viele aber erst danach erschienen und in verschiedenen Publikationen von mir am Rande eingearbeitet worden.

Das Herrenmahl war noch Sättigungsmahl – am runden Tisch des Hauses. Und wenn dies so nicht zutraf, so bleibt die imaginierte Wahrheit, wie es hätte sein sollen: Tischgenossenschaft.

Diese Begeisterung geht wieder verloren, sollte – abgesehen vom schon paulinisch überlieferten *moral hazard* des Clubs der Oberschicht, lieber (»spiel nicht mit den Schmuttelkindern ...«) unter sich zu bleiben – dieser einfache Alltagssozialismus der Kommunalität doch nur dem eschatologischen Glauben an einer zeitnahen Apokalypse geschuldet sein: Denn dann ist der Verzicht auf den neurotischen Besitzindividualismus trivial. Wenn (angelehnt an die johannitische<sup>29</sup> Vision der Apokalypse) in Kürze der Atomkrieg platziert wird, lässt die eine Hälfte der Menschheit die Sau – den *homo abyssus* – raus, die andere Hälfte die Agape: den *homo donans*.

Ich bin mir der subtilen theologischen Literatur über und zu Demut, Gnade<sup>30</sup>, Barmherzigkeit<sup>31</sup> etc., die hier – auch<sup>32</sup> im Lichte einer Genealogie/Archäologie von Michel Foucault (2013) und Giorgio Agamben (2010) – nicht aufgearbeitet werden muss, vollständig bewusst. Dieses ambivalente Parkett will ich hier aber nicht betreten. Die diesbezüglichen Diskursordnungen und diskursiven Praktiken sind kompliziert. Es gibt – über viele Ecken herum – immer die Möglichkeit einer Auslegungsordnung<sup>33</sup>, die überraschen mag<sup>34</sup>. Trotz Phasen der Begeisterung für eine sozialkritische sozialgeschichtliche Biblexegese sind die sozialisatorischen Wirkungen auf das metaphysische Bodenpersonal des religiösen Anstaltswesens in der liturgischen Ökonomik des Gottesdienstes nicht zu spüren ... Ausnahmen bestätigen die Regel.

Letztendlich führen diese subtilen und zum Teil kuriosen Auslegungsdiskurse mich nicht zu einer Revision meiner genealogischen Sichtweise und meiner Macht- und Herrschaftskritik, die jedoch trotz aller Seitenhiebe keine traditionelle Regierungslehre meint. Die *Dinge* im Sinne von Michel Foucault, nicht von Bruno Latour (2008), sind nicht von Regierungen und von zentralen Akteuren geordnet. Es ist eine *Ordnung der Dinge*, die die ganze geschichtete Leiblichkeit des Menschen durch-

---

**29** | Vgl. Hemleben 1972, S. 98ff.

**30** | Vgl. auch dazu Strasser 2007.

**31** | Vgl. dazu auch Franz 2003; Geremek 1991.

**32** | Vgl. etwa Hardt 2005.

**33** | Vgl. etwa Zimmermann 2016 oder Becker 2016.

**34** | Finkelde 2007.



dringt: Geist, Seele und Körper. In einem gewissen Sinne handelt es sich um eine demokratisierte Ausbeutung als Selbstaussbeutung, denn Alle spielen das Spiel mit. Paradigmatisch oder auch prototypisch, zumindest als Signatur der Epoche exemplarisch: Der Kosmos der Fußballwelt – vom Gott Fußball oder von der schönsten Nebensache der Welt ist ja bekanntlich die Rede – ist hier das Paradebeispiel. Vom Hartz IV-Empfänger bis zum linksliberalen Universitätsprofessor, auch die Frauen und die ganze Großfamilie (und dies nicht ohne Sympathie in der phänomenalen Betrachtung) zunehmend jeweils mit eingeschlossen: Alle sind mit von der Partie. Und auf Schalke ist dies das wirkliche Mehrgenerationenhaus.

Und das anstaltskirchliche Christentum und deren (hegemonialen) Theologien als Wirkkraft in der profanen weltlichen Welt sind nicht nur eine Ordnung, die die Ökonomik der Begierde bekämpft, sondern – den Konturen des alten platonischen Dialogs im *Symposium* durch die Rezeptionsbrille von Paul Tillich (personalisierende Stufenlehre von *libido*, *eros*, *philia*, *agape*) folgend und aufgreifend – auch Eros als Kultur, wenn und sofern diese die Gefahr läuft, den Menschen allzu sehr<sup>35</sup> anzuheben in die Höhe des Schöpferischen. Gemeint ist, wie ich es im Umkreis der *konservativen Revolution* nachzeichnen konnte<sup>36</sup>, *Neo-Titanismus* und *prometheischer Wahn* des Aufstiegs<sup>37</sup> des Menschen zum Göttlichen hin.

*Philia* und *Agape*<sup>38</sup> werden in der theologischen Anthropologie – die bei Karl Barth keinen zentralen Ankerplatz im Rahmen einer kirchlichen Dogmatik haben kann<sup>39</sup> – hoch gehalten, aber nur, wenn sie in Gott eingebunden bleiben<sup>40</sup>. So meint Gehorsam hier die Freisetzung zur Freiheit.

---

**35** | Dazu Goldbrunner 1949. Goldbrunner kann die Psychodynamik des notwendigen Selbstmanagement des Menschen im Prozess seiner lebenszyklischen Reifung darlegen und diskutiert insofern die Heiligkeit der Person als Wachstumsprozess, in dem auch Eros integriert wird. Dennoch ist sein System der Darlegung letztendlich immer auf Gott hin angelegt. Daran ist letztendlich die Wahrheit der Existenz geknüpft.

**36** | Schulz-Nieswandt 2017.

**37** | Dazu auch Bammé 2011.

**38** | Vgl. auch Völker 1927. Ferner Pieper 1984.

**39** | Barth 1967.

**40** | Die menschliche Liebe als horizontale Beziehungslehre des Mitmenschlichen folgt als Sekundärgebilde aus der vertikalen Relation der unerreichbaren Ur-Liebe von Gott zum Menschen als Mysterium. So überaus prägnant entfaltet etwa

Allein die Kommentare zu diesem Satz füllen ganze Bibliotheken, zumindest einige Regale. Soviel investierte Energie verweist auf den erotischen Charakter des Gegenstandes. Erotik verweist allerdings hier auf die Gier zur Herrschaft als – *weberianisch*<sup>41</sup> gesprochen – Macht mit Huldigung. Ansonsten gilt auch hier in Bezug auf meine Kritik: sündiger Humanismus als Hybris, der im Aufstieg des klassischen Idealismus seinen Höhepunkt erreicht haben soll<sup>42</sup> und heute im existenzialistischen Nihilismus<sup>43</sup> geendet sei.

Die »von oben herab«-Rede vom Nihilismus der Humanisten repliziert ontogrammatistisch nochmals die »von oben herab«-Gottesvorstellung genau dieser autoritativen Theologie des vertikalen Einschlags der absoluten Wahrheit der Transzendenz, für die die Heiden der Agnostiker und Atheisten mitleidsbedürftige Schäfchen sind, die ihren Hirten verloren haben. Ein berühmter französischer Historiker hat einmal gesagt, wir verdanken dem Christentum zwei universale Prinzipien: die Liebe und die Autorität; leider das Erste immer nur im Modus des Zweiten. Wen wundert es, wenn die kritische Replik auf die Möglichkeit von Wahnvorstellungen verweist.

---

bei Warnach 1951. An dieser Stelle ist auf die überaus weitreichende Arbeit von Knauber (2006) zur Agape als fundamentalontologische Kategorie zu verweisen. Ertragsreich zu lesen ist die neuere Studie von Wischmeyer 2015. Hier werden die Probleme der überzogenen Diastasen dialektischer Theologie bei Karl Barth und bei Nygren (1954) aufgezeigt. Die Studien von Pieper und Warnbach, auch von Kuhn (1972) werden gewürdigt. Von besonderem Interesse ist die Herausarbeitung der vertikalen Agape in der Gott-Mensch-Beziehung und der horizontalen Agape in der Mensch-Mensch-Beziehung. Denkt man diese Geometrie weiter, entdeckt man struktural die Entsprechungen in der binären Figuration der *Sozialpolitik von oben* und der *Sozialpolitik von unten* (wie sie auch im Werk von Werner Wilhelm Engelhardt [Schulz-Nieswandt 2011a] bedeutsam ist), wobei *von oben* die Vertikalität, *von unten* die Horizontalität meint:

*vertikale Agape : horizontale Agape*

=

*vertikale Sozialpolitik von oben : horizontale Sozialpolitik von unten.*

**41** | Weber 1976, S. 122ff.

**42** | So z.B. in der Theodramatik von Hans Urs von Balthasar 1971-1983.

**43** | Vercellone 1998; Weier 1980.

Im Alltag wird die Debatte auch kreisend um das Wortspiel lieber Gott versus Gott der Liebe geführt. Im zweiten Modus ist der Herr hart, aber gerecht. Doch ist Spiritualität des Menschen als metaphysisch bedürftiger und somit sinnsuchender *homo viator* (und daher ewiger Wanderer: »Odysseus, Ödipus, Abraham, Faust«<sup>44</sup>) ontologisch eine *conditio humana*. Und die – um Transgression und Ekstase zentrierten – Transzendenzbedürfnisse sind Bedürfnisse, im Strom des Lebens und auf der Wanderschaft durch die wechselvollen Landschaften des Lebens existenzhellende Höhen zu erklimmen. Und die Befreiung aus der Höhle (und der Langeweile des Paradieses) stellt den Menschen vor das Wagnis des (Scheiterns des) Lebens, zu dem er Mut und dazu wiederum Kraft braucht.

Existenzanalytisch ist von der Suche nach Sinn die Rede. Geworfen in den vorgängigen Allzusammenhang seines Seins muss sich der Mensch – in seiner spannungsvollen leiblichen Einheit von Geist, Seele und Körper – selbst entwerfen, freischwimmen und seinen Weg erwandern, seine Lichtung erklettern, über Grenzen (Brücken-bildend) gehen und sich bauend in die Weite einwohnen.

Aber all dies meint Transzendenz innerhalb der Immanenz des Seins.

Die Transformation von Spiritualität in theistische Religion mit oder ohne anstaltskirchlichem Überbau ist aber keineswegs von ontologischem Status und darf als durch und durch geschichtliches Phänomen nicht anthropologisiert werden. Aber oftmals gilt: Die Gesellschaft »nimmt als biologisch gesetzmäßig an, was in ihr selbstverständlich ist« (Hoffstätter 1966, S. 201). Nicht dem fundamentalexistenzialen Humanismus ist der Mangel an Demut vorzuwerfen, eher umgekehrt: Dem kirchlichen Theismus ist der je eigene hegemoniale Titanismus im Spiegel des Selbst zu erhellen.

## 17. ZUM WISSENSCHAFTSTHEORETISCHEN STATUS DES SAKRALEN CHARAKTERS DER MENSCHLICHEN PERSONALITÄT

Kann man und – wenn ja – wie kann man über den sakralen Charakter der menschlichen Person in einem wissenschaftlichen Sinne sprechen? Diese Nachfrage ist demnach wissenschaftstheoretischer Art, ja, um die Wissenschaftstheorie selbst wissenssoziologisch zu de-chiffrieren, epistemologischer Art, denn auch die unabdingbare Seinsgebundenheit des wissenschaftlichen Fragens über das wissenschaftliche Arbeiten und des wissenschaftlichen Arbeitens selbst ist zu beachten, um eine Pseudo-Neutralität dieses wissenschaftlichen Arbeitens als Form der menschlichen Wirklichkeits-Re-Konstruktion zu vermeiden.

Ist die Rede über die Sakralität der Person rein normativer Art? Und ginge es dann um einen normativen Zweig der Wissenschaft? Oder geht es um explikative Theorie? Ist diese Unterscheidung – normativ versus explikativ – überhaupt haltbar?

Auch der kategorische Imperativ bei Kant, eingeführt in Kants *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785)<sup>45</sup> und entfaltet in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788)<sup>46</sup>, der zum Sittengesetz (vgl. auch in Anhang 1) universalisiert wird, hat im Kern einen ähnlichen Status, ja, er fällt weitgehend mit dem Apriori der personalen Würde zusammen:

- Denn der Satz, der Mensch sei immer nur Selbstzweck, nie Mittel zum Zweck im Sinne einer Instrumentalisierung für Alter Ego oder dem organisierten Alter Ego einer politischen Ordnung spricht genau den heiligen Charakter der Person aus.

Die Person ist sakrosankt<sup>47</sup>. Passend angeführt werden kann aus Adornos »Negative Dialektik« (1997, S. 358) der Satz: »Hitler hat dem Menschen im Stande seiner Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: Ihr Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.«

---

45 | Horn/Mieth/Scarano 2007.

46 | Bittner/Cramer 1975.

47 | Kübler 1920.

Die Differenz von Sein und Sollen verdanken wir der neu-kantianischen Wissenschaftslehre<sup>48</sup>. Noch in der Kritischen Theorie von Jürgen Habermas finden wir die Variante der Differenz zwischen Wahrheit und Geltung. Sie berücksichtigt Einsichten des Kritischen Rationalismus dort, wo es um die empirische Richtigkeits-Wahrheit von *Es gibt*-Sätzen im Gegensatz zu *Es soll*-Sätzen – also um die Differenz – geht.

Doch diese Position einer *reinen Rechtslehre* in der Tradition von Hans Kelsen (1960) ist immer kontrovers geblieben. Selbst die neuere Literatur handelt davon.<sup>49</sup>

Die Theorie des reinen Rechts findet (einerseits, das Andererseits kommt erst deutlich weiter unten) ihre aporetischen Tiefenprobleme dort, wo es vom Standpunkt der *Seinsgebundenheit* der *Modi des Denkens*<sup>50</sup> um das Recht im Rahmen einer *sozialen Wirklichkeitswissenschaft* geht. Hier verschachteln sich gleich mehrere Theorierichtungen<sup>51</sup>, die an dieser Stelle gar nicht alle aufgegriffen werden können, sollen und brauchen, da es gleich noch um eine andere Art des Einwandes gegen den Dualismus von Sein und Sollen geht. Denn die Probleme sind nicht nur epistemologischer Art mit Blick auf die kulturelle Grammatik der Regime<sup>52</sup> des Rechts.

Eine Rechtshermeneutik gibt es daher immer auf zwei Ebenen: a) Die immanente Rechtshermeneutik des Rechts innerhalb des epistemischen Horizonts der historischen Modalitäten des Denkens und damit des rechtlichen Argumentierens. Und b) als trans-epochale Hermeneutik gerade dieser Immanenzhorizonte als Lehre herrschender Lehre.

Kelsen war selber an den Grenzen seines Modells dort angelangt, wo er die transzendentalen Voraussetzungen nicht-begründeter, sondern in der Faktizität der Fakten ruhender Normen rechtlicher Art erkannte: Ohne letzte Wertbezüge – wie in Max Webers neu-kantianisch auf Hein-

---

**48** | Köhnke 1986.

**49** | K. Groh 2010; Paulson/Stolleis 2005; Korb 2010; Möllers 2008.

**50** | Fikentscher 2015.

**51** | Vgl. auch Buckel 2007.

**52** | Vgl. zum politikwissenschaftlichen Begriff der Regime auch den Art. Regime. In: Wörterbuch zur Politik. 2., vollst. überarb u. erw. Aufl. Stuttgart: Kröner 2004; ferner den Art. Regime/Regimeanalyse. In: Lexikon der Politikwissenschaft. Bd. 2. München: Beck 2002.

rich Rickert<sup>53</sup> verweisende Wissenschaftslehre – ist kein Recht wirklich geltendes Recht. Es gibt eben a) nicht-kontraktuelle Voraussetzungen des Kontrakts und es gibt eben b) gemeinschaftliche Voraussetzungen post-gemeinschaftlicher Gesellschaftlichkeit.

Diese ontologisch zu begreifende Schichtungstheorie verweist erneut auf Tillichs Strukturhierarchie: demokratische<sup>54</sup> Macht (M) ausüben im Lichte sozialer Gerechtigkeit (sG) aus der Kraft der Liebe (L) heraus:

$$L \rightarrow sG \rightarrow M.$$

Erst dann ist ein Rechtsrelativismus überwunden, denn

$$M \neq M^*,$$

wenn  $M^*$  nicht aus sG und L erwächst.

- L muss ihre über sG vermittelte Form M finden. Das ist die nach-metaphysische Metaphysik der Zivilisationsidee des sozialen Rechtsstaates.

Daher ist die Form

$$F = M$$

Ausdrucksform und generative Grammatik von  $L \rightarrow sG$  zugleich, also:

$$F \rightarrow \{L \rightarrow sG\}.$$

Der anthropologische Archetyp dieser Form-Inhalts-Ontologie<sup>55</sup> ist das Genossenschaftsprinzip der menschlichen Selbstorganisation<sup>56</sup>, weil hier die Personalität des Menschen als eingebettete Autonomie im Modus der Partizipation am Gemeinwesen im Modus der Selbstorganisation, Selbsthilfe und Selberverwaltung zur gestaltwahren Existenz kommt.

---

**53** | Merz-Benz 1990.

**54** | Bendix 1980, S. 38ff.

**55** | Zu deren Explikation ich kaum über die Leistung von Auhser (2015) hinausgehen kann.

**56** | Schulz-Nieswandt 2015b.

Die Grenzen der reinen und somit positivistischen Rechtsmethodologie werden da deutlich, wo das Motiv der Fundierung der Rechtswissenschaft als Wissenschaft verkennt, dass das Recht nicht aus seinem epistemischen Eingebettetsein im historischen Zeitstrom herausgelöst werden kann.

Das gilt, allgemein rechtsethnologisch und multi-disziplinär betrachtet<sup>57</sup> und den großen Linien und Mustern der universalen Rechtsgeschichte folgend<sup>58</sup>, für ein apodiktisches Recht im Kontext traditionaler Kulturen ebenso wie in der Moderne bürgerlicher Gesellschaft, die sich im (von Traditionslinien des römischen Rechts geprägten) epistemischen Horizont eines possessiven Individualismus<sup>59</sup> zunächst kontrakttheoretisch konstituiert und sich sodann kognitiv im Kontext eines Paradigmas von Differenz und Anerkennung zu einer post-konventionellen Gesellschaft fortentwickelt.

Das Argument des transzendentalen Apriori der gemeinschaftlichen Fundierung der modernen Gesellschaftlichkeit muss im Lichte einer sehr kritischen dogmengeschichtlichen Rezeption in der Soziologie verstanden werden. Man wird die Kategorien von Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies<sup>60</sup> nicht anordnen können in einer sequenziellen Dualität, also über die lineare Zeit hinweg. Für Tönnies selbst waren es nur abstrakte Typen einer reinen Soziologie (wie sie von Georg Simmel als Soziologie der Formen als Geometrie der sozialen Welt konzipiert worden ist<sup>61</sup>). In der sozialen Wirklichkeit kommt es zu Mischformen. Jede Epoche hat ihre Subjektivierungsformen, also Formen, in denen sich das ontologisch unvermeidbare Faktum der Sozialisation zum Ausdruck bringt. Und es mag eine gattungsgeschichtliche Subjektivierung der Subjektivierungsformen gegeben haben. Aber immer war jede Form gesellschaftlicher Subjektivierung auf Prozesse der Einschreibung der Kultur des Sozialen verwiesen, womit die Einbettungen des Subjekts konstituiert worden sind.

Man wird die analytischen Abstraktionen in der Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft doch nicht für ihre faktische Realität halten.

---

**57** | Lampe 1997.

**58** | Prodi 2005; Wesel 2010; 2014; Berman 1991.

**59** | Macpherson 1990.

**60** | Merz-Benz 1995. Tönnies 2010; 2012.

**61** | Häßling 2010.

Man wird die Subsysteme der strukturfunktionalistischen Theorie der sozialen Systeme<sup>62</sup> nicht für reale – reine – Subsysteme halten. Nur in der systemtheoretischen Analytik kommt es zur nachträglichen Mischung (Interpenetration) reiner Subsysteme. In der Realität gibt es immer nur *a priori* interdependente Subsysteme als Dimensionen des Sozialen.

Gemeinschaft und Gesellschaft, angeordnet als *diachronisches »Versus«*, sind solche Abstraktionen. Analoges gilt für vielfache Studien, die um die soziale Evolution von der (externen) Fremdkontrolle zur (internen) Selbstkontrolle kreisen. Sie liegen methodologisch eigentlich eher auf der Ebene von Max Webers Idealtypen<sup>63</sup>, die *ex definitione* niemals – als Realtypen – wirklich empirisch vorliegen. Ansonsten liegt die leider verbreitete Verwechslung von Idealtypen mit idealen Typen im Sinne einer normativen Ästhetik vor.

Insofern ist eine Gesellschaft nie reine Gesellschaft. Auch im historischen Kontext der alttestamentlichen sozialen Welt, in der der Mensch kulturanthropologisch als korporative Person beschrieben wird, gibt es Subjektivierungsformen und somit in der Folge Interessenskonflikte und Vertragsdenken, Formen der Schuldidee und Liebeslyrik.

Die *Great Transformation*, von der Polanyi (1973) handelt, ist ebenso nicht als reine Entbettung des Ökonomischen aus den sittlichen Einbettungen der traditionellen Vergemeinschaftungskulturen zu verstehen. Auch in der modernen Gesellschaft wirken – wie der anhaltende Diskurs über *cultural embeddedness* indiziert – Einbettungen fort, nicht nur in abgesonderten Sphären, wie Teile der neueren Anthropologie der Gabe meinen<sup>64</sup>, sondern durchaus in den Kernstrukturen der Gesellschaft. Ein Satz von Karl Marx, wonach in der Antike die Politik, im Mittelalter die Religion und in der Neuzeit die Ökonomie dominiert hätten, mag bei hinreichender substantieller Erläuterung – Louis Althusser sah sich später zur innovativen Figur der »Struktur mit Dominante« gezwungen – einen wahren Kern aufweisen, ist aber mit Blick auf den Dominanzcharakter der Subsysteme differenzierter zu verstehen. Religion, Politik und Kultur gehen immer eine *Totalität eines Zusammenhangs-Ganzes* ein.

---

**62** | In der Tradition von Talcott Parsons: Staubmann/Wenzel 2000.

**63** | Gerhardt 2001.

**64** | Celikates 2010.



Den abstrakten analytischen Dualismus von Staat und bürgerlicher Gesellschaft<sup>65</sup> hat selbst die Hegelsche Rechtsphilosophie – zentriert um dessen Konzept der Sittlichkeit, um auch an die Ritter-Schule<sup>66</sup> anzuknüpfen<sup>67</sup> – nur im Modus vermittelnder intermediärer Instanzen (wie Familie und Berufsstände) für machbar gesehen. Ähnlich setzte der Soli-darismus der Durkheim-Schule auf derartige korporative Vermittlungen als Einbindungen. Doch diese Zweige der sozialtheoretischen und sozio-logischen Dogmengeschichte seien hier nur angedeutet.

Ich komme nunmehr (auf das oben erwähnte Andererseits erinnernd) jenseits der kritischen Epistemologie – an die ältere französische Tradition der Unterscheidung von Erkenntnistheorie und Epistemologie, die (erinnert sei an Gaston Bachelard und Georges Canguilhem<sup>68</sup>) auch die historischen Bedingungen des Erkenntnisverständnisses mitreflektiert<sup>69</sup>, anknüpfend – auf die ontologische Wahrheitsfrage zurück.

Doch Wahrheit der erfahrungswissenschaftlichen Methode hat – in der Tradition von Hans-Georg Gadamer (2010) gesehen – einen anderen Status als ontologische Wahrheit:

- Die Vorstellung von der Sakralität der menschlichen Personalität gehört in das Reich der ontologischen Wahrheit, die in der vorliegenden Studie in Form einer gottlosen humanistischen Onto-Theologie rekonstruiert wird.

Und dennoch bleibt Unbehagen an dieser Einschätzung der onto-theologischen Wahrheitssuche als ein *normatives* Wissenschaftsprogramm. Denn: Die *Philosophie wahren Daseins der Person als Telos des geschichtlichen Werdens als eine Ontologie des Noch-Nicht in der bereits messianischen Jetzt-Zeit* basiert ja auf vielfache anthropologische Einsichten diachronischer und synchronischer Forschung als »Beschreibung des Menschen«<sup>70</sup>, die immer auch eine »Arbeit am Mythos«<sup>71</sup> ist.

---

**65** | Böckenförde 1973.

**66** | Schweda 2015.

**67** | Vgl. aber auch Riedel 1970; Rosenzweig 2010.

**68** | Vgl. Canguilhem 1979 zu Bachelard.

**69** | Rheinberger 2007; auch in Waldenfels 1983.

**70** | Blumenberg 2014a.

**71** | Blumenberg 2014.

Auch die Odyssee – das habe ich immer wieder betont, vor allem mit Bezug auf den Schlüsseltext des 5. Gesangs, in dem Odysseus sich der Endlichkeit bejahend zuwendet, da er da das Angebot der Unsterblichkeit bei Kalypso ablehnt und stattdessen vielmehr zu Penelope heimkehren möchte – ist so als Reisetapher<sup>72</sup> des Lebens zu verstehen.<sup>73</sup>

Dennoch ist der Bezug zur neu-kantianischen Wissenschaftslehre bedeutsam. Dies nicht zuletzt deshalb, weil sich hier Formen des ethischen Sozialismus<sup>74</sup> verwurzelt sehen, auch der Sozialpolitik- und Gemeinwirtschaftslehre, dabei die öffentliche Wirtschaft, Sozialwirtschaft und genossenschaftliche Formen der solidarischen Selbsthilfe umfassend, der allerdings eher von Fries<sup>75</sup> und Nelson<sup>76</sup> geprägten »Schule« von Gerhard Weisser (1978), aus der ich abstamme.

Da Weisser<sup>77</sup> nun weder einem Werte-Platonismus anhängt noch einem rationalistischen Realismus der Interessen, sondern einem *Kritizismus*, der Werte hypothesenartig oder als wahrhaftige Selbstbindungen bei höchster Wohlbedachtheit und tiefster Selbstbesinnung in die Forschung einführt, ist er dem Formenkreis neu-kantianischer Wissenschaftslehre zuzuordnen. Dem existenzphilosophischen Denken ontologischer Wahrheitsprobleme gegenüber ist er damit eher verschlossen.

Vielleicht ist somit Weisser eher Gadamers Hermeneutik der Methode zuzuordnen, weniger der Hermeneutik der Gestaltwahrheit der Daseinsführung, wenngleich sich bei Weisser eine ganze Reihe gesellschaftspädagogischer Fragen auftun. Die impliziten Fragen einer *Meritorik* der kritizistischen – inter- wie intra-personalen – Präferenzdiskurse im System von Gerhard Weisser und seiner Schule (vor allem bei Werner Wilhelm Engelhardt, Theo Thiemeyer und Siegfried Katterle, weniger bei Ingeborg Nahnsen) verweisen (das war das Thema meiner Bochumer Habilitation) auf diese Sichtweise der Dinge.

---

**72** | Klärend auch Backhaus 2014.

**73** | Marneros 2016. Analog zu Orpheus: Dronowicz 2010; Avanesian/Brandstetter/Hofmann 2010 sowie Speiser 1992.

**74** | Holzhey 1994; gegen den Dualismus von Sein und Sollen war Hermann Heller eingestellt: Müller/Staff 1985.

**75** | Petrak 1999.

**76** | Auch in Petrak 1999; ferner Brandt 2002.

**77** | Dazu auch in Schulz-Nieswandt 2016.

Die ganze Problematik der Dualität

{Normativität versus Erfahrungswissenschaft}

stellt sich mit Blick auf die Sakralität der Person ferner nochmals anders.

\*

Spitzt man das Paradigma einer Historischen Anthropologie, wie sie u.a. auf die französische *Annales*-Schule der Struktur- und Mentalitätsgeschichte<sup>78</sup> aufbaut<sup>79</sup> – sicherlich bewusst vereinfachend und stilisiert – zu, so bleibt der Satz, die einzige Konstante des Menschen sei seine Veränderlichkeit. Meine Position ist dies nicht. Anthropologie handelt zugleich vom Wesen des Menschen, zu dem die Plastizität gehört, aber dennoch auch einige Universalien, die nicht historischer Art sind, wenngleich sie aus der Evolution resultieren.

Vielleicht ist alles auch nur eine Scheinproblematik. Demnach handelt die Historische Anthropologie von den empirischen Derivationen der Universalien, also z.B. vom Wandel (im Sinne historischer Formbestimmtheiten) der Universalien der Liebe und der Gabe, von Vertrauen, von Angst, von Nähe und Distanz, von Subjektivität, vom Alter und vom Tod, von Kindheit, Geschlecht, dem ganz Anderen, von Identität und Alterität etc. etc.

Im Kern sind alle Universalien binär codierte Entwicklungs- und somit Wachstumsaufgaben in der Onto- und Phylogenese.

Arnold Gehlens<sup>80</sup> Theorem des Menschen als biologisches Mängelwesen<sup>81</sup> ist ein falscher Begriff des Richtigen: Denn die Kulturbedürftigkeit, der (erziehungsphilosophisch ausgedrückt) die Kultur- und Erziehungsfähigkeit des Menschen korrespondiert, ist nicht ein Mangel, sondern seine Stärke, die die evolutionäre Dominanz des Menschen fundiert hat.

---

**78** | Schöttler 2015; Burke 1991.

**79** | U.a. Dressel 1996; Dülmen 2002; Tanner 2008; Wulf 1997; Historische Anthropologie 1993ff. Vgl. auch zur Forschung von Wolfgang Reinhard (und dessen Studien zur Geschichte des modernen Staates Reinhard 2007): Joas 2008.

**80** | Vgl. auch Waller 2015.

**81** | Wöhrle 2010.

Zu dieser Wesensbestimmung gehört evolutorisch<sup>82</sup> die Eigenschaft des – kreativen – Menschen, ein *homo viator* zu sein. Er hat metaphorische Sinn-Bedürfnisse archetypischer Art angesichts des *Wagnis* des Seins, zu dem er *Mut* und hierfür wieder *Kraft* also (gebend wie bekommend) Liebe benötigt.

Der Theismus ist nur eine hochkulturelle Zwischenstufe in dieser geistigen Evolution, die seelische Tiefen in der Leiblichkeit des Menschen aufweist. Der Mensch wird seine göttliche Objektivation des Vaters als transzendentes Über-Ich endgültig – immanenzontologisch – in sich aufnehmen müssen, als Selbstbewusstsein seiner eigenen, wenngleich immer nur kollektiv/kooperativ – eben zwischenräumlich-mitmenschlichen – zu bewältigenden moralischen Verantwortung in der Geschichte als Erinnerung an den Traum einer unwirklichen Möglichkeit des Wahren. Das ist nicht als Hybris zu kritisieren.

## **18. THEORETISCHE ZUGANGSPFADE ZUM PHÄNOMEN DER SELBSTTRANSCENDENZ**

Es ist theoretisch nicht hinreichend geklärt, was das für die ganze Argumentation so wichtige Phänomen der sich selbst bindenden Selbsttranszendenz meint.

### ***Primärtranszendente Lücke in der sekundären Transzendentalität post-konventioneller Diskurse?***

Nehme ich einmal an, die Gesellschaft ist auf einem Niveau kollektiver kognitiver Kompetenz angelangt, so dass im Rahmen einer Entwicklungskongruenz zwischen Phylogenese und Ontogenese ein optimaler (herrschaftsminimierter) Diskurs der guten Gründe im Sinne einer post-konventionellen Moral möglich wäre. Reicht dies hin für die Gewährleistung der Unantastbarkeit der Würde der menschlichen Person?

Der Diskurs würde ja auf der rationalen Akzeptanz der goldenen Regel beruhen. Schon die Diskussion um das analoge Sittengesetz bei Kant hat gezeigt, dass es nicht hinreicht anzunehmen, der Mensch hätte die Vernunft dazu und ist daher dazu frei fähig. Was, wenn wegen mangelnder Tugend (moderner gesprochen: Haltungsschäden defizitärer Soziali-

---

**82** | Leroi-Gourhan 1995.

sation) der *homo abyssus* wirksam wird und der mitfühlungsfähige, aber nicht mitleidwillige Mensch auf rationale Kooperationsgewinne einer *win-win*-Regel verzichtet und in der Folge bewusst (wissend und willentlich) auf negative Externalitäten zu seinen Gunsten<sup>83</sup> strategisch abzielt?

Empathie ist in diesem Spielverhalten gegeben, wird aber nicht zivilisiert genutzt. Die Antwort kann rechtlicher Natur sein und auf Sanktionen abstellen. Was aber, wenn numerische Mehrheiten so denken und die Rechtsregime sowie die polizeilichen Staatsapparate entsprechend lenken? Somit wird soziologisch das Hegemonieproblem in der Agonalität des Politischen aufgeworfen und ebenso die Radbruchsche Formel von der möglichen Ungerechtigkeit geltenden bzw. praktizierten Rechts.

Es geht mir hier nicht um eine negative Anthropologie im Strom einer negativen Theologie.<sup>84</sup> Auch geht es mir nicht – die umfassende Diskussion um die Theorie von *Jürgen Habermas*<sup>85</sup> hier gar nicht aufrufend – um den simplen Utopievorwurf gegenüber der Idee eines herrschaftsfreien Diskurses. Dennoch ist zu fragen: Wie kann die ontologische Wahrheit der Würde im Diskurs zur Geltung kommen? Wie kann es dazu kommen, dass Alle mitspielen?

Die Antwort liegt in der falschen Theoriesprache der Frage. Das Problem ist nicht hinreichend lösbar im Theoriehorizont der Spiele und der Diskurse. Der Spieltheorie selbst ist oftmals nachgewiesen worden, dass sie ihre Probleme selbst erzeugt im Kontext ihrer Selbstmodellierung. Deshalb ist ja das Bewusstsein vom transzendentalen Charakter des Vertrauenskapitals so überaus deutlich in die Theorien zur Überwindung von Dilemmata eingegangen. Aber es geht nicht nur um die Spieltheorie. Es geht auch um die Theorie der rationalen Diskurse, gerade auch dort, wo es um die Theorie der Grundrechte geht. Hier liegen eigene verschlungene Diskurspfade vor.<sup>86</sup>

Mir geht es aber um den Hinweis auf die *vor-konstitutionellen Voraussetzungen der Konstitution*. Meines Erachtens muss die Geltung der Würde als gerade nicht begründungsfähig in der Unbedingtheit der Würde liegen. *Unbedingtheit* kommt aber nur dem Göttlichen zu. Und kürzt man das Göttliche um Gott, bleibt noch das Heilige übrig.

---

**83** | Vgl. dazu Anhang 1.

**84** | Vgl. auch Angehrn 2015.

**85** | Wiggerhaus 2004.

**86** | Alexy 1994. Zu Alexy liegt bereits eine beträchtliche Sekundärliteratur vor.

***Ungläubiger Glauben?***

Hier könnte z.T. an Differenzierungen der Form des Bekenntnisses bzw. der praktizierten, wenngleich nicht geglaubten Illusionen als symbolische Überzeugungen bei Pfaller (2009) angeknüpft werden.

Pfaller knüpft vor allem an Octave Mannoni an. Dieser untersuchte einen distanzierten Glauben (*croyance*), eine Form, in der man an etwas nur »halb« oder uneingestanden/verschämt glauben kann.

***Rekurs auf die ungeliebten Alternativen zum methodologischen Individualismus in der Soziologie?***

Ja. Vielleicht kann man dieses Problem tatsächlich besser fassen, wenn<sup>87</sup> Aspekte der Theorie des *Kollektivbewusstseins* bei Durkheim, der *kollektiven Denkstile* bei Ludwig Fleck und des *objektiven Geistes* bei Hegel und in diversen andersartigen Rezeptionen aufgegriffen werden. Seelische Verbundenheit im Sinne der *Participation mystique* bei Lucien Lévy-Bruhl wäre eine weitere Bezugsquelle.

Es ist aber in der vorliegenden Abhandlung nicht möglich, diese Theoriesgeschichte angemessen einzubringen. Die Verweise als Möglichkeitshorizonte des Argumentierens mögen ausreichen.

***Glauben als traditionelle Voraussetzung post-traditioneller Rechtfertigung?***

Dies wäre eine Selbsttranszendenz, nicht in vertikaler Richtung auf einen transzendenten Gott der anwesenden Abwesenheit hin.

Gemeint ist immanenzontologisch die Selbstbesinnung auf sich selbst im relationalen Kontext des sozialen horizontalen – genossenschaftlichen – Miteinanders als reziprokes System der Menschen in der jemeinigen Rolle des Mitmenschen.

Der Modus der Selbstbesinnung ist hierbei nach wie vor ungeklärt. Er ist jedenfalls nicht reduzierbar auf eine Diskursrationalität, sondern nimmt eine Form des Glaubens<sup>88</sup> an die Unbedingtheit der Würde an. Ein Eintauchen in die differenzierte Phänomenologie der Formen des Glaubens<sup>89</sup> wäre notwendig.

---

**87** | Vgl. dazu die überaus instruktive und strukturierte Darlegung der Möglichkeiten der Theoretisierung eines Kollektivbewusstseins auch unter den Bedingungen der Moderne bei Gloy 2009.

**88** | Vgl. nochmals Leidhold 2008.

**89** | Erinnerung sei an James 2014. Dazu auch Thörner 2011.

Ein kalkulatorischer Wille zur Religiosität kann es – authentisch – nicht geben. Denn es geht eben nicht um die Ebene der Vernunft oder hier des Verstandes. Es geht nicht um empiristische Sinneswahrnehmung. Der Glauben ist auch kein Phänomen des Spieles der Interessen.

Glauben ist vielmehr eine Haltung des Inneren der Person in den Tiefen seiner Schichtung, eine Empfindung<sup>90</sup>, die sich einer Lichtung des Daseins öffnet. Eine Hinwendung zur Transzendenz ist nicht zwingend.

### *Tanz und Musik als analoge Modi der Selbsttranszendenz*

Religiosität ist ein Daseinssinn, der neben der Ästhetik und insbesondere neben der Musikalität<sup>91</sup> steht. (Die neurotheologischen Auslegungsversuche stehen noch am Anfang.)

- Glaubende Religiosität ist eine hingebende Haltung zur Öffnung zum Dasein als *ein Über-sich-Hinauswachsen der Person selbst*.<sup>92</sup>

Nun sind meine Zugangschancen zur Theorie der Musik<sup>93</sup> begrenzt.<sup>94</sup> Aber der Tanz lässt sich leicht in seiner Grammatik des Überstiegs des Selbst zum gelingenden Dasein entschlüsseln.

Zum Tanz: Ich verweise im Lichte meiner Studie zu Walter F. Otto (Schulz-Nieswandt 2014b) – zu der offensichtlich nicht zwingend ein intellektueller Zugang gefunden werden kann<sup>95</sup> – einerseits auf die kleine Abhandlung »Menschengestalt und Tanz« von Otto (1956). Ich möchte auch nochmals kurz eingehen auf die Abhandlung von Otto (1971) über die Musen.

Das Vorwort von Otto (1971) macht bereits die Argumentationsrichtung deutlich. Musen stehen für eine ontologisch tiefe Einsicht des Men-

---

**90** | Nicht gleichzusetzen mit Empfindlichkeit als eine Kategorie, die in der (nicht nur deutschen) Mentalitätsgeschichte, vor allem mit Bezug auf die Romantik, mit kritischen Konnotationen besetzt ist.

**91** | Dazu instruktiv auch Alwast 2016.

**92** | Dies wird auch an Bonhoeffers »Theologie der Musik« (Pangritz 2000) verständlich, wenn man dessen Ideen im Lichte einer aufschließenden Anthropologie der Musik (Suppan 1984) rezipiert.

**93** | Vgl. auch Becker/Vogel 2007.

**94** | Vgl. aber auch Bloch 1967, S. 102ff.

**95** | Vgl. Leege 2016, S. 22 FN 33.

schen in die Wahrheit des Seins hinein. Der Zauber, der hier wirksam ist, ist noch nicht vollends für die Moderne verloren gegangen. Man (ich) könnte jede Seite exegetisch re-konstruieren; allein, es geht um den Kern: Die Analyse von Otto ist eine einzige Psychodynamik der Transgression als Transzendenz in der Immanenz eines kosmisch noch das Göttliche und die Menschen vereinigenden Allzusammenhangs. In diesem Lichte ist Seite für Seite zu rezipieren. Da entschlüsselt sich der tiefere Sinn des Textes, der sonst verborgen bleibt. Dafür muss die moderne Forschung aber auch bereit sein, sich mit Mut zur dramatischen Tiefe zu öffnen.

\*

Aber vor allem die Studien von Egon Vietta (1938; 1948) sind eine Quelle der Klärungen. In seinen »Briefe(n) über den Tanz« (1948), zitationswürdig ist fast jede Seite, tauchen seine anthropologischen und ontologischen Reflexionen<sup>96</sup> tief in die Religionsgeschichte – natürlich auch in den »dionysischen Taumel« – ein und reflektieren den Tanz als »Körperliche Kommunion« (S. 20ff.), aber nicht als innige Versenkung, sondern als offene und liebende Hinwendung zum Leben. Zwar ist bei Vietta der Tanz wie aller Reigen ein Reigen in Gott, aber die Kritik gilt der Verlustfunktion der Zivilisationen ebenso wie der Kirchen der großen Offenbarungsreligionen, insb. des »fleischfeindliche(n)« Christentum (S. 50), die den Tanz nicht ins Zentrum des Verständnis der Kulturstiftung stellen oder den Tanz gar abweisen: Unsere Körper gehen tanzlos in die Massengräber ein, die ihnen von der Zivilisation bereitet sind.« (1948, S. 39)

Die Epiphanie des Tanzes geht den Menschen tiefer an als die des Wortes.

- Im Tanz (in Einheit mit der Musik: S. 46) wird Freude am Dasein gespendet, und so lebt der Mensch erfüllt.

Tanz und Musik seien ebenso konstitutiv für den Menschen wie das Hirn. Gemeint ist wohl der Geist (vgl. vor allem auch 1948, S. 70). Es ist die Epiphanie des Lebens, die hier als das Göttliche im Tanz generiert wird (S. 94f.).

Zur Musik: Die ekstatischen Elemente der Musik sind in der Musikpsychologie auch in theologischer und religionspsychologischer Perspek-

---

**96** | Vgl. auch die überaus klare Darstellung zu Heidegger bei Vietta 1950.



tive<sup>97</sup> breit diskutiert. Um das Phänomen der Selbsttranszendenz, das im vorliegenden Themenzusammenhang so zentral ist, weil die Notwendigkeit einer heiligen Basis säkularer Würdekonzepktion im sozialen Rechtsstaat als Zivilisationsmodell verstanden werden soll, zu begreifen, ist eben auf die mögliche pragma-epistemische Analogie der religiösen Erfahrung im Modus des Tanzes und der Musik – hier im Kontext der Re-Konstruktion dionysischer Dynamik im Kulturgeschehen an »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik« bei Nietzsche (2000) erinnernd und somit eher auf personale Transgressionserlebnisse und weniger auf Institutionalisierungen<sup>98</sup> abstellend – zu verweisen.

Dies bahnt Wege natürlich zu allgemeinen kunsttheoretischen Möglichkeiten.<sup>99</sup> Hinsichtlich der Musik hilft hier weniger der musiksoziologische Überblick von Blaukopf (1996) als vielmehr die musikanthropologische Grundlegung von Dobberstein (2000). Anleihen im Werk von Ernst Bloch und Theodor W. Adorno schimmern bei meinen Versuchen einer Annäherung an die Musik immer durch.

\*

An diesem Punkt der Klärungsversuche wird – in einschlägigen Wörterbüchern der Psychologie oder der Psychotherapie nachzulesen – die Nähe zur Anthropologie von Viktor E. Frankl (1975) deutlich.

### *Psychotherapietheoretische Anleihen*

Dort wird der Mensch so dargestellt, dass er sich nicht selbst genügen kann, sondern angewiesen ist auf Anderes.

- Selbsttransparenz meint nun die übersteigende Bewegung hin auf das Andere.

Aus einem treibenden Willen zum Sinn resultiert in der Dialogizität die Begegnung.

---

**97** | Belzen 2013; Bubmann 2009. Vgl. auch Huizing 2015.

**98** | Wulf/Mach/Liebau 2004.

**99** | Auch an anderer Stelle habe ich bereits auf die diesbezüglichen fundamentalen Beiträge von Heidegger, Gadamer und Guardini hingewiesen. Vgl. in Schulz-Nieswandt 2015a; 2017.

Nun ist der Einfluss katholischer Theologie auf das Werk von Viktor E. Frankl in der Literatur behandelt worden.<sup>100</sup> Somit ist die theologische Affinität der Kategorie auch hier verbürgt. Die Überlegungen bei Frankl können aber auch rein psychodynamisch gelesen werden. Dann fügt sich dieses Verständnis der Transzendenz des Selbst wiederum in eine reine Immanenzontologie ein.

### ***Glauben ohne Religion?***

Glauben – ein Blick u.a. in die *TRE* oder in *RGG* mag orientieren – als sich öffnende Hingabe ist damit Selbsttranszendenz und erst auf dieser Basis Selbstbindung, im älteren Jargon im begrifflichen Wortumfeld von Treue, Gehorsam, Ge- bzw. Verlöbnis angesiedelt. Das Herz wird – metaphorisch gesprochen – gegeben.

- In diesem Sinne ist Glauben eine liebende Haltung als Offenheit zur Liebe. Es ist somit eine Offenheit zur Bindung.

Eventuell kann hier Bonhoeffer fortgedacht werden: Religiosität ohne Religion. Bonhoeffer – und damit seine Ausführungen zum religionslosen Christentum<sup>101</sup> – kann angesichts des umfassenden kontroversen Schrifttums zu seiner Theologie hier nicht wirklich ein Thema werden. Seine Betonung der Diesseitsbezogenheit des christlichen Glaubens im Kontext anthropologischer und ethischer Reflexion der liebenden Bezogenheiten im Gemeindeleben kommt meiner Sicht der Dinge entgegen. (Ich schließe hier insgesamt an meine Ausführungen in Schulz-Nieswandt 2017 an.) Daher war auch Karl Barth letztendlich »ratlos«, gab es doch in frühen Phasen durchaus Konvergenzen von Barth und Bonhoeffer. Auch mit Blick auf das Entmythologisierungsprogramm von Rudolf Bultmann war Bonhoeffer aufgeschlossener als Barth.

Die relevanten Texte von Bonhoeffer sind aber weitgehend nur Fragmente, deren Interpretation schwierig und daher kontrovers bleibt. Daher ist bei der Nutzbarmachung von Bonhoeffer immer redliche Vorsicht geboten. Bethge (1995, S. 107ff.) hat diese Schwierigkeiten der Werkrezeption nachvollziehbar dicht darlegen können.

---

**100** | Springer 1996; Boeschmeyer 1977; Zaiser 2004; Rohr 2009.

**101** | Neumann 1990.

Diese von der Religion unabhängige Religiosität mag evolutionär wie psychohistorisch in funktionalistischer Perspektive durchleuchtet werden. Hier geht es aber nicht um Religion als Kontingenzbewältigung. Natürlich kennzeichnet Kontingenz<sup>102</sup> – auch dies ist in der Philosophie breit diskutiert – das menschliche Dasein, also die modallogische Problematik, dass A sein kann aber auch nicht (A) oder zu A\* mutiert oder gar zu B wechselt. Aber das ist nicht das Thema.

Es geht vielmehr um die Frage nach der Verankerung einer Praxis gerechter Verständigung über die Gewährleistung der Würde der Person in der Tiefe der Empfindung für das Heilige dieser Ordnungshingebung. Es ist ein Zustand der Akzeptanz über einen rationalen konstitutiven Willensakt der Akzeptierung hinaus.

### *Zur primordialen Sphäre des Lebensweltlichen*

Diese Überlegung grenzt an die Kategorie des Lebensweltlichen<sup>103</sup>. Dabei geht es aber weniger um die Abgrenzung zur Wissenschaft, sondern die Betonung liegt auf einer vor-rationalen Selbstverständlichkeit.

Eine Schnittfläche der Zusammenhänge liegt im Apriorischen. Denn die Lebenswelt ist vorgegeben. Bevor der Mensch kalkuliert und die Dinge rational abwägt, ist er immer schon *in* der Welt.

Fundamentalontologisch ist dies bei Heidegger eine Grundverfassung des Daseins schlechthin. Bei Husserl (2012) wird (in den 5. Cartesianischen Meditationen) diese immer schon gegebene Vorgängigkeit der Lebenswelt als *primordiale Sphäre* gedacht.

Damit konvergieren tatsächlich die von mir hier angedachten Zusammenhänge. Die vorgängige Lebenswelt wird von mir nun aber nicht kommunikationstheoretisch rezipiert. Vielmehr wird gerade die Kommunikationsgemeinschaft, die selbst einen Status sekundärer Transzendentalität in Bezug auf die Konstruktion sozialer Wirklichkeit hat, auf ihre Abhängigkeit von einer primären Transzendentalität der Ermöglichung geglaubter Wahrheit hinterfragt.

---

**102** | Auch in den Sozialwissenschaften eine grundlegende Kategorie: Holzinger 2007.

**103** | Bermes 2002.

***Fetischcharakter heiliger Themen?***

Es bietet sich noch eine weitere, zunächst überraschende Bezugsquelle an: die Diskussion zum Fetischismus<sup>104</sup>.

Löst man diese Kategorie aus der sozialpathologischen Rezeptionsgeschichte und konstatiert, dass es in jeder Kultur *Themen* gibt, die wie Fetische behandelt werden, dann geht es hier um eine Art von Fetischbildung im Diskursfeld unreligiöser Religiosität. Ich habe *Themen* kursiv gesetzt. Denn diese Rezeption der Fetischtheorie bezieht sich nicht (im Lichte einer Anthropologie/Ethnologie materieller Dinge) auf sakrale Objekte<sup>105</sup>, sondern auf ein Thema (Menschenrechte), das an eine Idee (Würde) geknüpft wird.

Anders formuliert: Die zentrale und konstitutive Idee des Themas muss zu einer Art von Fetisch<sup>106</sup> werden, damit es heilig wird, ohne wirklich Teil einer Religion zu sein. Dies wäre dann der Fall, wenn Fetische mit einem Tabu – ganz im Sinne des Terms »Säkulare Tabus«<sup>107</sup> – belegt werden, also nicht verletzt oder gar getötet werden dürfen. Im Zuge derartiger Tabus-Ordnungen sind Ideen-Fetische somit heilige Dinge, deren Reinheit nicht schmutzigen (unreinen) Praktiken profaner sozialer Wirklichkeit geopfert werden dürfen.<sup>108</sup>

Der Tabu-Begriff bietet uns daher die Möglichkeit, im Lichte der Figur des *heiligen homo patiens* die Praxis der sozialen Ausgrenzung sogar umzukehren: »Tabus sind Meidungsgebote zwecks Regelung des sozialen Zusammenlebens, deren Übertretung in letzter Konsequenz mit dem Ausschluss aus der Gemeinschaft bedroht ist.« (Kraft 2004, S. 42)

Das ist passend zu mancher Beobachtung, die ich als verdeckter Ethnograph im widerspruchsvollen Prozess der Implementation der Idee der Inklusion im Alltag erleben darf: Inklusion wird leidenschaftlich gefordert und zugleich werden Praktiken der stigmatisierenden Exklusion als Verletzung dieses Gebotes der Inklusion stigmatisiert, die das Gefühl der

---

**104** | Vgl. u.a. Pontalis 1972. Umfassend dazu Böhme 2006. Ferner Blättler/Schmieder 2014.

**105** | Kohl 2003.

**106** | Weist also Analogiecharakter auf. Vgl. auch zu diesen Problemen ähnlicher Phänomene: Thurnwald 1951, S. 87ff.

**107** | Fateh-Moghadam/Gutmann/Neumann 2015.

**108** | Insofern ist die ablehnende Haltung zum Verzeihen von Jankélévitch (2003) mit Blick auf den Bruch des absoluten Tabus verstehbar.

sozialen Ausgrenzung vermittelt. Die Grundlage der legitimen Mitgliedschaft in der Gemeinde des sozialen Rechtsstaates wird neu definiert. Das Spiel muss nach den neuen Regeln gespielt werden. Nun, das entspricht auch der Natur des Spiels. Aber das Erlernen des Spiels braucht Zeit, auch Kompetenzen.

Es bleibt jedoch in dieser nie von Ambivalenzen vollständig freien sozialen Welt auch eine unbefriedigende Restproblematik: Und lustlose Spieler kann man auch nicht gebrauchen. Aber sie können sich ja in die Ecke ihrer privaten Existenz zurückziehen und das Spiel nicht stören. Sie haben – eine Eigenschaftsdimension eines ansonsten<sup>109</sup> komplexen Verständnis der Funktionalität von Maske, die sich nicht auf die sehr moderne Vorstellung von der Verbergung<sup>110</sup> des wahren (authentischen) Gesichts reduziert – das Recht auf eine Maske, die die Unlust verbergen hilft. Aber ihr Verhalten darf nicht stören.

Masken haben ihren Ursprung in kultischen Inszenierungen von Gemeinschaften zur Selbstkonstituierung und Selbstreplizierung. Es sind kollektive Copingmechanismen.

Das urgriechische Theater ist ein Beispiel. Masken dienen hier über die Rollenangebote als eine Chance auf Partizipation am Gemeinwesen. Das Individuum personalisiert sich. Dazu passt es, dass die römische Begriffswurzel *persona* und die etruskische Begriffswurzel *persu* Maske bedeuten. Das Maskenspiel ermöglicht quasi als kulturelle Transzendentalpraxis (oftmals des religiösen Kultus) die soziale Gemeinschaft. Die Reinigungsfunktion eröffnet durchaus auch die Möglichkeit, psychodynamische Aspekte (Tiefendimensionen) des performativen Ordnungsgeschehens zu erkennen. Personalisierungen sind Arbeiten an der individuellen Teilhabeidentität an der kollektiven Identität der Gemeinde. Die transgressiv-ekstatischen Eigenschaften des von Maskeraden geprägten, in Musik und Tanz eingelassenen Kultgeschehens verweisen auf die Reziprozitäten in der Konstitution von Identität und Alterität, somit auf die Kontingenzen der Wirklichkeit, die erarbeitet wird.

Am Rande sei angemerkt: Hier liegt entborgen der Kern einer Prozessontologie vor unseren Augen: Wirklichkeit ist immer Statik im Modus der Dynamik, also Prozessgeschehen in selbstreferentieller Generativität.

---

**109** | Das Forschungsschriftum will ich nicht (wie in anderen Publikationen von mir) erneut darlegen. Neuerdings auch Belting 2013.

**110** | Vgl. auch in Kruse 2014; Heinrici 2016; Geisenhanslüke 2015.

Hier nun bietet die Maske des privaten Rückzugs der liberalen bürgerlichen Gesellschaft die Möglichkeit, die fehlende Zustimmung zum mehrheitlichen kollektiven Geschehen zu verbergen. Das Individuum zieht sich zurück.

### *Das Problem der Notwendigkeit einer wehrhaften Demokratie*

In – sowohl normativer wie explikativer – Analogie zum gerontologischen Begriff des Disengagements ist dieser Rückzug nicht rein freiwillig. Der Druck der Mehrheitsmeinung erzwingt strukturell den Rückzug. Inklusion pocht auf ihren Wahrheitsgehalt, so wie Demokratie wehrhaft sein muss.

Diese paradoxe Situation, die die Inklusion exkludiert durch strukturelles Disengagement der Spielverderber, muss mitbedacht werden. Es verweist auf die Grenzen systemischer<sup>111</sup> Arbeit im Prozess der *struggle about ideas*.

Den Spielverweigerern kann auch dann nicht das Menschenrecht entzogen werden, wenn sie sich der Idee der Menschenrechte der Inklusion verschließen. Ihnen wird im Zuge der Bürgerrechte als politische Mitgliedschaft zum Verband die Möglichkeit der inneren Verweigerung zugewilligt. Problematisch wird es dann, wenn die Spielverweigerer ihr Verhalten gegen die inklusiven Menschenrechte wenden. Jener Punkt kann erreicht werden, wo Max Webers Definition vom Monopol auf Gewalt des legitimen Staates erreicht sein kann. Dort, wo jede Praxis gesellschaftspädagogischer Diskursbemühungen ausgeschöpft ist, muss zum Schutze der Menschenrechte der Feind der Demokratie auch als solcher sanktioniert werden. Damit kommt die Perspektive von Carl Schmitt nicht als konstitutives Apriori der Politiktheorie zur Wirkung, aber als – unerwünschtes, aber unvermeidliches – Element einer Grenzsituation des demokratischen Gemeinwesens zur Signifikanz.

Insofern dient die Maske der Minderheit in der liberalen Demokratie dem Selbstmanagement des Leidens an der sozialen Anerkennung. Das Bürgerrecht zieht jedoch eben auch die Bürgerpflicht nach sich, sich dem menschenrechtskonventionellen Inklusionsgeschehen nicht zerstörerisch gegenüber zu verhalten. In Umkehrung zur Kontroverse um Legitimität bzw. Legalität des Tyrannenmordes in der Tradition der liberalen Gesellschaftsvertragstheorie des Staates stellt sich hier die ebenso kontroverse

---

**111** | Tuckermann 2013; Tomaschek 2006.

Frage<sup>112</sup>, ob es in eben dieser liberalen Demokratie als politische Ordnung der menschenrechtskonventionellen Zivilisation einen Basissatz ontologischer Wahrheit gibt, die sich dem deliberativen Diskurs<sup>113</sup> entzieht:

- Hier geht es nicht um Geltung durch Zustimmung, sondern um Geltung kraft Seinswahrheit selbst.

Erneut zeigt sich, wie schwer es ist, diese sakralen Grundlagen der säkularen sozialen Rechtsstaatsidee zu verstehen.

Das Fazit ist radikal: Auch die liberale Demokratie, wenn sie einer menschenrechtskonventionellen Fundierung zivilisatorisch verpflichtet ist, kennt somit ihre heiligen Tabus.

In diesem Sinne habe ich ein Zitat von Carlo Schmid vom 8. September 1948 im Parlamentarischen Rat gefunden: »Ich für meinen Teil bin der Meinung, dass es nicht zum Begriff der Demokratie gehört, dass sie selbst die Voraussetzungen für ihre Beseitigung schafft.« Und weiter: »Man muss auch den Mut zur Intoleranz denen gegenüber aufbringen, die die Demokratie gebrauchen wollen, um sie umzubringen.«<sup>114</sup>

Betont werden muss jedoch nochmals, dass sich das Tabu nur auf das Thema des Artikel 1 des GG bezieht. So bleibt es eine Schwierigkeit dieser These vom Tabu-Charakter der heiligen Person als Grundlage des Rechtsstaates, dass es Tabus gibt, die nicht und solche, die gebrochen werden können oder gar müssen.<sup>115</sup>

Alle gesellschaftspolitischen Fragen, die auf dieser Grundlage zur politischen Gestaltung anstehen, sind natürlich ergebnisoffen, dürfen nur die tabuierte Grundlage nicht zerstören. Insofern gibt es ein Begehren als Vitalkraft der Revolte<sup>116</sup>, wenn es um politische Ausgestaltungsfragen geht. Wenn, zentrale Themen aus der Inklusionsdebatte aufrufend, z.B. stationäre Settings im Alter als Sonderwohnformen problematisiert werden, so im Lichte der Vorgaben über die Würde des *heiligen homo patiens*.

---

**112** | Denninger 1977.

**113** | Habermas 1992.

**114** | [www.costima.de/beruf/Politik/CSchmid.htm](http://www.costima.de/beruf/Politik/CSchmid.htm).

**115** | Zaborowski 2013, S. 12f.

**116** | Tabor 2007.

Dennoch bleibt es zunächst offen, wie und in welchem Umfang De-Institutionalisierungen verantwortbar sind.

Es bleibt auch zunächst offen, wie im sozialraumorientierten Reformkurs der Alter(n)spolitik im Generationengefüge die lokalen Sorgegemeinschaften nachhaltig gewährleistet werden können.

Es ist nicht verboten, Heimstrukturen – z.B. angesichts der zunehmend sehr hohen Eintrittsalter in diese Settings in Verbindung mit einer dichten gerontopsychiatrischen Bedarfslage – vorzuhalten, wenn diese ihr Optimum an Humanisierung mobilisieren.

So ist es auch nicht zwingend, aus der Würde der Person ein bedingungsloses Grundeinkommen abzuleiten. Diesen Weg kann man einschlagen, muss man aber nicht. Es gibt Variationen, die bedacht werden können.

\*

Wie dem auch sei. Jedenfalls taucht am Rande des Diskussionsfeldes deutlich die Frage auf, ob die post-konventionelle Moral nicht transzendental auf einer unbedingten Selbstverständlichkeit beruht, die deshalb gar nicht als Selbstverständlichkeit diskutiert werden kann, weil sie ja unbedingter Natur ist?

Dies würde bedeuten, dass es traditionale Voraussetzungen post-traditionaler Moral gibt.

Konfrontierend formuliert: Es mag für den Rationalismus der Moderne mehr als unangenehm sein, mit der Aufforderung konfrontiert zu werden, in einem seiner transzendentalen Kerne primitiv<sup>117</sup> zu sein.

Oder nochmals anders: Die Rationalität des sozialen Rechtsstaates verdankt sich mit Blick auf seine – eben vor-konstitutionellen – Fundamentalkategorie der Würde der Person nicht rational fassbaren natürlichen Verankerungen. Solche *natürlichen* Verankerungen können nur *heiliger* Art sein und sind daher dem Formenspektrum *religiöser* Erfahrung zuzuordnen.

Es ist längst nicht mehr haltbar, als Gegenbegriff zum Rationalen<sup>118</sup> das Irrationale anzusetzen. Ich hatte dies weiter oben bereits mit Bezug auf das »Heilige« von Otto (2015) angesprochen. Es wäre dann wieder der Wahnsinn in seinen Varianten, der hier die identitätsstiftende Kontrastfo-

---

**117** | Hallpike 1990.

**118** | Vietta 2012; 2016.



lie der Normalität abgibt. Wenn der Mensch in seiner ganzen personalen Schichtung von Geist, Seele und Körper und mit seinem ganzen System der Sinne zum Ausgangspunkt der Analysen genommen wird, so sind diese Pathologisierungstrategien der Rationalität anthropologische Verkürzungen – Reduktionismen – und Ausblendungen wichtiger Zusammenhänge sozialontologischer Art.

Es muss hier daran erinnert werden: »die Geschichte bestätigt keine vorher existente Epistemologie.« (Fichant 1975, S. 149) Die kritische Epistemologie organisiert die Geschichte der Wissenschaft, wobei weniger die Figur linearer Fortschritte im Vordergrund der Re-Konstruktion steht, sondern jene Brüche der komplexen Modi, die Andersartigkeiten im Weltbild und im Zugang zur Welt generieren.

\*

Ohne alle seine Überlegungen zum Thema zu machen, findet sich die Idee, die Heiligkeit der Person und deren Würde *immanenzontologisch* zu denken, also mit Bezug auf das Göttliche im bzw. des Menschen statt mit Bezug auf einen eine vertikale Ordnung stiftenden transzendenten Gott auszurichten, bei Galtung (1994, S. 13f.).

Viele Aspekte von Galtung mit Blick auf den Universalismus der westlich zentrierten Menschenrechtsidee berühren den modernen post-kolonialen Diskurs.<sup>119</sup> Diese fundamentale Dimension des ganzen Themenkomplexes wird hier nicht weiter aufzugreifen sein, allerdings doch in einer Hinsicht, die mit dem Werk von Herbert Marcuse zusammenhängt. Wie steht es um das Problem der *repressiven Toleranz*<sup>120</sup>?

\*

Menschenwürde<sup>121</sup> ist eine Leitidee, die kulturgeschichtlich nicht evolutiv zwingend ist. Sie muss – um an einen Begriff von Leo Frobenius (1953)<sup>122</sup> anzuknüpfen – als Kulturstil von einer sozialräumlichen *Paideuma* – also im Netzwerk des gelingenden sozialen Miteinanders – getragen werden.

---

**119** | Kerner 2012; Bachmann-Medick 2009, S. 184ff.

**120** | Dazu Wolff/Moore/Marcuse 1966. Ferner in Wolff 1969. Dazu auch Mitscherlich 1974.

**121** | Dazu auch Becchi 2016.

**122** | Vgl. auch Streck 2014.

Sie beruht letztendlich auf der passenden Sozialisation des Sozialcharakters der *polis*-Mitglieder als *paideia* für mündige BürgerInnen<sup>123</sup>.

Wenngleich nach dem heutigen Stand der Forschung so nicht mehr haltbar, aber dennoch im Grundsatz inspirativ, ist die ältere Forschungs-idee der Kulturanthropologie und der Ethnopsychiatrie<sup>124</sup>, Charaktertypen (Mikro-Ebene) und Kulturtypen (Makro-Ebene) im Sinne von Passung von Makro- und Mikro-*pattern* zu korrelieren. Klassische Studien in der Tradition von Ruth Benedict (1955) gehören hier ebenso zu wie die von Abram Kardiner u.a. (1974). Dazu muss die kulturanthropologische Forschung – ohne hier näher in die Geschichte der Ethnologie einzusteigen – jedoch durch eine Psychologie der Persönlichkeitsentwicklung, vor allem auf solider psychodynamischer Basis, fundiert werden.

Für die gesellschaftliche Zivilisationsgemeinde in diesem Sinne ist die Bindung durchaus *primordial*. Auch moderne Gesellschaft – nicht nur Ur-Kulturen<sup>125</sup> – bedürfen<sup>126</sup> dieser transzendentalen Ermöglichung durch soziale Prozesse primärer kultureller Vergemeinschaftung<sup>127</sup>.

Denn der *Durkheimianismus* ist hier nicht funktionalistisch und wissenssoziologisch zu lesen, wonach Religion aus der Gesellschaft heraus zu verstehen ist. Das auch.

Durkheim (2001) ist umgekehrt zu lesen: Religion gibt den grammatischen Prototyp für Gesellschaft ab. Versteht man Religion, versteht man auch Gesellschaft. U. a. bindungspsychologisch werde ich dies nochmals vertiefend aufgreifen.

## 19. GOTT ALS METAIDEE IN DER IMMANENZONTOLOGIE

Die Überlegungen wissenschaftstheoretischer Art im vorausgegangenen Kapitel leiten über zum Abschluss, in dem die Rede über Gott nochmals reflektiert werden soll, da die Arbeit sich ja für eine unbedingte Letztbe-

---

**123** | Adorno 2015; Dammer/Wortmann 2014. Begrifflich ist hier natürlich an die berühmte Studie von Jaeger (1989) angeknüpft worden. Vgl. auch Marrou 1977.

**124** | Hier sei zu denken an Paul Parin, Mario Erdmann und Géza Róheim.

**125** | Müller 1999.

**126** | Vgl. nochmals in Anhang 2.

**127** | Zur Re-Vitalisierung von Religion in der modernen Gesellschaft in der Durkheim-Schule-Tradition vgl. auch in Moebius 2006; Hollier 2012.

gründung der Personalität auf der Grundlage einer Eigenschaftszuschreibung – die gewissermaßen keine Zuschreibung ist, sondern zur ontologischen Wahrheit gehört – des Heiligen ausgesprochen hat.

Diese heilige Letztbegründung, die also eigentlich keine Begründung ist, da sie unbedingt ist, resultiert aus den Überlegungen, die ich ange stellt habe als Ablehnung eines transzendenten/übernatürlichen, personalen und in anthropomorphen Bildern gefassten Gottes<sup>128</sup>.

Dies gilt auch für die amorphe Idee Gottes als Phänomen der Übervernunft bei Nigg (1956). Auch ist die Ausgrenzung der iatrogenen Gottesbilder<sup>129</sup> keine Lösung.

- Gott kann nur als Teil der Ontologie der Immanenz, eben der einen, menschlichen Welt verstanden werden.

Und auch in diesem Status ist Gott nur als Metaidee zu begreifen. Das soll hergeleitet werden.

Funktional ist eine solche Metaidee des Heiligen notwendig, damit die Unbedingtheit der Ideen der liebenden Gerechtigkeit in der alltäglichen Welt des sozialen *Miteinanders* des Menschen in der Reziprozität der Rollen des *Mitmenschen* verankert wird. In der Philosophie des *MICH* geht es eben um die dialogische *praxis* des *MIT*-Seins. Denn der ontologische Wahrheitscharakter der Liebe ist nicht empirischer Art, sondern muss gelten, indem die Idee der Liebe kollektiv geteilt, da geglaubt wird.

Aber dieser Glauben kann nur unbedingter Art sein. Insofern ist der Glauben an den Heiligkeitscharakter der gerechten Ordnung von Freiheit, Gleichheit, und Solidarität die transzendente Voraussetzung – einerseits auf Kant aufbauend (dabei die Fehlrezeptionen des Kritischen Rationalismus vermeidend) und an Hans Vaihingers »Philosophie des Als Ob«<sup>130</sup> im Sinne nützlicher Fiktionen anknüpfend – der Geltung der Ideenwelt.

- Die Idee der Liebe setzt die Metaidee des Heiligen voraus.

Damit ist Gott, wenn das Heilige diese Gestalt annimmt, eine Metaidee.

---

**128** | Zum Gottesbild vgl. auch Markschies 2016.

**129** | Frielingsdorf 1992.

**130** | Ceynowa 1993; Neuber 2014.

Als Metaidee ist Gott nicht – auch nochmals anders als Tillich<sup>131</sup> argumentiert – Gott hinter dem Symbol Gott. Da die ganze soziale Wirklichkeit an die Sprache gebunden ist und Gesellschaft und Geschichte – nur und wirklich nur – somit im Kontext semiotisch gefasster Symbolwelt existieren, ist Gott ein Symbol. Dahinter ist – transzendent bzw. sogar supranaturalistisch gesehen – nichts mehr.

Dies ist darin begründet, dass der Mensch seine Welt nur als Kognition im weitesten Sinne hat und ist. Und damit ist Gott ein kognitives Konstrukt. Als Konstrukt ist es faktisch, soziologisch dem berühmten Thomas-Theorem<sup>132</sup> entsprechend. Auch Imaginationen sind Teil der sozialen Wirklichkeit. Auch die Vorstellung, Gott als transzendente oder anwesend-abwesende Gestalt sei das *Ganz Andere* hinter dem Symbol Gott, ist ein kognitives Konstrukt ... und auch die Gegenbehauptung und der ganze Diskurs. Es gibt keine Welt außerhalb der Welt der sprachlich vermittelten Gedankenwelt, die unser Tun bedingt und im Tun eingebettet ist.<sup>133</sup>

Insofern ist der Feuerbachschen These vom Projektionscharakter Respekt zu zollen. Mehr noch: Es gibt das Heilige, von einer notwendigen Theorie der performativen Praxis her gesehen, nicht anders als Funktion der Medien und Orte ihrer Inszenierung<sup>134</sup>.

Und jenseits einer nur auf Sozialpathologie abzielenden Neurosenlehre hat auch Freud Recht in der Annahme, Gott sei eine Funktionsfigur in der seelischen, auf das Gelingen statt auf ein Scheitern sozialer Relationen in Familie und Gesellschaft abstellenden Existenzbewältigung des Menschen.<sup>135</sup>

---

**131** | Danz/Schüßler/Sturm 2006; Mugerauer 2003; Luscher 2008.

**132** | Vgl. Merton 1995.

**133** | Dazu nochmals in Bollnow 1970.

**134** | Balke/Siegert/Vogl 2015; Koch/Schlie 2016.

**135** | Insofern ist der altgriechische Götterapparat strukturalistisch in seiner gesellschaftsgenerierenden Tiefengrammatik zu verstehen: Götter sind nur die personalisierten Figuren der *moira*, mit der der Kontingenzcharakter der Komplexität der sozialen Wirklichkeit des Menschen in einer kryptisch-impliziten ersten Soziologie der alten Griechen verstanden worden ist: Denn der – einzelne, aber auch der kooperationsoffene – Mensch hat nicht die Steuerbarkeit der ganzen Welt in seinen Händen. Daher erscheint ihm das Sein als Schicksal. Und ein nicht vom Menschen vollständig steuerbares Geschehen ist eben göttlicher Natur.

Damit sind wir nahe an der Hermeneutik von Paul Ricoeur<sup>136</sup>, der zuletzt im Horizont der Begegnung von Philosophie und Theologie immer stärker rezipiert wird<sup>137</sup>. Somit ist Gott bzw. die Religion eine ontologisch nicht ausrottbare Figur angesichts der metaphysischen Ur-Sinn-Bedürfnisse des Menschen. Und Schnittflächen zum Funktionalismus evolutionspsychologischer Erklärungen zur Natürlichkeit des Religiösen sind hierbei durchaus möglich. Ja, es gibt Gott, Religion und das Heilige, weil es geglaubt wird. Gott, Religion und das Heilige haben dennoch nur Wirklichkeitsstatus im Horizont eines kognitiven Konstruktivismus, der das Tun im Sinne des Thomas-Theorems<sup>138</sup> umfasst.

Wenn das Heilige kollektiv geglaubt wird und somit normativ von den Menschen geteilt wird, fallen Sein und Sollen zusammen. Dann ist auch die Idee der grundrechtlichen Teilhabechance der inklusiven Anthropologie des *homo patiens* als – natürliche – Menschenrechtslehre durch die Metaidee des heiligen Charakters der Personalität fundiert.

Damit entzieht sich die Unbedingtheit auch den empirischen Diskursen zur bedingten Geltung. Knüpft man die moderne Idee der liberalen Demokratie an rationale Diskurse über die guten Gründe der Geltung der Ordnung im Sinne einer post-konventionalen Moral, die entsprechende Stufen kognitiven Argumentierens voraussetzt, so wird deutlich: Demokratie hat nicht-demokratische Voraussetzungen.

Dies ist auf der Durkheim-Mauss-Linie gabeanthropologisch bereits erkannt worden: Es gibt nicht-kontraktuelle Voraussetzungen des Kontrakts<sup>139</sup>.

Und es erinnert auch an das *Böckenförde-Diktum* bzw. *Böckenförde-Theorem*, wonach die Demokratie nicht ihre eigenen normativen Voraussetzungen generieren kann.<sup>140</sup> Hierbei verstehe ich das Theorem eben nicht in einem Zusammenhang mit Carl Schmitts Auffassung des Politischen. Auch halte ich es für problematisch, dieses Theorem vorschnell<sup>141</sup> mit Blick auf religiöse Normen zu fokussieren.

---

**136** | MacIntyre/Ricoeur 2002.

**137** | Messner 2014; Wenzel 2016; Dalferth/Block 2015.

**138** | Vgl. Merton 1995.

**139** | Schulz-Nieswandt 2014a.

**140** | Böckenförde 1976, S. 60. Vgl. auch Große Kracht 2014.

**141** | Nissing 2016.

Meines Erachtens ist auch die theoretische Leistung der Rechtsphilosophie von Gustav Radbruch<sup>142</sup>, das Unrecht geltenden Rechts aufzudecken, nicht anders möglich gewesen.

*Unbedingte Metaideen generieren erst die Voraussetzungen der Geltung und Akzeptanz bedingter empirischer Geltungs-Normativitäten von regulativen Ideen von markt- und staatsbürgerlichen Gesellschaften, die auf Interessen beruhen.*

Anders formuliert: *Es gibt religiöse Voraussetzungen säkularisierter Gesellschaften.*

Nochmals anders formuliert: *Die im geschichtlichen Zeitstrom im Lichte sozialer Evolution gedachte sequenzielle Dichotomie von Gemeinschaft und Gesellschaft ist insofern verkürzt, da Gesellschaft Formen religiöser Vergemeinschaftung bedarf: Menschen müssen an unbedingte Metaideen glauben, damit regulative Ideen (der Freiheit, Gleichheit, Solidarität) gesellungsstiftend wirksam sein können.*

Deshalb war die Ur-Idee der *polis* der alten Griechen auf der *praxis* der *paideia* gegründet, diese aber eingebettet in die Religion der alten Griechen.

Diese Argumentation fasst das Problem der Art und Weise, über Gott zu reden<sup>143</sup>, im Lichte der viel zitierten anthropologischen Wende nochmals anders auf als es im Rahmen einer Differenzierung von Varianten der Offenbarungstheologie<sup>144</sup> möglich ist. Zwar verdanken wir den Darstellungen bei Zahrnt (1967, S. 436f.) die Klarstellung, es käme hinsichtlich der Relation zwischen Gott und Mensch auf die Präpositionen (Über, Gegenüber, In [der Welt des Menschen im Sinne einer theonomen Kultur]) an. Aber meine Überlegungen verlassen diesen Raum theologischer Selbstreferenz.

Gott ist – nur – die Metaidee der Idee der Liebe. Als Metaidee ist sie auch nicht einfach die – geschenkte – Ur-Liebe, nicht der apriorische oder archetypische Prototypus, der alle empirischen Derivationen als bedingte, unvollkommene Approximationen über ein letztendliches  $\Delta$  definiert, damit Gott Gott ist und der Mensch Mensch bleibt, Gott oben ist und der Mensch dahin gehört, wo er eben hingehört: nach unten.

---

**142** | Borowski 2015. Vgl. Dreier/Paulson 2003, S. 247ff.

**143** | Vogelsang 2016.

**144** | Stosch 2010.

- Die Metaidee ist die generative Grammatik der regulativen Ideen der sozialen Welt, weil es nicht-kontraktuelle Voraussetzungen der Kontraktgesellschaftswirklichkeit gibt.

Auch diese Figur ist nur eine an Sprache gebundene, in Sprache gefasste kognitive Konstruktion der Vernunft.

- Gelebt wird diese Metaidee aber im Glauben.

Der heilige Charakter der Personalität des Menschen als Person muss geglaubt werden. Mit einem transzendenten Gott der Kirche und ihren Theologien – um die es letztendlich in den ganzen Debatten<sup>145</sup> seit der Gott-ist-tot-Erkenntnis<sup>146</sup> geht – hat diese gottlose Onto-Theologie des Fundamentalhumanismus nichts zu tun.

So komme ich – zumindest mit Bezug auf diese generative Weltebene der Metaidee – zu einem säkularisierten Pantheismus, der Berührungspunkte zur Prozessontologie<sup>147</sup> von Whitehead (1990) hat: In der Idee Gottes kommt das ewige Streben der Menschen nach Harmonie zum Ausdruck: *Die Welt des Pantheismus ist nicht die einer Kirchlichen Dogmatik, sondern das Gespräch, das Lied und die Musik, das Tanzen, das Wandern, die Dichtung und die Kunst überhaupt.*

Psychologisch fortgelesen geht es um Erweiterungen durch Imagination und Empathie, daher auch um Motoriken des Sehens und Fühlens wie durch Tanz und Musik. Es geht um die Figur eines *denkenden Herzens*. Damit eröffnet sich auch die Welt der Kunst.<sup>148</sup>

**145** | Vgl. auch Lilje 1962. Vgl. ferner Armstrong 1996, S. 519ff.

**146** | Armstrong 1996, S. 476ff.

**147** | Holzhey/Rust/Wiehl 1990; Faber 2015.

**148** | Wolf 2013, S. 15ff. zum *Pantheismus nach der Aufklärung*. Dazu passt zentral die Formulierung: »Die Vorstellung eines Gottes über uns, die strikt hierarchische Auffassung trifft im Pantheismus auf weniger Entsprechung als in der Bilderwelt der orientalischen und mittelalterlichen Theisten, die das Verhältnis von Gott und Mensch als steile Hierarchie denken, verkörpert in der gotischen Architektur.« Dispositionen der Unterwerfung und des Gehorsams fügen sich dem Erleben des Allzusammenhangs nicht gut. Der Mensch taucht hier ein; der Allzusammenhang wird aufgesogen, eingesogen. Vgl. auch Meier-Seethaler 2001.

Harmonie ist konstitutiver Teil einer ästhetischen Ordnung der Welt, die eine moralische Ordnung impliziert. Nochmals angespielt auf die alten Griechen: Der Logos der regulativen Ideen ist somit eingebettet in Nomos, der auf den Kosmos des Ganzen verweist.

Bei Whitehead ist Religion der Kontext, in dem das Individuum zur Gemeinschaft findet. Whitehead denkt grundlegende Formelemente unter der Funktion der Kreativität. So wird Ordnung im ständigen Prozess des Werdens (und Vergehens) generiert. Es darf nicht unerwähnt bleiben, welche Bedeutung hier das Denken von Henri Bergson hat.

Ich möchte in diesem Kontext nur auf eine Studie verweisen, auf die von Nordsieck (2015). Er bringt das je eigenständige Denken von Bergson, Cassirer<sup>149</sup> und Whitehead zusammen. Die Kernaussagenordnung bei Nordsieck ist einfach. Es geht um drei Dimensionen einer dynamischen Theorie sozialer Innovativität. Alle drei Theoretiker bringen dazu spezifische Kategorien ein:

Bergson: Bewegung,

Whitehead: Kreativität,

Cassirer: lebendige Form.

Es überraschen auch nicht die Möglichkeiten der Übersetzung dieser Auffassungen in eine psychodynamische Diagnostik der Funktionsbedingungen der Gesellschaft, die sich im Gleichgewicht von Systole und Diastole befinden soll. Denn transzendental ermöglicht werden soll durch den Glauben an die Metaidee die Welt der regulativen Ideen des liebenden Miteinanders der Menschen.

Gerade am Beispiel der *schmutzigen Gaben*<sup>150</sup> und der *bösartigen Nutzung der Empathie*<sup>151</sup> kann deutlich werden, was gemeint ist.<sup>152</sup> Freiheit, Gleichheit, Solidarität benötigen unbedingte Voraussetzungen bedingten Handelns.

---

**149** | Zu Cassirers Beitrag zur Grundlegung der Menschenrechte vgl. auch Widdau 2016.

**150** | Starobinski 1994.

**151** | Angekündigt Breithaupt 2017.

**152** | Ferner Breyer 2013.



## 20. KEINE POLITISCHE THEOLOGIE

Die These der religiösen Voraussetzungen säkularer Grundrechtsverwirklichung ist nicht als Variante *politischer Theologie* zu verstehen.

Sehr unterschiedliche politische Ordnungen wurden oftmals durch Vorstellungen von der Natur des Menschen aus legitimiert<sup>153</sup>. Politische Theologie kennen wir aus dem vorchristlichen Altertum<sup>154</sup>, im Mittelalter Europas<sup>155</sup> bis in die aktuelle Philosophie und Theologie (wiederum variantenreich) hinein<sup>156</sup>. Ich knüpfe also nicht an Varianten politischer Theologie im Kontext vorchristlicher altorientalischer sakraler Herrschaftsideologie an, wo es um Wohlfahrtspolitik und Reichsidee geht. Ich steige also weder in die pharaonischen Konzepte noch in die Königsprädikation von JHWE ein. Aber auch jüngere Konzepte sind nicht haltbar.

Vor allem vermeide ich jegliche Affinität zu Carl Schmitt.<sup>157</sup>

Es geht mir ja nicht um die Kritik wertefundierter Demokratie universaler Bürgerschaft, sondern um deren trans-theistische Legitimation. Carl Schmitt<sup>158</sup> – im Schnittbereich zur konservativen Revolution – sah in der liberaldemokratischen, pluralistischen Demokratie der Masse<sup>159</sup> das Ende der Kultur. Nomos war bei ihm etwas ganz Anderes. Dass Pluralismus Konsensfragen – nicht vordergründigen Konsens<sup>160</sup> als Verlust des Agonalen des Politischen (im Sinne von Chantal Mouffe) – aufwirft und einen kollektiv geteilten Kern von geglaubten Metaideen benötigt, argumentiere ich auch. Dabei ist das Politische – ich folge hier Überlegungen von Alain Badiou (2003) – umgekehrt nicht als Praxis der Liebe verstehbar, sondern als Kontrolle des Hasses.

Aber genau in dieser agonalistischen Variante der Theorie des Politischen als Verfahren liegen problematische Tiefenstrukturen dieser schwer definierbaren, kaum wirklich feststellbaren Theorie des Poli-

**153** | Kellner/Höfele 2016.

**154** | Assmann 2000.

**155** | Erkens 2006.

**156** | Rissing/Rissing 2009.

**157** | Auf die »Politische Theologie« (1922) und auf »Der Begriff des Politischen« (1927/1932) beziehend: vgl. Schmitt 1996; 2004.

**158** | Mehring 2009; 2011.

**159** | Schulz-Nieswandt 2017.

**160** | So die Kritik von Rancière 2002.

schen vor. Karin Priester (2014) hat sie – nicht ohne gekonnte Polemik – aufdecken können. Hierbei würde ich dem Versuch, wirklich Neues auch in einer neuen schöpferischen Terminologie zu fassen (dazu auch Schulz-Nieswandt 2016c), nicht derart polemisch begegnen, wie es Priester tut. Dabei wird deutlich, wie der Versuch, links – aber jenseits von links und rechts – zu stehen missglückt und konservative Elemente so aufgenommen werden, dass man automatisch Gefahr läuft, nach rechts abzuweichen.

Schmitt war relativistisch und vor allem *dezisionistisch*. Es ging um Ordnung als solche, nicht um Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität.

Mit der neurotischen Fixierung auf das Ordnungsproblem<sup>161</sup> – eine Variante *rechten Dionysos-Kultes*, der in einem opportunistischen Apollonismus mündet – wird der Ausnahmezustand zum geilen Objekt der konservativ-revolutionären Begierde. Die Normalität des langweiligen Alltags ist nicht von Interesse. Dieser Alltag ist tote Mechanik.

Politische Theologie thematisiert hier den angeblichen Nihilismus des gottlosen Humanismus. Das sei Betrug an der – dieser: faschistischen – Wahrheit.

\*

Insofern beruht die antike griechische Theorie der Politik nicht nur, wie die neuere Theorie<sup>162</sup> der Re-Politisierung der Demokratie<sup>163</sup> im Rekurs auf die ontologisch-ontische Differenz des Politischen und der Politik<sup>164</sup> konstatiert, auf Prozessen des Agonalen mit Bezug auf Ideen und Interessen<sup>165</sup>. Sie beruht nicht nur (in der Tradition der intersubjektiven Transzendentalpragmatik) sprachvermittelt, sondern *praxistranszendental* zugleich auf hinreichender Vergemeinschaftung<sup>166</sup>.

Zizek (2014) hat den Diskurs mitgeprägt, wonach die Re-Vitalisierung des originär Politischen das Ethische jedoch nicht suspendieren darf.

---

**161** | Immer wieder kann herausgearbeitet werden, wie der Dionysos-Kult in der griechischen Antike Teil der Polis-Ordnungsgebung war. Vgl. auch Ketscher 2016.

**162** | Marchart 2011.

**163** | Agamben u.a. 2012; auch Rödel/Frankenbergl/Dubiel 1989.

**164** | Laclau/Mouffe 2015; Mouffe 2011; 2014; Nonhoff 2007.

**165** | Dazu auch Neuendorff 1973.

**166** | Vgl. Anhang 2.

Diese Spannung entdeckt man im Zuge der Rezeption der Studie von Ivana Perica (2016) über das *Unvernehmen* zwischen Hannah Arendt und Jacques Rancière. Auch hier wird letztlich herausgearbeitet, wie über alle Rezeptionsschwächen hinweg Komplementaritäten und auch Konvergenzen möglich sind.

Gerade die Dispositive des Privaten und des Öffentlichen sind in ihrer Konfiguration wohl komplizierter als oftmals angenommen und daher differenzierter zu re-konstruieren als es das herkömmliche politische Schema *links versus bürgerlich* ermöglicht. Das allein macht schon das jeweilige Abdriften des Privaten in den unpolitischen<sup>167</sup> Konsumfetischismus als uneigentlichen Privatismus einerseits und den Terror des Öffentlichen andererseits deutlich. Den privaten (ent-politisierten und passiven) Bürger aufzulösen zugunsten eines totalen *homo politicus* der permanenten Aktion ist nicht die Entwicklungsaufgabe, vor der die Gesellschaft im Lichte einer Kritischen Sozialtheorie steht. Es geht um die Figuration des Spannungsfeldes insgesamt, um eine vermittelnde, aber nicht seichte und die Probleme eskamotierende Aufstellung in diesem aufgespannten Feld. Es sind so die Übergänge thematisiert, die bereits im antiken Diskurs zu *Bios* und *Zoé* enthalten sind. Gleiches gilt für den Rekurs auf die aristotelischen und platonischen Begriffe des *blaberon* und *sympheron*. Das Nützliche und das Schädliche verweisen auf die Diskurse über das Gute und das Gemeinwohl in der *polis*, wodurch Gerechtigkeit<sup>168</sup> möglich wird.

Hier wurzelt die antike Philosophie des Politischen in der allgemeinen Anthropologie, die reflektiert, was das Leben sei. Einerseits das Leben schlechthin, das allen Lebewesen eigen ist. Sodann aber die Differenz des einfachen und des höheren Lebens reflektierend.

Es geht – hier auch heute noch in Kritischer Theorie des uneigentlichen Lebens als Daseinsverfehlung diskutiert – um die Beseelung des Lebens, daher um sinnhaftes Leben, das nach Erfüllung und Vollendung strebt. Es geht also um das gute Leben.

Die Debatte repliziert somit die Kontroverse, die die ontologische Politiktheorie immer schon geprägt hat: die Reflexion der verschiedenen Tätigkeitsformen der menschlichen *praxis*: *Poietische* Arbeit und *techné*

---

**167** | Wenngleich als heimliche Politik der »Programmindustrien« disponiert: Stiegler 2009.

**168** | Mieth/Goppel/Neuhäuser 2016.

auf der einen Seite, Politik im Medium der Sprache als Fundament des Politischen auf der anderen Seite.

Die verborgene Tiefendimension der Entelechie, die hier wirksam wird, macht plausibel, warum die Theorie des Politischen an einem Punkt oftmals umschlägt in eine Theorie des Ästhetischen, denn es geht um die Frage der höchsten Formen als Stufen der Entwicklung des Menschen – immer in Differenz zu den Göttern. Im Erwachen des Philosophierens als Entstehung des Selbstbewusstseins des Menschen im Fragen (statt des Staunens) werden auch die Freiräume im Schicksal<sup>169</sup> zunehmend erkannt.<sup>170</sup> Und erst damit wird der Diskurs über Scheitern, Schuld, Verantwortung<sup>171</sup> und somit letztendlich der Diskurs über Verständigung über das kollektiv Gewollte des personalen Menschen freigesetzt.

Es reicht auch m.E. nicht hin, in der Agonalität des Politischen in hegemonialer Weise Macht zu erlangen. Menschen müssen schon abgeholt und mitgenommen, also für die Idee gewonnen werden. Wieso sollten sich Menschen nicht ändern und politisch anders als bislang votieren? Marxens Kategorie der klassenspezifischen Charaktermaske<sup>172</sup> bedeutet ja nicht, dass Menschen aus ihrer Plastizität entbunden sind, also hinsichtlich jeglicher radikaler Umorientierung im betonierten Sinne blockiert sind.

## **21. HEGELS HERR-KNECHT-DIALEKTIK ALS EVOLUTORISCHE ZWISCHENSTUFE**

Aus dem alttestamentlichen Kontext und dem alt-orientalischen Umfeld des AT kennen wir die Bildsprache von Gott und seinem Menschen als Hirte-Herde-Beziehung. Auch christologisch setzt sich das Bild vom guten Hirten fort, ikonographisch reichhaltig belegt<sup>173</sup>.

Psychoanalytisch gesehen ist es nicht ganz von der Hand zu weisen, dass auch in der modernen Figur des Wohlfahrtsstaates Restbestände dieser Eltern-Kind-Beziehung im Sprechen vom »Vater Staat« nachweis-

---

**169** | Danis/Möde 1982; Fischer u.a. 2002.

**170** | Dazu auch die Studie zum Orakel von Delphi: Oberlin 2015.

**171** | Dazu auch Ebers 2009.

**172** | Im ersten Band des Kapitals: Marx 1978, S. 56; vgl. Matzner 1964.

**173** | Fischer u.a. 2002.

bar sind. Dies ist jetzt nicht neo-liberal als Kritik zu verstehen, sondern als Teil einer notwendigen Selbstreflexion in der Apologetik des sozialen Rechtsstaates. U.a. wird man eben auch nicht die Wurzeln in der eudämonistischen Lehre vom benevolenten Absolutismus vergessen dürfen. Die Demokratisierung der Wohlfahrtspolitik ist eben erst ein Produkt des 20. Jahrhunderts.

Die altorientalische Figur des sakralen Königtums, egal welchen Typus, war noch eine Komplexkonstellation der Funktionen des Heilens, Helfens, Richtens, Erziehens, Gärtnerns, Wissens etc. Die Säkularisierung der Neuzeit hat im Zuge der funktionalen Arbeitsteilung hier Systeme und Professionen ausdifferenziert.

In einem Foucaultschen Sinne gibt es dennoch eine Totalität eines Komplexes von Macht und Wissen, Institutionen und Praktiken, als dispositives System von Macht-Isomorphien<sup>174</sup>, die aber eben nicht mehr an einem personalisierten Gott fixiert ist, wie überhaupt an keine einfache Regierungslehre. Aus Sicht Kritischer Theorie bleiben die involvierten Menschen quasi Knechte dieses dispositiven Systems gouvernementaler Welt im Modus entsprechender Subjektivierungsformen.

Hegels Figuration von Herr und Knecht<sup>175</sup> als Interdependenz gegenseitiger Funktionsanerkennung stellt hier im Ausgang des Feudalismus im Übergang zur (von sozialen Asymmetrien [noch] nicht befreiten) Kontraktgesellschaft sozialevolutorisch eine Zwischenstufe (mit transformativen Durchbruchcharakter) dar. Die Herr-Knecht-Relation säkularisiert sich: Nicht mehr *von Gottes Gnaden* her ist diese soziale Relation zu denken, sondern sie ist eine funktionale Interdependenz, die aus innerer Dialektik heraus auf eine gegenseitige Anerkennung hin tendiert.

Diesem subjektivierten Knecht der modernen Disziplinargesellschaft haftet im Zuge einer Säkularisierung nunmehr doch noch die Restbestände der heiligen Ordnung seiner religionsgeschichtlichen Ursprünge an: Er ist Person. Und Personalität ist heilig.

Die aktuelle – kaum noch überschaubare – Debatte um Anerkennung und Differenz (auch als vorerst letzte Generation der Kritischen Theorie) weist hier Schnittflächen mit der Inklusionsidee auf und begründet so

---

**174** | Foucault 2003.

**175** | Aus der *Phänomenologie des Geistes* (Hegel 1977, S. 150ff.), durch die Brille der berühmten Vorlesungen von Kojève 1975 gelesen.

die Frage, wie Inklusion (nur) im Rekurs auf den heiligen Charakter der Personalität der menschlichen Person fundierbar ist.

## **22. HERMANN BROCH, HANNAH ARENDT UND DIE THEORIE DES *IRDISCH-ABSOLUTEN***

Die Idee, die moderne Demokratie trotz aller moderner Säkularität auf der Idee eines *Irdisch-Absoluten* – der Würde der Menschenrechte – aufzubauen, findet sich bei Hermann Broch (1997, S. 176ff.).

Die Idee war auch Gegenstand der Korrespondenz zwischen Broch und Hannah Arendt.<sup>176</sup> Lützeler (1997) hat diese Werkteile von Broch (1997) plausibel kommentieren können. Diese Dimension im Werk von Broch hat Lützeler auch an anderer Stelle nochmals (2011, S. 14ff., S. 18f.) deutlich herausstellen können.

Das Werk von Broch interessiert hier nicht literaturwissenschaftlich. Dennoch spielt hier ein Aspekt seiner poetologischen Rezeption hinein: An dem Werk von Hermann Broch wird kontrovers diskutiert, wie es möglich sein soll, Literatur (Roman) und Wissenschaft gattungstechnisch zu vereinigen. Ob Broch sein Ziel in genialer Weise immer knapp verfehlt hat, soll hier dahin gestellt bleiben. Er war sicherlich auch begrenzt durch die historischen Umstände einer ökonomisch mehr als beschwerlichen Exilsituation. Broch hat eine (wenn auch unvollendete) massenpsychologische Analyse der nationalsozialistischen Krise der Moderne vorgelegt.

Und genau in diesem Kontext kristallisiert sich die Idee heraus, dass gerade die Moderne nur funktionieren kann auf der Grundlage einer nicht-modernen Norm: die der absoluten Würde der menschlichen Person. In diesem Sinne ist die Korrespondenz mit Hannah Arendt schlicht plausibel.

Warum kann sich die moderne Wissenschaft dem gestellten Thema der Frage nach den heiligen Grundlagen des Rechtsstaates im säkularen Zeitalter verschließen?

---

**176** | Vgl. Durzak 2001, S. 161f. Zu Arendt vgl. zur Einführung Heuer 2013 sowie Young-Bruehl 2004; Prinz 2013; Wild 2006. Zu Broch vgl. auch Lützeler 1988.

## VI. Angst und Methode in der Wissenschaft

---

Man kann sich, um einen Zugang zu dieser Problematik zu verschaffen bzw. zu erarbeiten, unterschiedlich anregen lassen. Eine faszinierende Möglichkeit ist, Eribons »Rückkehr nach Reims« (2016) zu lesen.<sup>1</sup>

Man mag sich aber auch von Georges Devereux (1984) und seiner Studie *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften* inspirieren lassen.<sup>2</sup> Dort geht es um Angstproduktion in den Befunden der verhaltenswissenschaftlichen Forschung und um die damit verbundenen einerseits unreflektierten und in der Folge andererseits ungesteuerten Gegenübertragungsleistungen<sup>3</sup>. Genau dieser Gegenübertragung dient – kompensatorisch, aber nicht problemlösend – die Pseudomethodologie der objektivistischen Verhaltenswissenschaft.

---

**1** | Vgl. auch Bourdieu 2007.

**2** | Auch in einer hoch produktiven, eher soziologischen Forschung über die Herausbildung und Rolle von Intellektuellen (in Frankreich: Jurt 2012; Winock 2007) wird deutlich, dass diese Sicht nicht ausreicht, die Probleme angemessen zu verstehen. Es fehlt an psychologischer Durchdringung. Psychologie meint hier auch nicht einfach nur das plausible Einbringen biographischer Aspekte, wenngleich sich in der Biographie alles dicht transportiert. Eine mentalitätsgeschichtliche Analyse der Intellektuellen bedarf der Analyse im Schnittbereich von Soziologie und Psychologie, die zu einem guten Teil fundierte Psychodynamik sein muss. Denn der Mensch ist im Diskurs des sozialen Wandels nicht nur mit seinem Intellekt beteiligt, sondern angesichts seiner personalen Schichtung mit seiner Einheit von Geist, Seele und Körper.

**3** | Dazu auch Racker 1970.

Diese Sicht der Dinge ist nicht nur angesichts der Konjunktur der *behavioral sciences* hoch bedeutsam. Methodische Distanz<sup>4</sup> kann man in der Wissenschaft auch jenseits eines cartesianischen Subjekt-Objekt-Dualismus erwirken, also im Rahmen eines immer schon *In-der-Welt-Seins* der Wissenschaft, somit einer Subjekt-Subjekt-Relationalität folgend. Es ist dies eine hermeneutische Wissenschaft, die als Methode der epistemischen Wahrheit zugleich offen ist für die Problematik der ontologischen Wahrheit, ja, erst hier zu einer sinnvollen Einbettung der Befunde in einer Weltordnung erwirkend kommen kann.

Denn die hermeneutische Frage<sup>5</sup> innerhalb der objektivistischen Erfahrungswissenschaft ist eine doppelte Fragestellung:

- Wie sind die statistischen Zusammenhänge zwischen Konstruktvariablen in der Sozialforschung mit Blick auf die generativen Mechanismen im Alltag – ethnomethodologisch re-konstruktiv mit Blick auf den Konstruktivismus der sozialen Wirklichkeit als Praxis selbst – zu verstehen<sup>6</sup>, also nach dem *Wie des Was* fragend?

Das ist hier gar nicht das primäre Thema. Sondern:

- Was bedeuten die Befunde existenziell für den Menschen angesichts seiner Daseinsaufgaben, angesichts seiner Sorgestruktur des Lebens und dies im Lichte der Vision, das Dasein liebend zu führen?

Und nur so wird es möglich, sich der *Thematik der sakralen Voraussetzungen säkularisierter Gesellschaften* zu öffnen, ohne Angst und kompensatorische Gegenübertragungen.

Die Angst, die hier generiert wird, ist einerseits eine wissenschaftssoziologisch zu verstehende Problematik: Die Öffnung hin zu derartigen fundamentalontologischen Fragen einer *post-metaphysischen Metaphysik* entspricht nicht der sanktionierten Vorstellung *reiner* – selbst ein krypti-

---

**4** | Dies ist durchaus ein Problem, wenn die Wissenschaft – wie im Fall von Winkelmanns Antiken-Re-Konstruktion (Fridrich 2003) – eine melancholische Sehnsucht nach dem Objekt generiert.

**5** | Vgl. auch Anhang 3.

**6** | Schulz-Nieswandt 2016b.



sches Theologem – Erfahrungswissenschaft, auf die hin die Subjekte im System als szientistischer *homo academicus* sozialisiert werden.

Und ferner – und dies wahrscheinlich viel dramatischer – handelt es sich um die Angst vor der eigenen Tiefe der Daseinsproblematik angesichts der Potenziale des *homo abyssus*.

Die Sakralität der Person ist ein Theorem, dass dem Menschen den Spiegel vorhält, in dem die abgründige Tiefe des Menschen als ein Selbst erkennbar wird: das Nichts als Nichtung der Gestaltwahrheit eines gelingenden sozialen Miteinanders personalisierter Kreaturen. Eine nichtende, nicht eine generative Negativität wird antizipiert.

Das Böse<sup>7</sup> – auch hier u.a. durch wesentliche Beiträge von Karl Jaspers, Paul Ricoeur und Martin Buber fundiert – wird man in zwei Weisen, die nur bei genauer Betrachtung trennscharf differenzierbar sind, verstehen können. Das Böse steht gegenüber dem Guten in einer bi-polaren Anordnung. Diese Binärik ist als Deutungsmuster kulturell heute wie in der bisherigen Kulturgeschichte verbreitet. Theologiegeschichtlich angedacht wurde aber auch das Böse, aus dem das Gute überhaupt erst als Figur generiert worden ist. Denn wieso sollte – schuldtheologisch – das Böse als entweichende Abweichung vom Guten zu verstehen sein? Unter dem dynamischen Aspekt der Aufgabenstellung und -bewältigung als Entwicklungsaufgabe des Menschen ist das Gute überhaupt erst hinsichtlich des Bösen als angesichts des eingebrachten Existentials des Wagnis des Seins generiert zu verstehen. Erst dann kommt es zum Kampf der beiden – der nichtend-destruktiven und der liebend-schöpferischen – Perspektiven.

Wird all dies als eigenes Gegenübertragungsmotiv erkannt, geht es nicht darum, abstrakt die entsprechende Reflexion als Aufgabe der Wissenschaft zu verstehen, sondern als Arbeit am eigenen Selbst des akademischen Subjekts. Ich folge einer Passage in der Selbstreflexion von Petros Markaris (2008, S. 26) in »Wiederholungstäter«, der in Anlehnung an eine Unterscheidung von Kierkegaard die existentiellen Schriftsteller (in Abgrenzung zum nicht-existenziellen Schriftsteller) so charakterisiert, dass diese »ihre eigenen, die menschliche Existenz betreffenden Fragen« thematisieren.

Dieser Angst muss sich die Wissenschaft stellen. Dazu muss sie aber die erfahrungswissenschaftlichen Befunde in Fragen nach der ontologischen Wahrheit einfügen und einbetten. Das ist nun kein »Verwertungs-

---

7 | Neimann 2004; Colpe/Schmidt-Biggemann 1993.

zusammenhang« wertfreier Wissenschaft. Die empirische Befundlandschaft dient immer nur dazu, die Welt besser zu machen.

Soll dieser Fortschritt nicht inhaltsleer im Modernisierungsdispositiv<sup>8</sup> untergehen, so bedarf es der Einordnung in eine nach-metaphysische Metaphysik des existenzialen Humanismus als Onto-Theologie ohne Gott.

---

**8** | Zur Kategorie der Modernisierung und der Diskursdimensionen vgl. auch Loo/Reijen 1992.

## VII. Verwendungskontext in der Hochschullehre

---

Seit vielen Jahren haben Martina Fuchs (Wirtschafts- und Sozialgeographie), Detlef Fetchenhauer (Sozialpsychologie), Wolfgang Leidhold (politische Theorie) und ich im Bachelor Sozialwissenschaften Vorlesungen und Seminare zum Themenkreis »Religion im Streit der Wissenschaften« als gemeinsame Veranstaltungen durchgeführt. Wir führen dies im neuen Master fort. Es kristallisierte sich ein Bedarf heraus, die je eigene Position deutlicher zu konturieren. Detlef Fetchenhauer hat seine Position im Rahmen eines Kapitels in seinem Lehrbuch zur Sozialpsychologie<sup>1</sup> skizziert. In umfassender Weise hat dies Wolfgang Leidhold in seiner Monographie über die Gegenwart Gottes<sup>2</sup> geleistet. Meine bisherigen, vor allem neueren Publikationen<sup>3</sup> können nur Bausteine meiner Position darlegen. Die vorliegende Studie bringt meine Position aber nunmehr prägnanter zum Ausdruck.

Die Arbeit ist aus meiner größeren Studie zu Erhart Kästner und der konservativen Revolution<sup>4</sup> erwachsen, ist aber vor dem Hintergrund des Puzzles einzelner Vorstudien<sup>5</sup> zu sehen. Dort dreht es sich um u.a.

- Gabe und Reziprozität,
- ekstatisch-dionysische Sozialpolitik,

---

**1** | Fetchenhauer 2011.

**2** | Leidhold 2008. Leidhold arbeitet an einer neuen grundlegenden Publikation.

**3** | Schulz-Nieswandt 2014a; 2015a; auch in 2017 in den dortigen Ausführungen zu Romano Guardini.

**4** | Schulz-Nieswandt 2017.

**5** | Schulz-Nieswandt 2014a; 2015; 2015a; 2015b; 2016; 2016a; 2016b; 2016c.

- Genossenschaft als generatives Formprinzip,
- methodologischer Personalismus,
- post-strukturelle Sozialforschung,
- Psychodynamik in theologischer Anthropologie,
- sozialpolitische Heterotopien und innovative Hybriditäten.

Zugleich wird damit deutlich, warum ich mich als Sozialpolitik- und Genossenschaftsforscher für theologische und religionswissenschaftliche Fragen interessiere.

Die Sakralität der Person wird allerdings auch schon in einem Modul einführender Bachelor-Vorlesungen »Anthropologische Grundlagen der Sozialpolitik« und »Altern und Sozialraum im Welfaremix« angesprochen. Die dortige Pflichtlektüre findet somit hier eine Vertiefung für Fortgeschrittene. Auch in meiner Lehre zur »Sozialökonomie der Pflege« an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar, an der ich als Honorarprofessor lehre<sup>6</sup>, dürfte die Arbeit zweckdienlich sein.

## VIII. Zusammenfassung und Ausblick in sozialpolitischer Perspektive

---

Wer nach Innovationen fragt, ist mit dem *status quo* unzufrieden. Demnach muss es einerseits eine Diagnostik des IST-Zustandes geben, andererseits eine Vision vom SOLL-Zustand. Es geht dann wiederum einerseits um die Differenz, andererseits um die Frage nach dem WIE der Transformation vom IST zum SOLL. Das ist keineswegs die leichtere Frage im Vergleich zum SOLL-IST-Vergleich.<sup>1</sup>

---

**1** | Insbesondere ist von Interesse: Wie ist das Verhältnis von ambulant und stationär (vgl. z.B. § 3 SGB XI) zu verstehen: heute und in Zukunft? Dies ist einerseits normativ-rechtlich (Völkerrecht/Europarecht, SGB) zu verstehen, andererseits im Sinne realer Möglichkeiten empirischer Faktoren und Vektoren? Was ist also richtig im Sinne ethischer Gebote? Was ist möglich im Sinne erfahrungswissenschaftlich fundierter Möglichkeiten/Chancen bzw. Grenzen und Barrieren? Das Thema ist aufgespannt im Spannungsfeld zwischen Gesinnungsethik und Verantwortungsethik? Autonomie und Teilhabe im Sinne der Personalität des Menschen treiben einerseits die De-Institutionalisierungen voran und thematisieren Lebensformen der Würde bis zum Lebensende als Fragen gelingenden Daseins im Lebenslauf; Grenzen der De-Institutionalisierungen verweisen verantwortungsethisch auf Fragen der würdevollen Weiterentwicklung stationärer Settings des Lebens. Insgesamt betrachtet ist die lokale Netzwerkbildung die Kernproblematik: also Ort (Sozialraum) konkreter Utopien des Gelingens des sozialen Miteinanders, aber auch die Achillessehne eines naiven De-Institutionalisierungseifers. Inklusion ist nicht trivial. Auf die Ambivalenzen ist zu schauen. Und: Pflegebedürftigkeit ist nur eine Dimension komplexer Bedarfslagen im höheren und hohen Alter: Es geht um den *homo patiens* in seiner ganzen Lebenslage. Vor diesem ganzen Hintergrund

Das Apollonische bezeichnet die Kultur der Verwaltung der Ordnung eines *status quo*. Das Dionysische bezeichnet die vitale Veränderungspraxis: den Überstieg, die Grenzüberschreitung zum Neuen (eventuell auch als ein Ganz Anderes), die Ekstase.

- Ekstatisch ist das Dionysische als transgressive Praxis, die die etablierten – oftmals betonierten – Pfade etablierter Routineordnungen überschreitet.

Die religionswissenschaftlichen Anleihen mögen sinnvoll sein. Denn dort ist das Kräftespiel des Apollonischen und des Dionysischen in einer bestimmten Weise thematisiert worden. Denn es geht nicht um die Permanenz dionysischer Dynamik, die nur episodisch ist. Das Dionysische muss sich wieder einfangen lassen in apollinischem Ordnungswillen. Aber dies eben erst nach der Veränderung.

Zugespitzt gesagt: Wie bekommt man im sozialen Wandel passungsfähig die sozialpolitische Praxis transformiert? Gemeint sind nicht oberflächliche oder parametrische Reformen. Gemeint ist eine Mutation – ein echter Überstieg im Strickmuster des sozialpolitischen Geschehens.

\*

Die Sozialleistungsquote in Deutschland beträgt ca. 35 %. Über die Messung mag man streiten. Relevanter ist die Frage: Wie steht es um die Kosten-Effektivität? Die Analyse der sozialen Wirklichkeit des sozialpolitischen Geschehens – im Rahmen einer Mehr-Ebenen-Analyse – wirft durchaus Phänomene eines sozialen Dramas auf.

Aus der Sicht des *homo patiens* wird das Geschehen als Labyrinth<sup>2</sup> erfahren. Die Ordnung des personalen Erlebnisgeschehens ist von Sektoralismus und Fragmentarismus geprägt. Es fehlt an trans-sektoraler Integration und an Multi-Disziplinarität.

An den komplexen Bedarfslagen – in der Hochaltrigkeit, vor allem vor dem Hintergrund der Ressourcensituation der Lebenslagen als Schnittbereich von chronischen Erkrankungen, funktionellen Beeinträchtigungen

---

kann die Frage gestellt werden: Wo stehen wir im Lichte der gegenwärtigen Gesetzgebungen und ihren Implementationen?

**2** | Eine Metapher, die variantenreich geschöpft wird. Vgl. etwa auch Röttgers 2013.

und Formen der Behinderung – im Kontext des sozio-demographischen Wandels geht die Versorgungslandschaft oftmals vorbei.

In der Medizin mangelt es an einem bio-psychisch-sozialen Verständnis. Die Eigenlogik des Akutkrankenhauses z.B. stigmatisiert den Demenzkranken als Störfaktor. Maskuline Selbstbilder der Medizin – Drachentöter (Kampf mit dem Tod im OP) und Maschinenbauer (kaputte Maschinen werden repariert) – grenzen die Demenz aus, schieben diese Aufgaben im Zuge tiefengrammatisch wirksamer Gender-Ordnungen der Pflege und Betreuung der Mütterlichkeit sozialer Berufe zu. Hier sei auch der Ort der Empathie, dabei den neurowissenschaftlichen Befund ignorierend, dass auch Männer komplexe Spiegelneuronen besitzen. Die Medizin konzentriert sich auf ihre *eigentliche* Arbeit. Rehabilitative Geriatrie gilt hier nicht als Medizin. Gegenstand der Medizin ist das Organ im Lichte von Laborwerten und Bildgebungen, interessant ist die Krankheit, nicht der Kranke, der kranke Mensch als *homo patiens*.

Angesichts des DRG-Regimes in der Krankenhausfinanzierung ist das Krankenhausentlassungsmanagement verbessert worden; aber die Probleme der No Care-Zonen sind dramatisch.

Es fehlt vielfach an der Sicherstellung von Pflegearrangements<sup>3</sup> im Rahmen lokaler sorgender Gemeinschaften im Kontext regionaler Pflegestrukturplanung. Gewiss, der Diskurs und die Innovationen im Lichte sozialraumorientierter Quartiersentwicklung haben sich etabliert. Doch die Herausforderungen wachsen. Man denke etwa an die Zukunft der Daseinsvorsorge in strukturschwachen, schrumpfenden (ländlichen) Regionen. Alternativen zur Idee des Hilfe-Mix zwischen Staat, Markt, Dritter Sektor und Gemeinschaften gibt es nicht.

Es geht also um die Sicherstellung der Verfügbarkeit, Erreichbarkeit, Zugänglichkeit und Akzeptanz sozialer Einrichtungen und Dienste im Raum.

Doch neu aufgestellt werden müssen auch die Professionen. Die habituellen Strickmuster sind zwar im Wandel begriffen. Doch die Probleme sind mitunter gravierend und passen zu den andauernden Restbeständen an Eigenschaften totaler Institutionen: Paternalismus, sprachlose Medizin, fehlende hermeneutische Achtsamkeit, fehlende Prozessachtsamkeit, fehlende partizipative Öffnungen, over-protection, dependency support script, baby-talk ... die Liste der Probleme ist lang<sup>4</sup>.

---

3 | Zu »Wohlfahrtsarrangements«: Wendt 2010.

4 | Vgl. auch Anhang 3.

Man kann sich fragen, was diesen sozialpolitischen Versorgungskomplex treibt? Es ist ein ökonomischer Kampf aus der Frage heraus: Wem gehört der Patient? Das gouvernementale Dispositiv im Sinne von Michel Foucault ist orientiert an dem Syndrom von Jugend, Schönheit, Gesundheit und Produktivität. Es geht um Workability und Employability. Hier ist der Rausch in den von Walter Benjamin so benannten Kathedralen des Konsums fundiert.

\*

Man lese nur § 1 SGB I und dies im Lichte von Völkerrecht, Europarecht und Grundgesetz. So geht es um die Gewährleistung des sozialen Rechtsstaates auf freie Entfaltung der Person im Lebenslauf – für alle Personen gemeinsam und gleichzeitig. Die Französische Revolution mit ihren Eckwerten der Freiheit, Gleichheit (der Chancen) und der (umverteilenden) Solidarität bleibt die »Sattelzeit« und generiert die bleibenden Fluchtpunkte der Kritik der Verhältnisse. Es handelt sich hier um ein Zivilisationsmodell. Humanistisch ausgedrückt: Aus der Kraftquelle der Liebe im Lichte sozialer Gerechtigkeit muss mit Mut die demokratische Macht ausgeübt werden, um diese Eckwerte zu verwirklichen. Dazu gehört das Grundrecht auf freien Zugang zum Sozialschutz und zur Daseinsvorsorge.

Die Gründe liegen in der Norm der Autonomie der menschlichen Person im Modus der Teilhabe am gesellschaftlichen Gemeinwesen als anthropologisch-rechtsphilosophisches Telos der Geschichte verankert.

Hier ist von *einer Sakralität der menschlichen Personalität* zu sprechen. Hier wurzelt das moderne Inklusionsdenken.

Das Ganze ist eine alles andere als triviale und von Ambivalenzen freie Idee. Es geht um die Überwindung sozialer Ungleichheit in der Form der Ausgrenzung, wodurch eine Gesellschaft der Anerkennung von Differenzen anvisiert wird.

Die Analysen zu den Problemen der De-Institutionalisierung zeigen, wie groß das Delta  $\Delta$  zwischen IST und SOLL noch ist.

\*

Ein Wandel braucht als notwendige Voraussetzungen ökonomische Anreiz-Kompatibilität und entsprechende rechtliche Rahmenbedingungen. Hinreichende Bedingung ist aber eine Kultur der offenen Haltung für den anstehenden sozialen Wandel. Und hier kommt nun die psychodynamische Sicht auf die Akteure zur Wirkung.



Was eingangs als dionysische Ekstase angesprochen wurde, erweist sich nun im Rahmen einer Charakterneurosenanalyse als Haltung der Offenheit. Offenheit zum Wandel bedeutet nun, soziale Phantasie aufzubringen, definiert als schizoide Kreativität des Überstiegs<sup>5</sup> und damit der Überschreitung der Pfadabhängigkeiten. Eine zentrale Metapher kann die der Verflüssigung<sup>6</sup> sein. Die Verstiegenheit zur angstbesetzten Phobie gegenüber der notwendigen Veränderung muss überwunden werden.

- Die Akteure müssen – authentisch – offen werden für die neuen Wege; sie müssen sich auf eine Reise einlassen, also Mut zum Wagnis haben.

Ökonomisch sollten (im Sinne der weiter oben konstatierten notwendigen Voraussetzungen) sie als rationale Akteure eine Aussicht auf eine *win-win*-Situation haben. Sie brauchen ferner Vertrauen in die Situation des Change Managements. Vor allem: Sie müssen kollektiv eine Idee teilen.

Gemeinsame Ideen bahnen den Korridor, in dem sich dann die (materiellen) Interessen kanalisieren lassen. Hinreichende Bedingung ist also genau diese, letztendlich (in der persönlichen Bindungssozialisation verwurzelt) auf einem erlernten Gleichgewicht von Ur-Angst und Ur-Vertrauen<sup>7</sup> basierende unneurotische Haltung der Überwindung von Angst und Pfadabhängigkeit durch Mut, Vertrauen, Empathie, Offenheit, Plastizität und Kreativität.

- Die Ordnung der Dinge muss also verflüssigt werden.

---

**5** | Zur kulturellen Grammatik und zur Psychodynamik des Urlaubs mit Fokus auf die romantische Griechenlandsehnsucht vgl. auch in Schulz-Nieswandt 2017: Das Gesamtwerk von Erhart Kästner, nicht nur seine viel gelesenen Griechenlandreiseerzählungen, werden im Kontext der sog. »Konservativen Revolution« inter-textuell re-konstruiert. Dabei wird der Habitus dieser Gruppe Gleichgesinnter psychodynamisch bestimmt. Die Analyse ist über die konkrete Person Erhart Kästners hinaus ein Beitrag zum Phänomen der »Griechenlandsehnsucht« und zur deutschen Mentalitätsgeschichte des 20. Jahrhunderts insgesamt. Im Vordergrund steht die Kulturkritik dieses inter-textuellen Kreises, die sich zu einer Zivilisationskritik der totalitären Welt steigert. Im Hintergrund wirken spezifische theologische Weltbilder habitusbildend.

**6** | Nakas 2015.

**7** | Theologisch rezipiert bei Lassak 2016.

Nach dieser dionysischen De-Territorisierung (Systole) folgt die apollinische Re-Territorisierung (Diastole).

\*

Inklusion meint eine Ordnung des gelingenden sozialen Miteinanders in der Reziprozität der Menschen in der Rolle des Mitmenschen, die die Outsider zu Insidern macht.

Dies wirft nicht nur ein forderndes Licht auf Fragen der Ambulantisierung als sozialraumorientierte Quartiersentwicklung im Sinne maximal möglicher De-Institutionalisierung. Auch stationäre Settings müssen sich inklusiv weiterentwickeln. Die Institutionen und die Professionen sind also gefordert. Und die Politik muss die Ermöglichungsräume durch rechtliche Regime schaffen. Letztendlich müssen auch re-finanzierte Geschäftsmodelle möglich werden. Denn die Akteure stehen im Markt im Wettbewerb. In vielen Leistungsbereichen des Systems der Sozialgesetzbücher gilt der Grundsatz »ambulant vor stationär«. Der Grund für diese normativ-rechtliche Vorgabe ist letztendlich rechtsphilosophischer Art und resultiert aus anthropologischen Grundüberlegungen. Da der Mensch definiert ist über die Axiome der Grundrechte auf Teilhabe, Selbstbestimmung und Selbständigkeit und dies im Lichte der Strukturwerte der Französischen Revolution als Sattelzeit des sozialen Rechtsstaates (Freiheit, Gleichheit, Solidarität) gewährleistungsstaatlich zu verstehen ist, wird der gesellschaftspolitische Gestaltungshandlungsdruck der Ambulantisierung und – umgekehrt – der De-Institutionalisierung bzw. Ent-Hospitalisierung überaus deutlich. Dies ist eine der Hauptvisionen des modernen Inklusionsdenkens, das sich nicht nur auf sozial konstruierte Tatbestände der Behinderung beziehen lässt: Es geht um den Abbau der sozialen Exklusion überhaupt: von der frühen Kindheit bis zur Hochaltrigkeit, der Demenzversorgung und der Kultur des Sterbens, es geht um Menschen mit chronischen Erkrankungen, mit Pflegebedürftigkeit oder um sozio-ökonomische Armut. Es geht um die Frage des Gelingens der Daseinsführung des *homo patiens* im Lebenslauf. Doch dieses normativ-rechtliche Programm ist nicht trivial. Rechtliche Bahnungen sind im Mehr-Ebenen-System vom Völkerrecht, über das EU-Recht, GG bis hin zum § 1 SGB I gegeben. Derzeit ist man, z.B. auch im Zuge der Wohn- und Teilhabegesetzgebungen der Länder als eigengesetzliche Konkretisierungen des SGB XI, dabei, rechtliche Fragen und auch die Frage der wirtschaftlich nachhaltig mach-

baren Geschäftsmodelle für eine betriebsförmliche Transformation der regionalen Versorgungslandschaften zu gestalten. Vieles ist höchst kontrovers. Doch sind derartige rechtliche und wirtschaftliche Fragen ohnehin »nur« notwendige Voraussetzungen; hinreichende Bedingung einer wirklichen inklusiven Transformation der sozialpolitischen Leistungsbereiche ist die kulturelle Offenheit für diese neue Welt inklusiver Kommunen bzw. Quartiere unter dem Aspekt der Normalisierung des Wohnens der bislang oftmals stationär ausgegrenzten Menschen. Das ist ein nicht-trivialer sozialer Lernprozess voller Ambivalenzen und Zumutbarkeiten. Die psychodynamische Dimension des Problems ist nicht zu unterschätzen: Es geht um soziale Phantasie eines gelingenden sozialen Miteinanders mit dem Anders- bzw. Fremdartigen, wobei Affekte wie Angst und Ekel an den Grenzen der Berührung und Begegnung wirksam sind. Diese Lernprozesse sind nicht auf managerial anmutende Vorstellungen von Diversity und Change Management zu reduzieren. Derzeit stehen häuslich-ambulante, teilstationäre (zunehmend) sowie stationäre Strukturen im SGB XI-Bereich *nebeneinander*. Die inter-mediären (»alternativen«) Wohnformen im Alter (Wohngemeinschaften, gemeinschaftliches Wohneigentum, Mehrgenerationenwohnen etc.) zwischen privater Häuslichkeit einerseits und (sich durchaus ausdifferenzierenden) stationären Wohnformen andererseits sind in Deutschland immer noch stark unterentwickelt. Ambulantisierung kann daher nur bedeuten: die Gewichte im Spektrum der Wohnformen im Alter zu verschieben (Dispositiv des ambulant *vor* stationär). Die internationalen Erfahrungen zeigen, dass eine vollständige Auflösung stationärer Formen (Dispositiv des ambulant *statt* stationär) kaum möglich ist. Netzwerklosigkeit ist der dominante Prädiktor für die Heimübersiedlung. Umgekehrt kann daher eine De-Institutionalisierung nur gelingen, wenn das privat-häusliche oder gemeinschaftliche Wohnen im Alter angesichts zunehmend komplexer Bedarfslagen besonders in der Hochaltrigkeit im Rahmen von lokalen sorgenden Gemeinschaften als Hilfe-Mix nachhaltig sozialraumorientiert im Quartier/Dorf gewährleistet wird. Das ist gesinnungsethisch die Norm, verantwortungsethisch gesehen muss die De-Institutionalisierung aber auch gelingen, sonst drohen (so vielfache Erfahrungen) Vereinsamung und Verwahrlosung. So bleibt der Druck bestehen: alle Potenziale der De-Institutionalisierung verwirklichen und verbleibende stationäre Strukturen im Geiste von Selbstbestimmung, Selbständigkeit und Teilhabe des Menschen in seiner Persönlichkeit weiter zu entwickeln.

Aber auch die BürgerInnen sind nicht aus der Pflicht genommen, eine Entwicklungsarbeit am eigenen Selbst zu leisten. Liebende Offenheit ist auch hier gefordert. Auch hier beobachtet man Formen *apotropäischer Hygieneangst*:

- Was man nicht kennt, davor hat man Angst und grenzt es aus.

Oftmals beobachtet man z.B. bei der lokalen Ansiedlung sozialer Einrichtungen (in der Demenzversorgung oder bei Hilfe für Menschen mit Behinderungen) das St. Florians-Prinzip.

\*

Inklusion muss als Meilenstein in der ewigen Arbeit am vulnerablen Zivilisationsmodell, das vom Menschen selbst als *homo abyssus* (Mensch der Abgründigkeit) gefährdet, aber auch vom Menschen als *homo donans* (Mensch der Gabe) ermöglicht wird, verstanden werden.

Ort des gelingenden Daseins des Menschen im liebenden Miteinander ist sein Sozialraum. Daher kommt der kommunalen Daseinsvorsorge eine existenziale Bedeutung zu.

Dieser Raum ist der Raum, in dem die genossenschaftliche Form des personalen Selbst-Seins im Modus des sozialen Miteinanders gelingen kann.

Was muss hier verwirklicht werden? Soziale Beziehungen primärer Art, eingebettet in Netzwerke sorgender lokaler Gemeinschaften, eingebunden in regionale Versorgungslandschaften. Diese müssen als professionelle Infrastruktur – in Co-Produktion mit den informellen Ressourcen des bürgerschaftlichen Engagements – abgestuft ambulant, teilstationär und (residual, d.h. subsidiär nachrangig) stationär aufgestellt sein, integriert-trans-sektoral und multi-disziplinär die medizinische, die pflegerische und die soziale Infrastruktur umfassend. Diese Versorgungsstruktur muss also netzwerk-zentriert, wohnortnah, also im Quartier gelebt werden. Im Raum muss barrierefrei die Mobilität lokal, regional und im Übergang zur Über-Regionalität sichergestellt sein. Die Wohnformen (im Alter) müssen stärker ausdifferenziert werden, weit über die duale Sicht Privathaushalt versus Heim hinaus. Daher muss die Wohnungswirtschaft strategisch eingebunden werden. Die regionalen Unternehmen – nach dem Vorbild vieler Kreditgenossenschaften – sollen im Rahmen von sozialer Verantwortung als unternehmerische Bürgerschaft wirksam

werden. Die Strukturen müssen sozial nachhaltig sein und so einen Beitrag zum gesellschaftlichen Demographiemangement darstellen.

Die Kommune muss zur Choreographie dieser Prozesse ermächtigt werden. Das PSG III muss in dieser Hinsicht enttäuschen. Die kommunale Ebene bedarf im Rahmen der Bundes- und Landesgesetzgebung und des konkretisierenden Verordnungswesens mehr Steuerungsmöglichkeiten. Dazu gehören auch (nach Abschaffung der Heimgesetzgebung des Bundes im Zuge der 2006er Föderalismusreform) die Wohn- und Teilhabegesetzgebungen (WTG) der Länder. Dieses Feld muss dazu entideologisiert werden. Lokale Konferenzstrukturen müssen effektiver arbeiten können.

Netzwerkbildung – kritisch eingedenk der neuerlichen Universaldiffusion dieser Kategorie des Netzes als Leitmetapher (Friedrich 2015) – im lokalen Raum ist das *A*<sup>8</sup> und *O* der ganzen Geschichte. Sozialkapital der Netzwerke lässt sich aber nur auf der Basis von Vertrauenskapital generieren. Vertrauen generiert sich wiederum nur in gelebten Netzwerken. Der ganze Prozess beruht auf eingebrachten Kompetenzen (Humankapital).

Diese Figuration muss als transzendente Voraussetzung für das mögliche Gelingen der Bewältigung des sozialen Wandels verstanden werden.

\*

Es darf noch geträumt werden. Träume sind Hoffnungen an erinnerte Visionen des Noch-Nicht. So könnten als konkrete Utopien neue – *heterotope* – Räume geschaffen werden, die in die Zukunft weisen.

Die Transformation dorthin kann nicht – auch wenn es durchaus um Lichtung geht – als einfacher *switch-off* eines Lichtschalters, wenn diese Metapher genutzt werden darf, funktionieren. Es handelt sich um soziale Lernprozesse. Und dies auf allen Ebenen: Politik, Sektoren, Organisationen, Professionen, BürgerInnen. Diese Lernprozesse müssen ermöglicht werden.

Das ist Change Management, sofern dies als *kulturelles* Change Management und dies auch nicht zu sehr in der Tradition von *social engineering* diskutiert wird. Verändert wird ja die kulturelle Grammatik des

---

**8** | Das Alpha verweist nicht nur auf den Anfang von Allem, sondern auf das Vitale schlechthin: vgl. auch R. G. Schmitt im Nachwort in Caillois 2006, S. 186. Zu Dauer und Verflüssigung vgl. auch Caillois 2016.

Zusammenlebens. *Es geht um die Strickmuster, nach denen wir ticken. Es geht um unsere Käfige, aus denen wir uns befreien müssen. Wir werden nicht einfach aus unserer Haut heraus kommen. Aber auf die Haltung kommt es an.*

Was traditionell als *Tugendethik der polis* diskutiert wird, muss heute im Lichte der psychodynamischen Sichtung der Probleme des menschlichen Zusammenlebens im Rahmen einer Charakterneurosenlehre verstanden werden. Und daher gelingt der Wandel nicht ohne Veränderung der psychodynamischen Selbstaufstellung der Menschen. Das ist Arbeit am eigenen Selbst.

Und deshalb beginnt die Frage des würdevollen Alterns in der Gesellschaft als Generationengefüge bereits in der Kinder- und Jugendhilfe: Dort, wo Eltern – ressourcentheoretisch im Sinne von *Capability* – befähigt werden müssen, Kindern Umwelten des gelingenden Aufwachsens zu bieten, damit diese ihre Bindungserfahrungen in Bindungsfähigkeiten transformieren können.

Problematisierender soziologischer Ausgangsbefund hierbei ist: Familie als Sozialisationsagentur ist und bleibt Potenzial und Gefahr zugleich. *Sozialisationsversagen* ist möglich. Darauf müssen die Gesellschaft und ihre Politik in der Generierung von Rechtsregimen und sozialer Praxis eingestellt sein.

Das berührt eine rechtsphilosophisch überaus pikante Problematik: nämlich die der Ordnung des Dualismus von Privatheit und Öffentlichkeit, von Familie und Staat.

Es entspricht einer allgemeinen Entwicklungslinie der liberalen Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft in der Nachfolge der Französischen Revolution, die BürgerInnen *vor dem Staat* zu schützen, der nur Rahmenbedingungen des friedvollen und freien Gelingens der bürgerlichen Gesellschaft gewährleisten soll. Das hat Eingang gefunden in die Wirtschaftspolitik, prägte aber eben auch die gesamte Gesellschaftspolitik, daher auch die sozialpolitischen Felder. Speziell in Deutschland kommen die grausamen Erfahrungen mit autoritären Staatstraditionen und sodann mit totalitaristischem Staatsuniversalismus als systematisches Programm der Ent-Privatisierung der Gesellschaft und der staatlichen Durchdringung aller Lebenswelten bis hinein in die Psychohygiene hinzu.

Und dennoch: Der Mensch ist eben ein transaktionales Wesen<sup>9</sup>. Es lebt nur und lernt nur sein Dasein zur Gestaltqualität hin zu führen im Kontext seiner sozialen Wechselwirkungen. Der Mensch ist der Knotenpunkt seiner sozialen Beziehungen, in die er verstrickt ist und die er als seine narrative Identität in Form komplexer Geschichten zu erzählen vermag. Diese Geschichten mögen gelingen oder scheitern.

Die Gesellschaft ist hierbei mitverantwortlich für die Gewährleistung der Chance auf einen gelingenden Lebenslauf. Dazu braucht die Politik soziale Phantasie. Politik reduziert sich aber nicht auf die Figur der PolitikerInnen. Die Gesellschaft der BürgerInnen ist gefragt.

Bei der Lektüre dieser letzten Zeilen darf nicht vergessen werden, dass es nicht um pädagogische Pathetik geht. Die Überlegungen sind anthropologischer Art und reflektieren ontologisch die Seinsverfassung des Menschen.

Der Mensch ist das einzige Tier, das zur *exzentrischen Positionalität*<sup>10</sup> befähigt ist. Arnold Gehlen hat, ich sagte dies weiter oben schon, mit einem an sich falschen Begriff das Richtige gesagt: Der Mensch sei ein biologisches Mängelwesen. Aber seine Kulturfähigkeit, die auf diesen Mangel der totalen Instinktgebundenheit antwortet, ist seine evolutorische Stärke. Er kann seine Welt anders bauen als er sie bislang baute. Er kann sich in die Welt hinein anders einwohnen als er es bislang tat.

- Er muss sich apollinisch Ordnungen geben, kann dabei aber kreativ – eben dionysisch – sein.

Mit Blick auf das soziale Sich-Entwerfen des Menschen liegt die Wahrheit wohl zwischen Heidegger (2006) und Sartre (1975, S. 7ff.). Das schmälert nicht das Potenzial der Staatskritik im Existenzialismus.<sup>11</sup> Und gewiss hat die konservative Kulturkritik ein Stück Recht, wenn sie als Hybris-Kritik anmahnt, der Mensch solle sich dabei nicht allzu neo-titanisch und somit prometheisch als *homo faber* aufstellen.

Aber seine Freiheit zur Gestaltung ist seine Notwendigkeit. Er kann nicht anders ... so oder so. Freiheit hat das Risiko zum Scheitern als – un-abdingbare – Kehrseite.

---

**9** | Mildenberger 2007. Ferner Brentari 2015 sowie Cheung 2014.

**10** | Vgl. in Plessner 1975.

**11** | Schönherr-Mann 2015.

Ich folge hier Aspekten des »Lob(es) der Liebe« von Alain Badiou (2011). Aber das Wagnis der Freiheit nicht einzugehen, bedeutet *a priori* ein Scheitern. Denn das Leben muss vom Menschen geführt werden. Das kann er nur in Gesellung.

Welche – wirtschaftliche, bauliche und siedlungsräumliche, soziale, politische, moralische, geschlechterorientierte, inter-generationelle, ästhetische [...] – Ordnung soll sich der Mensch nun geben?

Basis ist die *Sakralität der Person* und damit seine Würde, die die Autonomie jedoch an die Teilhabe an der Kultur des Sozialen knüpft. Autonomie ist deshalb immer relativ, weil sie relational ist und kontextabhängig gelebt wird. Alles andere ist sozialer Tod: keine Rolle zu spielen, nicht gefragt zu sein, bedeutungslos zu sein.

Somit ist die Analyse zum Ausgangspunkt zurückgekehrt: Das zivilisatorische Modell knüpft sich an die Überwindung sozialer Ausgrenzung.

Auch wenn es – ich folge hier Gedanken bei Ernesto Laclau (2013) – logisch unmöglich ist: Das Außen soll zum Innen werden, die Outsider zu Insidern. Gleichwohl – und dies berührt den Diskurs über »Grenzverläufe«<sup>12</sup> sozialer Gerechtigkeit (im Sinne der Zugangschancen zur Teilhabe) – gibt es immer nur ein Innen angesichts des Außen; Identität definiert sich erst angesichts der Alterität.

So bleibt es bei der Relevanz der Kritik der Ausgrenzung, subtil auf den Punkt gebracht im Werk von Georges Bataille<sup>13</sup>: Bataille interessiert sich durch sein gesamtes Werk hindurch für das Ausgeschlossene, das Heterogene, den »verfemten Teil«, der in einer gesellschaftlichen Homogenität negativ bestimmt und tendenziell der Vernichtung preisgegeben ist.

---

**12** | Heimbach-Steins 2016; dazu auch Gosewinkel 2016.

**13** | Boelderl 2015.



## Schlussbemerkungen

---

Ich gestehe: Ich habe weder Albert Einsteins<sup>1</sup> Weltbild richtig verstehen gelernt und musste sodann zur Kenntnis nehmen, dass er im Lichte der Quantenphysik von Planck bereits zum Konservativen geworden ist. Ich verstehe die Logik des Urknalls<sup>2</sup> nicht und mir bleiben Schwarze Löcher<sup>3</sup> ein Rätsel. Was ich aber nie verstanden habe, warum man – und eine solche Diskussion kann man nachvollziehen in einem Heft von »Welt und Umwelt der Bibel«<sup>4</sup> – aus diesem Unbegreiflichen gleich Gott ableiten muss oder kann und diesen dann nach wie vor in Varianten naiver Malerei als kosmischen Samenspender anthropomorph personalisiert.

Reine symboltheoretische Deutungen im Rahmen einer kognitiven Theorie des seine Welt hermeneutisch<sup>5</sup> bewältigenden transaktionalen Menschen als *homo viator* im Zuge seines meta-physischen Ur-Bedürfnisses würden hinreichen.

Planck<sup>6</sup> selbst war hier in komplexer Weise differenziert. Er wandte sich bekanntlich in den späten und letzten Jahren seines Lebens den philosophischen Grund- und Grenzfragen seines quantenphysikalischen Weltbildes zu. Angesiedelt zwischen dem Rationalismus von Kant und der liberalen historischen Theologie der evangelischen Kirche entwickelt er die Deutung, dass die Religion wegen ihres genuinen Gehalts an Ethischem wertvoll sei, dass aber die neueste Naturwissenschaft zwar zur

---

1 | Neffe 2005; Bührke 2004; Fölsing 1995.

2 | Blome 2015.

3 | Dazu in Burkert/Kippenhahn 1996.

4 | Welt und Umwelt der Bibel 2016. Vgl. auch Dessauer 1952.

5 | Vgl. auch Koerrenz 2016.

6 | Hoffmann 2008; Hermann 2005.

Idee Gottes hinführe, aber diese Idee letztendlich wieder naturwissenschaftlich auflöse.

Planck verstand positiv – sich damit mit soziologischen Theoremen und sozialpsychologischen Kognitionstheorien deckend – die *geglaubte Wirklichkeit Gottes*. Er kritisierte aber scharf die Idee, aus der Quantentheorie unzulässige Gottesbeweise abzuleiten. Was wir noch nicht hinreichend verstehen, ist kein Beweis für die Existenz Gottes. Und Planck, Mitglied der evangelischen Kirche, war auch folglich durchaus kirchenkritisch, wenn der theologische Absolutismus vertreten wird und dem modernen Menschen – hier der liberalen evangelischen Theologie<sup>7</sup> in der Tradition von Adolf von Harnack (2012)<sup>8</sup> folgend – Mythen erzählt werden.

Im zuletzt genannten Punkt betone ich selbst – auch so im Zuge der vorliegenden Abhandlung – deutlich die Differenz der Notwendigkeit der hermeneutischen Arbeit am Mythos angesichts der angeführten metaphysischen Bedürfnislage der Suche nach Sinn einerseits und andererseits der unreflektierten Erzählung von Märchen.

Warum diese Bemerkungen zum Ende dieser Abhandlung? U.a. im Rahmen meiner Abhandlung zur Kulturkritik der konservativen Revolution (Schulz-Nieswandt 2017) bin ich immer wieder auf die Kritik des Humanismus gestoßen, wonach die Gottlosigkeit der modernen Welt im Elend des Humanismus wurzelt und im Nihilismus und Totalitarismus des prometheischen Titanismus ausmündet. Und in vielen Strömungen der Theologie findet sich diese Argumentationsarchitektur.

Man kann durchaus psychoanalytisch über die Gottesbilder der Menschen kritisch nachdenken und über manche Kollektivneurose reflektieren. Dennoch ist die religiöse Haltung der Gottesannahme selbstverständlich zu tolerieren. Die Empfehlung des Weges zur Couch der Analyse verletzt diese Toleranznorm. Nur gilt dies auch umgekehrt: Dem gottlosen existenzialen Humanismus des Atheismus den Gang in totalitären Nihilismus zu attestieren, ist grenzenlos anmaßend seitens jener herrschaftsaffinen Akteure, die das Wahrheitsmonopol zu haben meinen und die heidnische Moderne – nachdem der eben auch spirituelle Kolonialismus in Richtung auf die armen Kontinente politisch als unkorrekt ausgewiesen wird – pneumatisieren wollen. Respekt hat gegenseitig zu sein.

---

7 | Zager 2009.

8 | Nowak u.a. 2003.

Lichtmetaphysisch ist dem Theismus die Erleuchtung gestattet. Wenn dem gottlosen existenzialen Humanismus immanenzontologisch die ethische Verantwortung des sozialen Handelns in und für diese Welt aufscheint, sollte dies in jeder Hinsicht hinreichend genug zur vollständigen Akzeptanz sein.

Die transzendentalontologische Darlegung der heiligen Grundlagen des säkularen sozialen Rechtsstaates und auch der genossenschaftlichen Formen des Miteinanders sollte bzw. dürfte die Ernsthaftigkeit dieses geistigen Unternehmens offensichtlich gemacht haben. In der demokratischen Agonalität der Ideen wird sich noch zeigen, welche der beiden Richtungen in Zukunft mehr Mitglieder und Anhänger haben wird.

Auch der gottlose existenziale Humanismus hat seine eigene – psychodynamisch zu verstehende – Lichtmetaphysik. Auch hier wird geträumt. Gemeint ist aber das Träumen in der Immanenzontologie der Selbsttranszendenz des Menschen als Personalisierung des Subjekts in Richtung auf einen demokratischen, freiheitlichen Sozialismus in der geschichtlichen Zeit.

Entborgen werden muss wieder, dass das frühe Christentum genau einen solchen religiösen Sozialismus anvisiert hatte. Diese sozialistische Idee ist nicht kommunistisch als Eigentumsverzicht und als Ökonomik der reinen Kollektivbesitzordnung zu verstehen.

Das Problem der Endlichkeit, das vom Menschen als Unbegreiflichkeit des Todes<sup>9</sup> reflektiert – und immer wieder re-mythisiert wird<sup>10</sup> – wird, mag hier in legitimer Weise den Wunsch auslösen, die Jenseitigkeit und die Unsterblichkeit der Seele zu denken.<sup>11</sup> Mich interessiert das nicht. Der

---

**9** | Dazu auch Landsberg 1973.

**10** | Vgl. zu den Hadesfahrten auch Görner 2014.

**11** | Jankélévitch (2005) stellt klar, dass es über den Tod kaum etwas zu sagen gibt: Wir wissen nur, dass er eintreten wird. Dies treibt mitunter die Menschen dazu, sich jenseitiger Hoffnungen hinzugeben. Der Tod ist schlicht das Ende. Einerseits. Andererseits führt das Bewusstsein von der Endlichkeit des Lebens zur Aufwertung der Lebensspanne. Auf diese Weise erfüllt der Tod transzendental das Paradox einer *sinnvollen Sinnlosigkeit*. Der Tod ermöglicht das Leben. Es ist nicht nur als Vollendung a posteriori, sondern a priori seine ermöglichende Voraussetzung. Dem Tod verdankt das Leben sein Leben.

Mensch ist bereits durch das Diesseits seines Lebenszyklus unsterblich geworden. Denn er hat gewirkt im geschichtlichen Zeitstrom.<sup>12</sup>

Die Hoffnung, um die es allein geht, ist die, dass er als *homo donans* und nicht als *homo abyssus* gewirkt hat.

- Auch ohne Gott gilt die Ontologie von Tillich, aus der Kraftquelle der Liebe im Lichte sozialer Gerechtigkeit in demokratischer Form die Welt zu gestalten.

Telos dieses ganzen Weltgeschehens ist die Personalität der Person als Sein.<sup>13</sup>

---

**12** | In der Philosophie ist dies zum Ärger des Faschismus dahingehend vorge-  
tragen worden, dass man das Judentum gar nicht auslöschen kann. Denn es hat  
bereits gewirkt und dieses Wirken ist unauslöschbar.

**13** | Hier liest sich auch Shaw 1974 sehr ertragreich.

## Anhang 1

### Strukturgleichheit von rawlsianischen Pareto-Lösungen und kantischem Sittengesetz

---

Das in der Wohlfahrtsökonomik verbreitete Pareto-Prinzip besagt, eine Wohlfahrtsveränderung sei dahingehend durch Aufteilung zusätzlicher Ressourcen (etwa resultierend aus dem Sozialproduktwachstum) zu verwirklichen, dass sich zumindest eine Person (oder eine soziale Gruppe) verbessert, ohne dass *dadurch* eine andere Person (oder soziale Gruppe) verschlechtert wird:

$$\partial SW / \partial U_i \geq 0 \text{ für alle } i.$$

Die Wohlfahrtsfunktionen der Personen/sozialen Gruppen sind also interdependent.

Negative Externalitäten drücken sich dann in dieser Wohlfahrtsinterdependenz dergestalt aus, dass sich gerade eine Person/soziale Gruppe *dadurch* in der Wohlfahrtsposition verbessert, indem dadurch andere Personen/soziale Gruppen schlechter gestellt werden. Ich unterscheide also  $SW(i - j)$  und  $SW(j)$ : Negative Externalitäten liegen vor, wenn

$$\partial SW(i - j) \geq 0 \text{ und } \partial SW(j) < 0.$$

Es gilt also, dass  $\partial SW / \partial U < 0$  ist für die Teilgruppe  $j$ , für den Rest (Mehrheit:  $i - j$ ) mag dagegen gelten:

$$\partial SW / \partial U \geq 0.$$

Es lässt sich sogar zeigen, dass dieses ökonomische Wohlfahrtskriterium analog zum Sittengesetz in der Tradition von Immanuel Kant (1724-1804) zu verstehen ist. Modern, psychologisch und soziologisch im Lichte empathiefundierter sozialer Interaktion reformuliert: Handle so, dass Du in die Maxime deines Handelns auch dann noch einwilligen kannst, wenn Du dich in die Rolle derer versetzt, die von deinem Handeln betroffen sind.

Als »goldene Regel«<sup>1</sup> ist dieses Sittengesetz als normative Grammatik sozialen Miteinanders und der dialogischen Begegnung im zwischenmenschlichen Bereich seit der »Achsenzeit«<sup>2</sup> der hochkulturellen Weltreligionen, also lange bevor das »moderne«<sup>3</sup> Gewissen, wobei es auch (mittelalterliche) »missing links« zwischen (vorchristlichem) Altertum und Neuzeit geben mag, entstand, universal verbreitet.

Eigentlich setzt das Pareto-Prinzip demnach Einstimmigkeit voraus:  $j = 0$ . Zu hohe Transaktionskosten können es aber schwierig machen, Entscheidungsfindungsprozesse bis zur Einstimmigkeit zu treiben. Daher besteht das Optimierungsproblem darin, die Konsensfindungskosten und die Präferenzfrustrationskosten (der letztendlich in der Entscheidung nicht berücksichtigten/übergangenen Interessen) gemeinsam zu minimieren. Das Ergebnis bleibt – aus der Sicht einer Komparatistik institutioneller Designs betrachtet – immer (relativ) unvollkommen.

Das Pareto-Prinzip setzt sich von einer älteren utilitaristischen Tradition der Maximierung der sozialen Wohlfahrt

$$SWF = SFW (\sum U_i) \rightarrow \max!$$

ab, in der die individuellen Nutzen durch Addierung (also summativ) aggregiert worden sind. Ganz offensichtlich ist dies ethisch nicht haltbar: Jegliche Form massiver (bis zur Tötung gehender) negativer Externalitäten wäre legitim, wäre der quantifizierte Nutzen der Bessergestellten (und damit die aggregierte soziale Wohlfahrt) höher/größer als der Nutzenverlust der schlechter gestellten Personen:

$$\partial SW(i - j) > \partial SW(j).$$

1 | Dihle 1962; Bellebaum/Niederschlag 2002.

2 | Eisenstadt 1987; Armstrong 2006.

3 | Kittsteiner 1995.

Allerdings übergeht das Pareto-Prinzip das Fairness-Problem der wachsenden relativen Ungleichheit (Theorem der relativen Deprivation). Aus sozialpsychologischer Sicht verletzt die Besserstellung der ohnehin Bessergestellten bei Konstanz (nicht Absenkung!) des Wohlstandsniveaus der Schlechtgestellten das Gebot sozialer Fairness. Dies wäre der Fall, wenn mit Blick auf  $U_A$  und  $U_B$  gilt:

$$a > \beta \text{ und } \beta \neq 0,$$

vorausgesetzt, dass ausgegangen wird von der Optimierungsgröße

$$(U_A^* - U_A)^\alpha (U_B^* - U_B)^\beta.$$

Wenn also  $\beta$  nicht größer als 0 ist. Eine *Win-win*-Situation setzt dagegen voraus:  $\alpha > 0$  und  $\beta > 0$ , möglich aber ist, dass  $\alpha \neq \beta$  ist. Eine Alternative wären Lösungen entsprechend der Rechtsphilosophie von John Rawls (1921-2002): Rawls-Lösungen (**RI**) sind immer Teilmengen der Pareto-Lösungen (**PI**), aber nicht alle Pareto-Lösungen sind auch Rawls-Lösungen:

Alle **RI** sind **PI**, aber nicht alle **PI** sind **RI**.

Anders ausgedrückt: Rawls präferiert *Win-win*-Situationen, in der auch der Schlechtgestellte in den Sog des sozialen und/oder wirtschaftlichen Fortschritts kommt.

Dies entspricht auch dem Denken der *sozialen* Marktwirtschaft des europäischen Verfassungsvertragsrechts.





## Anhang 2

### Sozialontologie als nachmetaphysische Metaphysik des Sozialen

---

In der Debatte zur Gabe<sup>1</sup> ist die Aporie diskutiert worden, dass es im menschlichen Sozialraum keine unbedingte Gabe geben kann. Dennoch wurde in diesem Diskurs deutlich, dass die Idee einer unbedingten Gabe dennoch als Idee denknotwendig ist, um das Spektrum empirischer Derivationen der Formen der Reziprozität von Geben und Nehmen phänomenologisch zu erfassen und zu verstehen.

Analog hierzu konstatiere ich ontologisch ein transzendentes Apriori, das denknotwendig ist, um ontische Empirie zu verstehen und zu gestalten. Dieses Apriori ist als *Primärtranszendentalität* auf einer 1. Ordnungsebene angesiedelt.

Hier ist weder ein transzendentes Subjekt gemeint noch die Konstruktivität der Inter-Subjektivität. Es ist ein apriorisches *Drittes*, nicht Gott, aber eine Denkfigur des »Als-ob-Gott«.

Erst vor dem generativen Hintergrund dieser Idee, die analog zum *Magna* bei Cornelius Castoriadis (1997) zu denken ist, wird auf einer 2. Ordnungsebene der *ontische Zwischenraum einer Wir-Uns-Gestimmtheit* als ein *Jetzt des Noch-Nicht* möglich. (Es dürfte deutlich werden, dass hier Perspektivitäten von Martin Buber, Ernst Bloch und einer Hermeneutik der politischen Theologie nach Paulus kombiniert werden.)

Dieser ontische dialogische Zwischenraum ist der Strukturkern eines offenen sozialen Prozessgeschehens, hier nun definiert als *Sekundärtranszendentalität* des Prozessgeschehens selbst.

Subjekte sind nur transzendental im Status ihrer De-Zentralität in-  
folge der von post-strukturaler Theorie analysierten sozialen Einschrei-  
bungen, wodurch deutlich wird, in welcher Art und Weise post-struk-  
turale Theorie hermeneutisch aufgestellt ist. Post-Strukturalismus wird  
verstanden als Paradigma einer als kulturwissenschaftlich orientierten  
Analyse, zentriert um das Theorem der kulturellen Einbettung und unter  
Einbezug psychodynamisch erschlossener personaler Arbeitsapparate de-  
zentrierter Subjekte.

Geschieht dies im Kontext einer inter-disziplinären Sozialpolitikwis-  
senschaft und deren kontextueller Hermeneutik, so werden verschiedene  
Themenfelder erschlossen und zugleich die Methodenlehre der qualitati-  
ven Sozialforschung auf der Basis einer kultursemiotischen Forschungs-  
ausrichtung als Korrelat genutzt. Aus post-strukturalistischer Sicht sind  
die Subjekte des Prozessgeschehens zu de-zentrieren. Ausgangspunkt ist  
in theaterwissenschaftlicher Analogie eine Skripttheorie (als Theorie der  
Einschreibung der Kultur des Sozialen in den psychischen Arbeitsapparat  
des Subjekts, aus dem heraus das Subjekt – mitunter in kreativer Um-  
schrift – zur performativen Inszenierung im Modus des Ausdrucksver-  
haltens fähig ist), wobei sich Foucaults ganzes gouvernementale Denken,  
wird er ethnologisch gelesen, über die Diskursmacht mittels Dispositiva in  
eine Hermeneutik der Habitusstrukturen der (professionellen) Subjekte  
(im Sinne von Bourdieu) transportiert. Alle Detailfragen ordnen sich so  
ein in eine Heuristik des Blicks auf die Totalität der Geschehensordnung.  
Soweit diese kurze Seitenverästelung.

Mangels einer besseren Begrifflichkeit nutze ich für diesen ganzen  
Denkzusammenhang die paradoxe Figur einer *nachmetaphysischen Meta-  
physik*. Diese sei verstanden als *Sozialontologie*. Die Frage nach Gelingen  
oder Scheitern der sozialen Daseinsgestaltung resultiert aus dem Prozess-  
geschehen auf dieser 2. Ordnungsebene. Um aber das ganze Problem zu  
verstehen, bedarf es der Primärtranszendentalität eines Apriori der Meta-  
ebene. Um welches Apriori geht es?

Zu begreifen ist ein generativer Mechanismus. Erst wenn a priori an-  
genommen wird, dass das Individuum durch soziale Molekularprozesse  
(*M*) überhaupt erst individualisiert wird, also ein molekularisiertes In-  
dividuum (*mI*) wird, wird der soziale Prozess verständlich entlang der  
Zeitachse  $t_{-n \dots -1}$  über  $t_0$  nach  $t_{1 \dots n}$ :

$$*M \rightarrow *ml \rightarrow [t_0 \rightarrow] M^* \rightarrow ml^* \rightarrow M^{**} (...).$$

Der Prozess verläuft demnach so:

$$G = \Delta ml / \Delta M \rightarrow K = \Delta M^* / \Delta ml \rightarrow G^* = \Delta ml^* / M^* \rightarrow (...).$$

Die Sequenz lautet also

$$G \rightarrow K \rightarrow G^* \rightarrow K^* \rightarrow (...).$$

$G$  bezeichnet den Prozess der »zweiten, sozio-kulturellen Geburt« (Classens), der im Lacanschen<sup>2</sup> Sinne auf sozialisatorischen Einschreibungen der Kultur beruht.  $K$  bezeichnet dagegen den sozialen Wandel durch soziale Interaktionen personalisierten Handelns im sozialen Gefüge, die ich Figurationen nenne; drückt also die Performativität personaler Kreativität aus. Es ist evident, dass ein transaktionaler Kreislauf von  $G$  und  $K$  angenommen werden muss.

Auf dieser zweiten Ebene der Ordnung des Geschehens sind post-momadologische Annahmen impliziert, die aus der Soziologie der *Figuration* von Norbert Elias ebenso stammen wie aus der neu-kantianischen Axiomatik der *Wechselwirkung* in der Soziologie von Georg Simmel.

Übertragen wir diese abstrakten Explanationen auf das konkrete Problem des heiligen Charakters der Personalität:

- *Ontisch* ist das Apriori der inter-subjektiven Kommunikationsgemeinschaft, die eine Lehre von der praktischen Hermeneutik des de-zentrierten Subjekts (Hermeneutik 1. Ordnung) und der wissenschaftlichen Hermeneutik dieser Hermeneutik des Alltags (Hermeneutik 2. Ordnung) erforderlich macht. Auf beiden Ebenen wird eine Theorie der doppelten Inter-Textualität benötigt: Auf beiden Ebenen geht es um die Verschachtelung von (auf beiden Seiten [des Rezeptionssinns wie des Produktionssinns], wissenssoziologisch und im Horizont historischer Epistemologie betrachtet, kontextualisierten) Rezeptions- und Produktionshermeneutik.

---

2 | Lacan in seiner Komplexität für die breiten Sozialwissenschaften öffnend neu lesend: Wörler 2015.

- *Ontologisch* ist jedoch das säkularisierte Apriori der Wir-Uns-Gestimmtheit als das Denken des Dritten als Primärtranszendentalität *vor* dem ontischen Apriori der Kommunikationsgemeinschaft empirischer Menschen angesiedelt zu verstehen.

Sozialtheorie bedarf demnach einer doppelten Hermeneutik und einer doppelten Transzendentalität, jeweils angesiedelt auf zwei verschiedenen Ebenen.

Eine nachmetaphysische Metaphysik als gottlose Ontologie im Sinne einer fundamentaltranszendentalen Strukturanalyse ist Sozialontologie. Sie fundiert eine empirische Soziologie und Psychologie des Ontischen als Analyse der gelebten Struktur im Lichte von Sinnhorizonten.

## Anhang 3

### Das Problem der Hermeneutik

---

Das Kernproblem der hermeneutischen Fragestellung ist: Wie ist fremdes Ausdrucksverhalten sinnhaft zu verstehen? Das Thema ist verwickelt:

$$\{oS \rightarrow sS \rightarrow AS\} = PS \approx PS^* = f(RS \leftarrow Kon).$$

Ich unterscheide hier demnach Produktionssinn ( $PS$ ) und Rezeptionssinn ( $RS$ ). Das Problem des hermeneutischen Zirkels bzw. der hermeneutischen Spirale  $\{PS \leftarrow PS^*\}$  ist deshalb kompliziert, weil

1. der Ausdruckssinn ( $AS$ ) als Ausdrucksform des subjektiven Sinns ( $sS$ ) kontextabhängig vom objektiven Sinn (im wissenssoziologischen Sinn der Standortgebundenheit jeglichen Denkens [Wahrnehmens, Imaginierens] und im Sinne der Bildsprache einer historischen Epistemologie, wonach jeder Mensch »Kind seiner Zeit« sei) ist und
2.  $PS$  als  $PS^*$  nur im Modus ( $f$ ) des Rezeptionssinns ( $RS$ ) zu haben ist und  $RS$  selbst wiederum kontextabhängig ( $Kon$ ) ist.

Der hermeneutische Zirkel  $\{PS \leftarrow PS^*\}$  ist ein Problem der Achtsamkeit von Ego gegenüber Alter Ego ( $AE-A$ ), dem Anderen:  $SA = \{PS^* \rightarrow PS\}$ .

Das Problem der Selbst-Achtsamkeit spielt hier hinein. Selbstachtsamkeit ( $SA$ ) meint:  $\{R \rightarrow Kon\}$ .

Beides ist interdependent. Ich nenne dies das Husserl-Theorem:

$$AE-A = f(SA).$$

Es geht um das Problem der Kontrolle der Filter und Schlüssel in der Produktion des verstehenden Zugangs zum Sinn des Anderen. Ausklammern kann man die Zugangsmodi nicht, da die Dinge an sich nie unmittelbar erfahrbar sind, sondern nur im Modus der Wahrnehmung, und die ist immer Interpretation. Und weiter: Nicht das Subjekt hat Wahrnehmung, sondern die Wahrnehmung hat das Subjekt.

Das ist also eine Frage der Selbstsorge als souveräne Selbstkontrolle (als *SA*) angesichts der Würde des Anderen und der Methode der *AE-A* zur hermeneutischen Annäherung ( $P^* \rightarrow P$ ). Denn um dessen Authentizität geht es.

Doch: Wie befreit man sich vom Kontext, von der *framenden* sozialen Einschreibung im Sinne einer Selbstkontrolle? Wie bekommt man seine Souveränität über Platons Wachstafel? Wie kommt man aus der *Höhle* seiner Vergesellschaftung (als *Käfig*), seines *Strickmusters* (psychosomatisch), seines *Habitus* (soziologisch/sozialpsychologisch) innerhalb von Vergesellschaftung so imaginativ raus, dass man Plessners *exzentrische Positionalität* einnehmen kann? Und selbst dann, wenn dies halbwegs gelingt, bleibt die Frage der hermeneutischen Kompetenz  $\pi$  im Sinne von *AE-A* als Abhängigkeit von  $\pi$ :

$$\Delta AE-A(\pi)/\Delta SA.$$

## Literatur

---

- Abelshausen, W.* (2011): Deutsche Wirtschaftsgeschichte. 2., überarb. u. erw. Aufl. München: Beck.
- Abt-Zegelin, A./Schnell, M. W.* (2005): Sprache und Pflege. 2., überarb. Aufl. Bern: Huber.
- Abt-Zegelin, A./Schnell, M. W.* (2006): Die Sprachen der Pflege. Hannover: Schlütersche.
- Adam-Paffrath, R.* (2016): Würde und Demütigung aus der Perspektive professioneller Pflege. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Mabuse.
- Adorno, Th. W.* (1997): Negative Dialektik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W.* (2015): Erziehung zur Mündigkeit. 25. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ächtler, N.* (2016): Zwischen Existenzialismus und Strukturalismus – Engagement und Degagement – Alfred Anderschs Poetik des Beschreibens. In: ders. (Hg.): Alfred Andersch. Engagierte Autorschaft im Literatursystem der Bundesrepublik. Stuttgart-Weimar: Metzler, S. 111-131.
- Agamben, G.* (2005): Profanisierungen. 4. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, G.* (2006): Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, G.* (2007): Die Beamten des Himmels. Über Engel. Frankfurt a.M.: Verlag der Weltreligionen.
- Agamben, G.* (2008): Was ist ein Dispositiv? Berlin: Diaphanes.
- Agamben, G.* (2010): Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, G.* (2010a): Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, G.* (2011): Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. 9. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Agamben, G.* (2012): Kirche und Reich. Berlin: Merve.
- Agamben, G.* (2014): Das Offene. Der Mensch und das Tier. 4. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, G.* u.a. (2012): Demokratie? Eine Debatte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ahlheim, R./Hülsemann, W./Kapczynski, H.* (1973): Gefesselte Jugend. Fürsorgeerziehung im Kapitalismus. 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ahrens, J.* (2004): Ödipus. Politik des Schicksals. Bielefeld: transcript.
- Alemann, H. v.* (1988): Leopold von Wiese (1876-1969). In: Henning, F. W. (Hg.): Kölner Volkswirte und Sozialwissenschaftler. Über die Beiträge Kölner Volkswirte und Sozialwissenschaftler zur Entwicklung der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Köln: Böhlau, S. 97-138.
- Alexy, R.* (1994): Theorie der Grundrechte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Al-Suadi, S.* (2011): Essen als Christusgläubige. Tübingen: Francke.
- Alwast, A.* (2016): Seinsklänge. Aspekte der Musiktherapie in musikphilosophischer Fundierung. Wiesbaden: Reichert.
- Andresen, S.* (2000): »Das Jahrhundert des Kindes« als Vergewisserung. Ellen Keys Echo im pädagogischen Diskurs der Moderne. In: Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation (1), S. 22-39.
- Angehrn, E.* (2015): Die Herausforderung des Negativen. Basel: Schwabe.
- Anheier, H. K./Salamon, L. M.*: (1992): Genese und Schwerpunkte internationaler Forschung zum Nonprofit-Sektor. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 5 (4), S. 40-48.
- Antenhofer, Chr.* (Hg.) (2011): Fetisch als heuristische Kategorie. München: Fink.
- Appelt, H.* (2009): Die Amazonen. Töchter von Liebe und Krieg. Stuttgart: Theiss.
- Ariès, Ph.* (2011): Geschichte der Kindheit. 17. Aufl. München: dtv.
- Armstrong, K.* (1996): Geschichte des Glaubens. München: Knaur.
- Armstrong, K.* (2006): Die Achsenzeit. München: Siedler.
- Assmann, J.* (2000): Herrschaft und Heil. München: Hanser.
- Atkinson, A. B.* (2016): Ungleichheit. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Auhser, F.* (2015): Die Macht der Form. Bielefeld: transcript.
- Avanessian, A./Brandstetter, G./Hofmann, F.* (Hg.) (2010): Die Erfahrung des Orpheus. München: Fink.
- Avineri, S.* (1976): Hegels Theorie des modernen Staates. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.



- Baas*, St. u.a. (2010): Hilfen zur Erziehung in Rheinland-Pfalz. 3. Landesbericht. Mainz: Institut für sozialpädagogische Forschung. Mainz.
- Baas*, St. u.a. (2013): Hilfen zur Erziehung in Rheinland-Pfalz. 4. Landesbericht. Mainz: Institut für sozialpädagogische Forschung. Mainz.
- Bachl*, G. (1983): Eucharistie – Essen als Symbol? Zürich u.a.: Benziger.
- Bachmann-Medick*, D. (2009): Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. 3., neu bearbeitete Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Backe-Dahmen*, A. (2008): Die Welt der Kinder in der Antike. Darmstadt: Philipp von Zabern.
- Backhaus*, K. (2014): Religion als Reise. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Badiou*, A. (2003): Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen. Wien: Turia + Kant.
- Badiou*, A. (2009): Paulus. Die Begründung des Universalismus. Zürich-Berlin: Diaphanes.
- Badiou*, A. (2011): Lob der Liebe. Ein Gespräch mit Nicolas Truong. Wien: Passagen.
- Bahr*, P./Heinig, M. (Hg.) (2006): Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Baldermann*, I./Dassmann, E./Fuchs, O. (2001): Menschenwürde. Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 15. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Baldermann*, I./Dassmann, E./Fuchs, O. (2002): Gottes Kinder. Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 17. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Baldus*, M. (2016): Kämpfe um die Menschenwürde. Berlin: Suhrkamp.
- Balke*, F./Siegert, B./Vogl, J. (Hg.) (2015): Medien des Heiligen. München: Fink.
- Balla*, P. (2003): The Child-Parent Relationship in the New Testament and its Environment. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Balthasar*, H. U. v. (1960): Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. 2. Aufl. Köln-Olten: Hegner.
- Balthasar*, H. U. v. (1971-1983): Theodramatik. 4 Bde. Einsiedeln: Johannes.
- Balz*, H.-J./Spieß, E. (2009): Kooperation in sozialen Organisationen. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bammé*, A. (2011): Homo occidentalis. Weilerswist: Velbrück.
- Banz*, C. (2016): Social Design. Bielefeld: transcript.
- Barboza*, A. u.a. (Hg.) (2016): Räume des Ankommens. Bielefeld: transcript.

- Bargatzky, Th.* (2007): *Mythos, Weg und Welthaus*. Berlin: LIT.
- Barth, K.* (1967): *Mensch und Mitmensch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Baudet, J.-P.* (2013): *Opfern ohne Ende*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Bauman, Z.* (2003): *Flüchtige Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bauman, Z.* (2016): *Die Angst vor den anderen*. Berlin: Suhrkamp.
- Becchi, P.* (2016): *Das Prinzip Menschenwürde – eine Einführung*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Beck, V.* (2016): *Eine Theorie der globalen Verantwortung*. Berlin: Suhrkamp.
- Becker, A./Vogel, M.* (Hg.) (2007): *Musikalischer Sinn*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Becker, E.-M.* (2016): *Der Begriff der Demut bei Paulus*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Becker, G.* (2011): *Kohlberg und seine Kritiker*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Beckert, J.* (2013): *Erben in der Leistungsgesellschaft*. Frankfurt a.M.-New York: Campus.
- Beer, S.* (2012): *Immanenz und Utopie*. Berlin: LIT.
- Behnken, I.* (Hg.) (1990): *Stadtgesellschaft und Kindheit im Prozeß der Zivilisation*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bellebaum, A./Niederschlag, H.* (Hg.) (2002): *Was Du nicht willst, das man Dir tu'. Die Goldene Regel – ein Weg zu Glück?* Konstanz: UVK.
- Belliger, A./Krieger, D. J.* (Hg.) (2013): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. 5. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Belting, H.* (2013): *Faces. Eine Geschichte des Gesichts*. München: Beck.
- Belzen, J. A. v.* (Hg.) (2013): *Musik und Religion*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Ben-Arieh, A. u. a.* (Hg.) (2014): *Handbook of Child Well-Being*. 5 Bde. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Bendemann, R. v./Tiwald, M.* (Hg.) (2012): *Das frühe Christentum und die Stadt*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bendix, R.* (1980): *Könige oder Volk. Zweiter Teil*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bendixen, P.* (2012): *Zivilisationswende*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Benedict, R.* (1955): *Urformen der Kultur*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Benhabib, S.* (2016): *Kosmopolitismus ohne Illusionen*. Berlin: Suhrkamp.

- Benjamin, W.* (1991): Kapitalismus als Religion [Fragment], in: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. VI. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 100-102.
- Berg, Chr.* (Hg.) (1991): Kinderwelten. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bergdolt, K./Hamm, B./Tönnemann, A.* (Hg.) (2008): Das Kind in der Renaissance. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Berger, P./Luckmann, Th.* (2013): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. 26. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Bergmann, J. R./Dausendschön-Gay, U./Oberzaucher, F.* (Hg.) (2014): »Der Fall«. Studien zur epistemischen Praxis professionellen Handelns. Bielefeld: transcript.
- Berman, H. J.* (1991): Recht und Revolution. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bermes, Chr.* (2002): Lebenswelt (1836-1936). Von der Mikroskopie des Lebens zur Inszenierung des Erlebens. In: Archiv für Begriffsgeschichte 44, S. 175-197.
- Bertelsmann Stiftung* (Hg.) (2015): Demographie konkret – Altersarmut in Deutschland. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Bertram, H.* (Hg.) (2008): Mittelmaß für Kinder. Der UNICEF-Bericht zur Lage der Kinder in Deutschland. München: Beck.
- Bertram, H.* (Hg.) (2013): Reiche, kluge, glückliche Kinder? Der UNICEF-Bericht zur Lage der Kinder in Deutschland. Weinheim-Basel: Beltz-Juventa.
- Bethge, E.* (1995): Dietrich Bonhoeffer. 15. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Betz, O.* (1979): Der königliche Bettler. Vom Werden der Person. München: Pfeiffer.
- Beyer, K.* (1976): Pädagogikunterricht. Stuttgart u.a.: Kohlhammer.
- Beyer, Th./Görtler, E./Rosenkranz, D.* (Hg.) (2015): Seniorengenossenschaften. Weinheim-Basel: Beltz-Juventa.
- Bierl, A.* (2010): Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert. Berlin-New York: de Gruyter.
- Biesel, K./Wolff, R.* (2014): Aus Kinderschutzfehlern lernen. Eine dialogisch-systemische Rekonstruktion des Falles Lea-Sophie. Bielefeld: transcript.
- Billmann, M./Schmidt, B./Seeberger, B.* (2009): In Würde altern. Frankfurt a.M.: Mabuse.
- Binswanger, H. Chr.* (2011): Die Glaubensgemeinschaft der Ökonomen. 2., aktual. Aufl. Hamburg: Murmann.

- Birk, M.* (2016): »Reisen ist Rast in der Unruhe der Welt«. Fremdhermeneutische Einblicke in die Reisetagebücher von Stefan Zweig. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Bischofberger, I.* (2008): Das kann ja heiter werden. Humor und Lachen in der Pflege. 2., überarb. u. erw. Aufl. Göttingen: Hogrefe.
- Bitter, W.* (Hg.) (ca. 1970): Einsamkeit in medizinisch-psychologischer, theologischer und soziologischer Sicht. München: Kindler.
- Bittner, R./Cramer, K.* (Hg.) (1975): Materialien zu Kants »Kritik der praktischen Vernunft«. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Blättler, Chr./Schmieder, F.* (Hg.) (2014): In Gegenwart des Fetisch. Wien: Turia + Kant.
- Blaukopf, K.* (1996): Musik im Wandel der Gesellschaft. 2., erw. Aufl. Darmstadt: WBG.
- Bloch, E.* (1967): Wegzeichen der Hoffnung. Freiburg i.Br. u.a.: Herder.
- Bloch, E.* (2011): Naturrecht und menschliche Würde. 4. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Blömacher, S.* (2016): Die Menschenwürde als Prinzip des deutschen und europäischen Rechts. Berlin: Duncker & Humblot.
- Blome, H.-J.* (2015): Der Urknall. München: Beck.
- Blum, A./Zschocke, N./Rheinberger, H.-J.* (Hg.) (2016): Diversität. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Blumenberg, H.* (2007): Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, H.* (2014): Arbeit am Mythos. 4. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, H.* (2014a): Beschreibung des Menschen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- BMFSFJ* (Hg.) (1994): Familien und Familienpolitik im geeinten Deutschland. Zur Zukunft des Humanvermögens. Fünfter Familienbericht. Deutscher Bundestag Drucksache 12/7560. Berlin.
- BMFSFJ* (Hg.) (2009): 13. Kinder- und Jugendbericht. Deutscher Bundestag Drucksache 16/12860. 2. Aufl. Berlin.
- BMFSFJ* (Hg.) (2013): 14. Kinder- und Jugendbericht. Deutscher Bundestag Drucksache 17/12200. Berlin.
- Bock, U.* (2012): »Von der Kindheit bis zum Erwachsenenalter«. Die Darstellung der Kindheit des Herrschers in mesopotamischen und kleinasiatischen Herrscherinschriften und literarischen Texten. Münster: Ugarit.

- Böcher, O.* (2013): Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. (1970). Stuttgart: Kohlhammer.
- Böckenförde, E.-W.* (1973): Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Böckenförde, E.-W.* (1976): Staat, Gesellschaft, Freiheit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Böhm, W.* (2012): Die Reformpädagogik. München: Beck.
- Böhme, G.* (2016): Ästhetischer Kapitalismus. Berlin: Suhrkamp.
- Böhme, H.* (2006): Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Boelderl, A. R.* (Hg.) (2015): Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille. Wien: Turia + Kant.
- Boeschmeyer, U.* (1977): Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie. Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls aus theologischer Sicht. Berlin-New York: de Gruyter.
- Böwer, M.* (2012): Kindeswohlschutz organisieren. Jugendämter auf dem Weg zu zuverlässigen Organisationen. Weinheim-Basel: Beltz-Juventa.
- Böwing-Schmalenbrock, M.* (2012): Wege zum Reichtum. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bohmann, G./Niedenzu, H.-J.* (2013): Die historisch-genetische Theorie wird 40 und ihr Autor 80. Zum Geburtstag von Günter Dux. In: Soziologie 42, S. 341-346.
- Bohn, C.* (2015): Macht und Scham in der Pflege. München: Reinhardt.
- Bolkestein, H.* (1939): Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem » Moral und Gesellschaft ». Utrecht: Oosthoek.
- Bollnow, O. F.* (1970): Philosophie der Erkenntnis. Stuttgart u.a.: Kohlhammer.
- Bolte, K. M./Hradil, St.* (1988): Soziale Ungleichheit in der Bundesrepublik Deutschland. 6. Auflage. Opladen: Leske + Budrich.
- Borde, Th. u.a.* (Hg.) (2009): Lebenslage und gesundheitliche Versorgung von Menschen ohne Papiere. Frankfurt a.M.: Mabuse.
- Borowski, M.* (2015): Die Natur des Rechts bei Gustav Radbruch. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Borries, F. v.* (2016): Weltentwerfen. Eine politische Designtheorie. Berlin: Suhrkamp.

- Bosinski, G./Strohm, G.* (Hg.) (2016): Höhlen, Kultplätze, sakrale Kunst. Kunst der Urgeschichte im Spiegel sprachdokumentierter Religionen. München: Fink.
- Bourdieu, P.* (1987): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P.* (2007): Ein soziologischer Selbstversuch. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Braches-Chyrek, R. u.a.* (Hg.) (2013): Handbuch Frühe Kindheit. Opladen: Barbara Budrich.
- Brady, D./Burton, L. M.* (Hg.) (2016): The Oxford Handbook of the Social Sciences of Poverty. Oxford: Oxford University Press.
- Bräunlein, P. J.* (2012): Zur Aktualität von Victor W. Turner. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Brandl, F.* (2015): Von der Entstehung des Geldes zur Sicherung der Währung. Wiesbaden: Springer Gabler.
- Brandt, A.* (2002): Ethischer Kritizismus. Untersuchungen zu Leonard Nelsons' Kritik der praktischen Vernunft und ihren philosophischen Kontexten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Breier, K.-H./Gantschow, A.* (Hg.) (2012): Politische Existenz und republikanische Ordnung. Zum Staatsverständnis von Hannah Arendt. Baden-Baden: Nomos.
- Breithaupt, F.* (2009): Kulturen der Empathie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Breithaupt, F.* (2017): Die dunklen Seiten der Empathie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bremmer, J. N.* (2012): Die Karriere der Seele. Vom antiken Griechenland ins moderne Europa. In: Janowski, B. (Hg.): Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte. Berlin: Akademie Verlag, S. 173-198.
- Bremner, R. H.* (2000): Giving, Charity and Philanthropy in History. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Brentari, C.* (2015): Jakob von Uexküll. The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Breun, R.* (2014): Scham und Würde. Freiburg i.Br.-München: Alber.
- Breyer, Th.* (2013): Grenzen der Empathie. München: Fink.
- Breyer, Th. u.a.* (Hg.) (2015): Ludwig Binswanger und Erwin Straus. Beiträge zur psychiatrischen Phänomenologie. Freiburg i.Br.-München: Alber.

- Breytenbach, C.* (2016): *Opfer*. BThZ. Leipzig: EVA.
- Briegleb, T.* (2016): *Die diskrete Scham*. Berlin: Insel.
- Broch, H.* (1997): *Geist und Zeitgeist*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bronfenbrenner, U.* (1981): *Die Ökologie der menschlichen Entwicklung. Natürliche und geplante Experimente*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Bruckmann, F.* (2015): *Phänomenologie der Gabe*. Freiburg i.Br. : Herder.
- Bruckschwaiger, J.* (2014): *Althusser, Lacan und die Ideologie*. Wien: Löcker.
- Brumlik, M.* (2013): *Messianisches Licht und Menschenwürde. Politische Theorie aus Quellen jüdischer Tradition*. Baden-Baden: Nomos.
- Bubmann, P.* (2009): *Musik – Religion – Kirche*. Leipzig: EVA.
- Buckel, S.* (2007): *Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts*. Weilerswist: Velbrück.
- Budde, H.* (1961): *Christentum und soziale Bewegung*. Aschaffenburg: Pattloch.
- Bude, H./Willisch, A.* (Hg.) (2008): *Exklusion. Die Debatte über die »Überflüssigen«*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bühler-Niederberger, D./Mierendorff, J./Lange, A.* (2010): *Kindheit zwischen fürsorglichem Zugriff und gesellschaftlicher Teilhabe*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bührke, Th.* (2004): *Albert Einstein*. München: dtv.
- Bührmann, A. D./Schneider, W.* (2008): *Vom Diskurs zum Dispositiv. Eine Einführung in die Dispositivanalyse*. 2. Aufl. Bielefeld: transcript.
- Bütow, B. u.a.* (Hg.) (2014): *Sozialpädagogik zwischen Staat und Familie. Alte und neue Politiken des Eingreifens*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bullivant, St./Ruse, M.* (Hg.) (2013): *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford: Oxford University Press.
- Bultmann, R.* (2002): *Neues Testament und christliche Existenz*. Tübingen: Mohr Siebeck (UTB).
- Bundesministerium für Arbeit und Soziales* (Hg.) (2013): *Lebenslagen in Deutschland. Der Vierte Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung*. Bonn.
- Burger, K.* (2013): *Early Childhood Care and Education and Equality of Opportunity*. Berlin: Springer.
- Burke, P.* (1991): *Offene Geschichte. Die Schule der »Annales«*. Berlin: Wagenbach.
- Burkert, A./Kippenhahn, R.* (1996): *Die Milchstraße*. München: Beck.

- Buschhorn, C.* (2012): Frühe Hilfen. Versorgungskompetenz und Kompetenzüberzeugung von Eltern. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Cahalane, S.* (Hg.) (2014): *Contemporary Issues in Child Welfare Practice*. Berlin-New York: Springer.
- Caillois, R.* (2006): *Die Schrift der Steine*. 2. Aufl. Wien: Droschl.
- Caillois, R.* (2016): *Patagonien und weitere Streifzüge*. Wien: Droschl.
- Campbell, J.* (1999): *Der Heros in tausend Gestalten*. Frankfurt a.M.-Leipzig: Insel.
- Canguilhem, G.* (1979): *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Casper, M./Gabriel, K./Reuter, H.-R.* (Hg.) (2016): *Kapitalismuskritik im Christentum*. Frankfurt a.M.-New York: Campus.
- Cassee, A.* (2016): *Globale Bewegungsfreiheit*. Berlin: Suhrkamp.
- Castoriadis, C.* (1997): *Gesellschaft als imaginäre Institution*. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Castro Varela, M. d. M./Mecheril, P.* (Hg.) (2016): *Die Dämonisierung der Anderen*. Bielefeld: transcript.
- Catterfeld, Ph./Knecht, A.* (Hg.) (2015): *Flaschensammeln. Überleben in der Stadt*. Konstanz: UVK.
- Celikates, R.* (2010): Zu Hénaffs Analyse des Strukturwandels von Gabe und Anerkennung. In: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 7 (1), S. 91-98.
- Ceynowa, K.* (1993): *Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus*. Hans Vaihingers »Philosophie des Als Ob«. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Cheung, T.* (2014): *Organismen. Agenten zwischen Innen- und Außenwelten 1780-1860*. Bielefeld: transcript.
- Chomsky, N.* (2016): *Was für Lebewesen sind wir?* Berlin: Suhrkamp.
- Christov, V.* (2016): *Gemeinschaft und Schweigen im Pflegeheim. Eine ethnologische Annäherung*. Frankfurt a.M.: Mabuse.
- Cid, A.* (1992): *Mythos und Religiosität im Spätwerk Rilkes*. Frankfurt a.M.: Lang.
- Cockburn, J./Kabubo-Mariara, J.* (Hg.) (2010): *Child Welfare in Developing Countries*. Berlin: Springer.
- Colpe, C./Schmidt-Biggemann, W.* (Hg.) (1993): *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.



- Conzen, P. (2010): Erik H. Erikson. Grundpositionen seines Werkes. Stuttgart: Kohlhammer.
- Crelrier, M. C. (2008): Kinder im Athen des 5. Jhs. v. Chr. Remshalden: Greiner.
- Crone, K. u.a. (Hg.) (2010): *Über die Seele*. Berlin: Suhrkamp.
- Dabrowski, M./Wolf, J. (Hg.) (2016): Menschenwürde und Gerechtigkeit in der Pflege. Paderborn: Schöningh.
- Dalferth, I. U. (2015): Hermeneutik der Transzendenz. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dalferth, I. U./Block, M. A. (Hg.) (2015): Hermeneutics and the Philosophy of Religion. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dalferth, I. U./Hunziker, A. (Hg.) (2011): Seinkönnen. Der Mensch zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dammer, K. H./Wortmann, E. (2014): Mündigkeit. Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren.
- Danis, J./Möde, E. (1982): Schicksal und Mythos. München: Edition Psychosomatik.
- Danz, Chr./Schüßler, W./Sturm, E. (2006): Das Symbol als Sprache der Religion. Berlin: LIT.
- Davenport, G. M. (2009): »Giftige« Alte. Schwierige alte Menschen verstehen und konstruktiv mit ihnen umgehen. Bern: Huber.
- deMause, L. (Hg.) (1989): »Hört ihr die Kinder weinen«: eine psychogene-tische Geschichte der Kindheit. 6. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dennett, D. C. (2016): Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen. Berlin: Suhrkamp.
- Denninger, E. (1977): Freiheitliche demokratische Grundordnung. Materialien zum Staatsverständnis und zur Verfassungswirklichkeit in der Bundesrepublik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Depner, A. (2015): Dinge in Bewegung – zum Rollenwandel materieller Objekte. Bielefeld: transcript.
- Descola, Ph. (2013): Jenseits von Natur und Kultur. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dessauer, F. (1952): Religion im Lichte der heutigen Naturwissenschaft. 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Knecht.
- Deutsche Bundesbank (Hg.) (2016): Vermögen und Finanzen privater Haushalte in Deutschland: Ergebnisse der Vermögensbefragung 2014. Monatsberichte März, S. 61-86.

- Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge* (Hg.) (2016): Fachlexikon der Sozialen Arbeit. Baden-Baden: Nomos.
- Deutschmann, Chr.* (2001): Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus. 2. Aufl. Frankfurt a.M.-New York: Campus.
- Devereux, G.* (1984): Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Diamond, J.* (2015): Arm und Reich. 9. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Dierken, J./Scheliha, A. v.* (2005): Freiheit und Menschenwürde. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dietrich, Chr.* (2008): Asyl. Vergleichende Untersuchung zu einer Rechtsfigur im Alten Israel und seiner Umwelt. Stuttgart: Kohlhammer.
- Dihle, A.* (1962): Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dilthey, W.* (2001): Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. 6. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- DIW* (Hg.) (2014): Grabka, M./Westermeier, Chr.: Anhaltend hohe Vermögensungleichheit in Deutschland. Wochenbericht 9, S. 151-164.
- Dobberstein, M.* (2000): Musik und Mensch. Grundlegung einer Anthropologie der Musik. Berlin: Reimer.
- Donzelot, J.* (1979): Die Ordnung der Familie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Doppelfeld, B.* (2000): Symbole des Menschen I. Bilder des Menschen. 5. Aufl. Münsterschwarzbach: Vier Türme.
- Dornes, M.* (2012): Die Modernisierung der Seele. Kind-Familie-Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Dreier, R./Paulson, St. L.* (2003): Einführung in die Rechtsphilosophie Radbruchs. In: Radbruch, G. (Hg.): Rechtsphilosophie. 2. Aufl., Heidelberg: C. F. Müller.
- Dressel, G.* (1996): Historische Anthropologie. Eine Einführung. Wien u.a.: Böhlau.
- Dronowicz, W.* (2010): Orpheus, singe! Logotherapeutische Streifzüge durch die griechische und römische Antike. Salzburg: Tandem.
- Druyen, Th./Lauterbach, W./Grundmann, M.* (Hg.) (2009): Reichtum und Vermögen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Duden, B./Samerski, S./Vogeler, K.* (2016): Die gesichtslose Patientin. Frankfurt a.M.: Mabuse.

- Dülmen*, R. v. (2001): Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgabe. 2., durchges. Aufl. Köln u.a.: Böhlau.
- Düssing*, E./*Klein*, H.-P. (Hg.) (2006): Geist und Heiliger Geist. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Duflo*, E. (2013): Kampf gegen die Armut. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dumont*, L. (1991): Individualismus. Zur Ideologie der Moderne. Frankfurt a.M.-New York: Campus.
- Durkheim*, E. (2001): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Durzak*, M. (2001): Hermann Broch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Dworkin*, R. (2014): Religion ohne Gott. 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ebers*, Th. (2009): Schreckliche Freiheit und Verantwortung. Berlin: LIT.
- Ebner*, M. u.a. (Hg.) (2014): Liebe. Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 29. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- Ebner*, M. u.a. (Hg.) (2015): Heiliger Geist. Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 24. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Ebner*, M. u.a. (Hg.) (2016): Mitleid und Mitleiden. Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 30. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- Ehrenberg*, A. (2008): Das erschöpfte Selbst. 7. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eibl-Eibesfeldt*, I. (1976): Der vorprogrammierte Mensch. 5. Aufl. München: dtv.
- Eichenhofer*, E. (2012): Soziale Menschenrechte im Völker-, europäischen und deutschen Recht. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Eilert*, J. (2011): Psychologie der Menschenrechte. Menschenrechtsverletzungen im deutschen Heimsystem (1945-1973). Göttingen: V&R unipress.
- Eisenstadt*, S. N. (1987): Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt. 2 Teile. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eisenstein*, Ch. (2013): Ökonomie der Verbundenheit. München: Skorpion.
- Eliade*, M. (1994): Die Religionen und das Heilige. 3. Aufl. Frankfurt a.M.-Leipzig: Insel.
- Eliade*, M. (2011): Das Heilige und das Profane. Frankfurt a.M.-Leipzig: Insel.
- Elias*, N. (2002): Über die Einsamkeit der Sterbenden. Humana conditio. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Elias*, N. (2014): Was ist Soziologie? Weinheim-München: Beltz-Juventa.

- Enders, Chr.* (1997): Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung: zur Dogmatik des Art. 1 GG. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Enders, S.* (2013): Das Jugendamt im Spiegel der Medien. Zerrbild zwischen Verantwortung und Versagen? Weinheim-Basel: Beltz-Juventa.
- Engel, M. (Hg.)* (2013): Rilke Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart-Weimar: Metzler.
- Erdheim, M.* (1984): Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eribon, D.* (2016): Rückkehr nach Reims. Berlin: Suhrkamp.
- Erkens, F.-R.* (2006): Herrschersakralität im Mittelalter. Stuttgart: Kohlhammer.
- Erlach-Stickler, G.* (2009): Wie erleben alte Menschen den Eintritt in ein Pflegeheim. Saarbrücken: VDM.
- Erlinghagen, M./Hank, K.* (2013): Neue Sozialstrukturanalyse. München: Fink (UTB).
- Ernst, W./Vissmann, C. (Hg.)* (1997): Geschichtskörper. Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz. München: Fink.
- Evers, G. D.* (1979): Sittlichkeit im Wort-Feld der Begegnung. Regensburg: Pustet.
- Ewald, G. (Hg.)* (1984): Religiöser Sozialismus. Stuttgart: Kohlhammer.
- Faber, R.* (2015): Gott als Poet der Welt. 2. Aufl. Darmstadt: WBG.
- Fateh-Moghadam, B./Gutmann, Th./Neumann, M.* (2015): Säkulare Tabus. Berlin: Matthes & Seitz.
- Fegert, J. M./Ziegenhain, U./Fangerau, H.* (2010): Problematische Kinderschutzverläufe. Mediale Skandalisierung, fachliche Fehleranalyse und Strategien zur Verbesserung des Kinderschutzes. Weinheim-Basel: Beltz-Juventa.
- Fennimore, B. S./Goodwin, A. L. (Hg.)* (2011): Promoting Social Justice for Young Children. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Fetchenhauer, D.* (2011): Psychologie. Wiesbaden: Vahlen.
- Fichant, M.* (1975): Die Epistemologie in Frankreich. In: Chatelet, F. (Hg.): Geschichte der Philosophie. Bd. VIII: Das XX. Jahrhundert. Frankfurt a.M. u.a.: Ullstein, S. 118-158.
- Fikentscher, W.* (2015): Law and Anthropology. 2. Aufl. München: Beck.
- Finkelde, D.* (2007): Politische Eschatologie nach Paulus. Wien: Turia + Kant.
- Finsterbusch, K.* (2007): JHWH als Lehrer der Menschen. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

- Firth*, R. u.a. (1967): Institutionen in primitiven Gesellschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fischer*, K. P. (2008): Schicksal in Theologie und Philosophie. Darmstadt: WBG.
- Fischer*, M. u.a. (Hg.) (2002): Das Motiv des guten Hirten in Theologie, Literatur und Musik. Tübingen u.a.: Francke.
- Fivaz-Depersinge*, E./*Corboz-Warnery*, A. (2001): Das primäre Dreieck. Vater, Mutter und Kind aus entwicklungstheoretisch-systemischer Sicht. Heidelberg: Carl-Auer.
- Fix*, B./*Fix*, E. (2005): Kirche und Wohlfahrtsstaat. Soziale Arbeit kirchlicher Wohlfahrtsorganisationen im westeuropäischen Vergleich. Freiburg i.Br.: Lambertus.
- Flora*, P./*Fix*, E. (2000): Stein Rokkan. Staat, Nation und Demokratie in Europa. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Flückinger*, F. (1954): Geschichte des Naturrechts. Erster Band: Altertum und Frühmittelalter. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag.
- Fölsing*, A. (1995): Albert Einstein. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Forrester*, V. (1998): Der Terror der Ökonomie. München: Goldmann.
- Forrester*, V. (2002): Die Diktatur des Profits. München: dtv.
- Foucault*, M. (2003): Die Wahrheit und die juristischen Formen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault*, M. (2013): Die Hauptwerke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Francis*, J. M. N. (2006): Adults of Children. Images of Childhood in the Ancient World and the New Testament. Bern: Lang.
- Frank*, M. (1982): Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Frankfurt*, H. G. (2016): Sich selbst ernst nehmen. Berlin: Suhrkamp.
- Frankl*, V. E. (1990): Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Neuausgabe. München: Piper.
- Franz*, M. (2003): Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34, 6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt. Stuttgart: Kohlhammer.
- Frazer*, N. (2003): Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Freuling*, G. (2004): »Wer eine Grube gräbt ...!« Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

- Frey-Anthes*, H. (2007): Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen vom ›Dämonischen‹ im alten Israel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fridrich*, R. M. (2003): »Sehnsucht nach dem Verlorenen«. Winkelmanns Ästhetik und ihre frühe Rezeption. Bern: Lang.
- Friedrich*, A. (2015): Metaphorologie der Vernetzung. Paderborn: Fink.
- Frielingsdorf*, K. (1992): Dämonische Gottesbilder. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Friese*, H. (2014): Grenzen der Gastfreundschaft. Bielefeld: transcript.
- Frobenius*, L. (1953): Paideuma. Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre. (1921). Düsseldorf: Eugen Diederichs.
- Fromm*, E. (1982): Psychoanalyse und Religion. 7. Auflage. München: Goldmann.
- Fuchs*, Th. (2000): Leib, Raum, Person. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Fuchs*, Th./*Kruse*, A./*Schwarzkopf*, G. (Hg.) (2012): Menschenbild und Menschenwürde am Ende des Lebens. 2. Aufl. Heidelberg: Winter.
- Furet*, F./*Ozouf*, M. (1996): Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution. 2 Bände. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gabriel*, K. u.a. (Hg.) (2013): Religion und Wohlfahrtsstaat in Europa. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gabriel*, Th. (2001): Forschung zur Heimerziehung. Eine vergleichende Bilanzierung in Großbritannien und Deutschland. Weinheim-Basel: Beltz-Juventa.
- Gadamer*, H.-G. (2010): Wahrheit und Methode. 7., durchges. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Galtung*, J. (1994): Menschenrechte – anders gesehen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Garstenauer*, Th./*Hübel*, Th./*Löffler*, K. (Hg.) (2016): Arbeit im Lebenslauf. Bielefeld: transcript.
- Gebser*, J. (1973): Ursprung und Gegenwart. 1. Teil. München: dtv.
- Geertz*, C. (1987): Dichte Beschreibung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Geisenhanslüke*, A. (2015): Masken des Selbst. Aufrichtigkeit und Verstellung in der europäischen Literatur. Darmstadt: WBG.
- Generali* (Hg.) (2016): Monitor 07: Auf gute Nachbarschaft. Zeit für Seniorenengenschaften. Köln: www.generali-zukunftsfonds.de.
- Gennep*, A. v. (2005): Übergangsriten. 3., erw. Aufl. Frankfurt a.M.-New York: Campus.

- Geremek, B.* (1991): Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa. München: dtv.
- Gerhardt, U.* (2001): Idealtypus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gerstenberger, E. S.* (2001): Theologien im Alten Testament. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gestrich, A.* (Hg.) (2006): Being poor in modern Europe. Historical perspectives 1800-1940. Oxford u.a.: Lang.
- Geulen, E.* (2016): Giorgio Agamben zur Einführung. 3., erg. Aufl. Hamburg: Junius.
- Geulen, E./Kauffmann, K./Mein, G.* (Hg.) (2008): Giorgio Agamben und Hannah Arendt. München: Fink.
- Gimmel, J.* u.a. (2016): Konzepte der Muße. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Glöckler, U.* (2016): Perspektiven einer Sozialen Arbeit der Ermöglichung. Wiesbaden: Springer Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gloy, K.* (2009): Kollektives und individuelles Bewußtsein. München: Fink.
- Görner, R.* (2014): Hadesfahrten. München: Fink.
- Goetz, I./Lemberger, B.* (Hg.) (2009): Prekär arbeiten, prekär leben. Frankfurt a.M.-New York: Campus.
- Goetze, D.* (1992): »Culture of Poverty« – Eine Spurensuche. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 32: Armut im modernen Wohlfahrtsstaat, S. 88-103.
- Goffman, E.* (2010): Stigma. 22. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goffman, E.* (2014): Asyl. 14. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goldbrunner, J.* (1949): Heiligkeit und Gesundheit. Freiburg i.Br.: Herder.
- Gosepath, St./Lohmann, G.* (Hg.) (2007): Philosophie der Menschenrechte. 6. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goswinkler, D.* (2016): Schutz und Freiheit? Staatsbürgerschaft in Europa im 20. und 21. Jahrhundert. Berlin: Suhrkamp.
- Graber-Dünnow, M.* (2015): Pflegeheime am Pranger. Frankfurt a.M.: Mabuse.
- Graeber, D.* (2012): Schulden. Die ersten 5000 Jahre. 5. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Graefe, St.* (2016): Burnout. Bielefeld: transcript.
- Graf, K.* (2014): Ethik der Kinder- und Jugendhilfe. 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
- Grethlein, Chr.* (2015): Abendmahl feiern in Geschichte, Gegenwart und Zukunft. Leipzig: EVA.

- Groenemeyer, A./Wieseler, S.* (Hg.) (2008): *Soziologie sozialer Probleme und sozialer Kontrolle*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gröning, K.* (2014): *Entweihung und Scham. Grenzsituationen in der Pflege alter Menschen*. 6., überarb. Aufl. Frankfurt a.M.: Mabuse.
- Groh, D.* (2010): *Göttliche Weltökonomie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Groh, K.* (2010): *Demokratische Staatsrechtslehre in der Weimarer Republik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Groneborn, D./Terberger, Th.* (Hg.) (2014): *Vom Jäger zum Sammler zum Bauern. Die Neolithische Revolution*. Darmstadt: Theiss in WBG.
- Große Kracht, H.-J.* (2014): *Fünzig Jahre Böckenförde-Theorem*. In: *Große Kracht, H.-J./Große Kracht, K.* (Hg.): *Religion – Recht – Republik*. Paderborn: Schöningh, S. 155-183.
- Große Kracht, H.-J.* (Hg.) (2014a): *Der moderne Glaube an die Menschenwürde*. Bielefeld: transcript.
- Grund, A.* (Hg.) (2015): *Opfer, Geschenke, Almosen. Die Gabe in Religion und Gesellschaft*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Guardini, R.* (1962): *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*. München: dtv.
- Guardini, R.* (1965): *Die Lebensalter*. 8. Aufl. Würzburg: Werkbund-Verlag.
- Guardini, R.* (1996): *Gottes Angesicht suchen*. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Günther, F.* (2004): *Denken vom Staat her. Die bundesdeutsche Staatsrechtslehre zwischen Dezision und Integration 1949-1970*. München-Wien: Oldenbourg.
- Günzler, C.* (1996): *Albert Schweitzer. Einführung in sein Denken*. München: Beck.
- Guitton, J.* (1967): *Dialog mit Paul VI.* Stuttgart-Hamburg: Deutscher Bücherbund.
- Guitton, J./Bogdanov, G./Bogdanov, I.* (1996): *Gott und die Wissenschaft*. 2. Aufl. München: dtv.
- Guldemann, F. u.a.* (1978): *Sozialpolitik als soziale Kontrolle*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Guldin, R.* (2006): *Die Sprache des Himmels. Eine Geschichte der Wolken*. Berlin: Kadmos.
- Gunreben, M.* (2016): *Das Alter und die Weisheit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.



- Gutmann, J.* (2016): Humor in der psychiatrischen Pflege. Göttingen: Hogrefe.
- Haas, St.* (2002): Kein Selbst ohne Geschichten. Hildesheim: Olms.
- Habermas, J.* (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, J.* (2001): Glauben und Wissen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, J.* (2007): Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates. In: ders./Ratzinger, J. (Hg.): Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg i.Br.: Herder, S. 15-38 (auch in *Habermas, J.* [2005]: Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 106-118).
- Hadjar, A.* (2008): Meritokratie als Legitimationsprinzip. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Härle, W./Preul, R.* (Hg.) (2005): Menschenwürde. Leipzig: EVA.
- Häßling, R.* (2010): Formale Soziologie. In: Stegbauer, Chr./Häßling, R. (Hg.): Handbuch Netzwerkforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 241-255.
- Hagemann, H.* (Hg.) (2007): Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XXI. Berlin: Duncker & Humblot.
- Hagner, M.* (2008): Homo celebralis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn. Frankfurt a.M.: Berlin.
- Halbig, Chr.* (2013): Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Halder, A.* (1963): Art. Person. In: Höfer, J./Rahner, K. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche. 2., völlig neu bearb. Aufl. Bd. 8. Freiburg i.Br.: Herder, Sp. 287-290.
- Hallpike, Chr. R.* (1990): Die Grundlagen primitiven Denkens. München: dtv.
- Haratsch, R.* (2010): Die Geschichte der Menschenrechte. 4. Aufl. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam.
- Hardt, P.* (2005): Genealogie der Gnade. Münster: LIT.
- Harnack, A. v.* (2012): Das Wesen des Christentums. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hartlieb, M.* (2013): Die Menschenwürde und ihre Verletzung durch extreme Armut. Paderborn: Schöningh.
- Hasenclever, Chr.* (1978): Jugend und Jugendgesetzgebung seit 1900. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Hasenfratz, H.-P.* (1986): Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen. Zürich: Theologischer Verlag.
- Hebekus, U./Völker, J.* (2012): Neue Philosophien des Politischen zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Hegel, G. F. W.* (1977): Phänomenologie des Geistes. 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heidegger, M.* (2006): Sein und Zeit. 19. Aufl. Tübingen: Niemeyer.
- Heiland, H.* (1991): Maria Montessori. 12. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Heilmann, J.* (2014): Wein und Blut. Stuttgart: Kohlhammer.
- Heimbach-Steins, M.* (Hg.) (2016): Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Paderborn: Schöningh.
- Heinsohn, G.* (1996): Die Erschaffung der Götter. Das Opfer als Ursprung der Religion. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Heinrici, G. F. G.* (1876): Die Christugemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen. In: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 19, S. 465-526.
- Heinrici, S.* (2016): Maskenwahn Sinn. Darstellungsformen des Wahnsinns im europäischen Theater des 20. Jahrhunderts. Bonn: Bouvier.
- Heinz, A.* (2014): Der Begriff der psychischen Krankheit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hemleben, J.* (1972): Evangelist Johannes. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Henkel, M.* (1998): Eric Voegelin zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Hering, S./Münchmeier, R.* (2014): Geschichte der Sozialen Arbeit. 8., überarb. Aufl. Weinheim-Basel: Beltz-Juventa.
- Hermann, A.* (2005): Max Planck: mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. 8. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Hermann, V./Schmidt, H.* (Hg.) (2006): Im Dienst der Menschenwürde. Diakoniewissenschaft und diakonische Praxis im Umbruch des Sozialstaats. Heidelberg: Winter.
- Herrmann, W.* (2004): Theologie des Alten Testaments. Stuttgart: Kohlhammer.
- Herwig, H.* (Hg.) (2014): Merkwürdige Alte. Zu einer literarischen und bildlichen Kultur des Alter(n)s. Bielefeld: transcript.
- Heuer, W.* (2013): Hannah Arendt. 9. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Hillebrandt, M.* (2016): Hemmende und fördernde Faktoren im Gründungsprozess der Familiengenossenschaft Nordeifel-Euskirchen. Berlin: LIT.

- Hillmann, K.-H. (Hg.) (2007): Wörterbuch der Soziologie. 5., überarb. u. erw. Aufl. Stuttgart: Kröner.
- Hiltbrunner, O. (2005): Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum. Darmstadt: WBG.
- Hinse, H./Möhl, K.-H. (2015): Wer bis zuletzt lacht, lacht am besten. Humor am Krankenbett und in der Palliative Care. Göttingen: Hogrefe.
- Hinz, M. (2002): Der Zivilisationsprozess: Mythos oder Realität? Wissenschaftssoziologische Untersuchungen zur Elias-Duerr-Kontroverse. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hirschberg, W. (Hg.) (2005): Wörterbuch der Völkerkunde. 2. Aufl. Berlin: Reimer.
- Hirschman, A. O. (1992): Denken gegen die Zukunft. Die Rhetorik der Reaktion. München-Wien: Hanser.
- Hitzler, R./Leuschner, C. I./Mücher, F. (2013): Lebensbegleitung im Haus Königsborn. Weinheim-München: Beltz-Juventa.
- Hoefert, H.-W./Härter, M. (Hg.) (2012): Schwierige Patienten. Bern: Huber.
- Holzhey, H. (Hg.) (1994): Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Holzhey, H./Rust, A./Wiehl, R. (Hg.) (1990): Natur, Subjektivität, Gott. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hon, C./Phenix, R. (Hg.) (2010): Children in Late Ancient Christianity. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Horn, Chr./Mieth, C./Scarano, N. (Hg.) (2007): Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Horn, F. W. (1998): Die Gütergemeinschaft der Urgemeinde. In: Evangelische Theologie 58, S. 370-383.
- Horsky, O. (2014): Internationaler Schutz des Kindes vor Armut. Hamburg: Kovac.
- HWPh (1971ff.). hg. v. Ritter, J. u.a. Basel: Schwabe.
- Historische Anthropologie. Kultur, Gesellschaft, Alltag (1993ff.). Köln u.a.: Böhlau.
- Hochuli Freund, U./Stotz, W. (Hg.) (2015): Kooperative Prozessgestaltung in der Sozialen Arbeit. 3., überarb. u. erw. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hörisch, J. (2016): Gott, Geld, Medien. 3. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Hörl, E. (2005): Die heiligen Kanäle. Über die archaische Illusion der Kommunikation. Berlin: Diaphanes.

- Hoffmann, D.* (2008): Max Planck. Die Entstehung der modernen Physik. München: Beck.
- Hoffmann, St.* (2010): Moralpolitik. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert. Göttingen: Wallstein.
- Hoffmann, V./Link-Wieczorek, U./Mandry, Chr.* (Hg.) (2016): Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Forschung. München-Freiburg i.Br.: Alber.
- Holderegger, A./Weichlein, S./Zurbuchen, S.* (Hg.) (2011): Humanismus. Basel: Schwabe.
- Hollier, D.* (Hg.) (2012): Das Collège de Sociologie 1937-1939. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Holtzmann, O.* (2012): Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben der Menschen. Neudruck der Ausgabe von 1893. Lindau am Bodensee: UNIKUM.
- Holzinger, M.* (2007): Kontingenz in der Gegenwartsgesellschaft. Bielefeld: transcript.
- Honig, M.-S.* (1999): Entwurf einer Theorie der Kindheit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honig, M.-S.* (Hg.) (2009): Ordnungen der Kindheit. Weinheim-Basel: Beltz-Juventa.
- Horster, D.* (2016): Jürgen Habermas und der Papst. Bielefeld: transcript.
- Hubbeling, H. G.* (1981): Einführung in die Religionsphilosophie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB).
- Hübner, H. S.* (2016): »Der Flüchtling als homo sacer? – Zwischen sakraler Würde und Gefährdung«. Sozialwissenschaftliche Bachelorarbeit. Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche Fakultät der Universität zu Köln.
- Hüls, A. M.* (2014): Maske und Identität. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Huizinga, K.* (2015): Ästhetische Theologie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Husserl, E.* (2012): Cartesianische Meditationen. Hamburg: Meiner.
- Huster, E.-U. u.a.* (Hg.) (2008): Handbuch Armut und soziale Ausgrenzung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Huth, M.* (2011): Die Anderen behandeln und betreuen. Phänomenologische Ansätze zu Grundfragen der Medizin. Freiburg i.Br.-München: Alber.

- Hutton, P. H. (2004): Philippe Ariès and the politics of French cultural history. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Illouz, E. (2013): Die Errettung der modernen Seele. 4. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Immenschuh, U./Marks, St. (2014): Scham und Würde in der Pflege. Frankfurt a.M.: Mabuse.
- Ipsen, D. (1999): Das Land der Griechen mit der Seele suchend. Osna-brück: Rasch.
- Irrgang, B./Rentsch, Th. (Hg.) (2016): »Leib« in der neueren deutschen Philosophie. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Jaeger, W. (1989): Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. 4. Aufl. Berlin-New York: de Gruyter.
- Jaeger, W. (2009): Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart: Kohlhammer.
- Jakobson, R. (2008): Semiotik. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- James, W. (2014): Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Janich, P. (2009): Kein neues Menschenbild. Zur Sprache der Hirnforschung. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jankélévitch, V. (2003): Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jankélévitch, V. (2004): Bergson lesen. Wien: Turia + Kant.
- Jankélévitch, V. (2005): Der Tod. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Janowski, B. (1994): Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des »Tuns-Ergehen-Zusammenhangs«. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 91 (3), S. 247-292.
- Jansen, M. (2012): Das Wissen vom Menschen. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Jaspers, K. (1962): Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München: Piper.
- Jefferson, Ph. N. (Hg.) (2012): The Oxford Handbook of the Economics of Poverty. Oxford: Oxford University Press.
- Joas, H. (2008): Die Anthropologie von Macht und Glauben. Göttingen: Wallstein.
- Joas, H. (2011): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Joas, H. (2014): Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz. Basel: Schwabe.

- Joisten, K.* (2016): Die Geschichtsphilosophie Wilhelm Schappas. Freiburg i.Br.-München: Alber.
- Jonas, H.* (2012): Das Prinzip Verantwortung. Nachdruck. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jordan, E./Müller, J.* (Hg.) (1987): 65 Jahre Reichjugendwohlfahrtsgesetz – ein Gesetz auf dem Weg in den Ruhestand. Münster: Votum.
- Jordan, E./Maykus, St./Stuckstätte, E. Chr.* (2015): Kinder- und Jugendhilfe. 4. Aufl. Weinheim-Basel: Beltz-Juventa.
- Jünger, F. G.* (1944): Die Titanen. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Jünke, Chr.* (2015): Leo Koflers Philosophie der Praxis. Hamburg: Laika-Verlag.
- Jüttemann, G. u.a.* (Hg.) (1991): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland. Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Jüttemann, G.* (Hg.) (2013): Die Entwicklung der Psyche in der Geschichte der Menschheit. München: Dustri.
- Jung, C. C./Kerényi, K.* (2006): Das göttliche Kind. Eine Einführung in das Wesen der Mythologie. Düsseldorf: Patmos.
- Jung, M./Joas, H.* (Hg.) (2008): Über das anthropologische Kreuz der Entscheidung. Baden-Baden: Nomos.
- Jungbauer, H.* (2002): »Ehre Vater und Mutter«: Der Weg des Elterngabots in der biblischen Tradition. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jungbluth, R.* (2011): Im Himmel und auf Erden. Dimensionen von Königsherrschaft im Alten Testament. Stuttgart: Kohlhammer.
- Jurt, J.* (2012): Frankreichs engagierte Intellektuelle. Göttingen: Wallstein.
- Käppeli, S.* (2004): Vom Glaubenswerk zur Pflegewissenschaft. Bern u.a.: Huber.
- Kaiser, O.* (1998): Der Gott des Alten Testaments. Tl 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB).
- Kalthoff, H.* (2007): Wohlerzogenheit. Eine Ethnographie deutscher Internatsschulen. Frankfurt a.M.-New York: Campus.
- Kantorowicz, E. H.* (2011): Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kardiner, A./Preble, E.* (1974): Wegbereiter der modernen Anthropologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kassel, M.* (1992): Biblische Urbilder. Erw. Aufl. Freiburg i.Br.: Herder.
- Kauffmann, C.* (2012): Leo Strauss zur Einführung. 2. Aufl. Hamburg: Junius.

- Kaufmann, F.-X.* (2000): *Wie überlebt das Christentum?* Freiburg i.Br.: Herder.
- Kaufmann, F.-X.* (2003): *Sozialpolitisches Denken*. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kaufmann, F.-X.* (2014): *Zwischen Wissenschaft und Glauben*. Freiburg i.Br.: Herder.
- Kellner, B./Höfele, A.* (Hg.) (2016): *Menschennatur und politische Ordnung*. München: Fink.
- Kelsen, H.* (1960): *Reine Rechtslehre: Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik (1934)*. 2., vollst. neu bearb. u. erw. Aufl. Wien: Deuticke.
- Kerber-Ganse, W.* (2009): *Die Menschenrechte des Kindes*. Opladen: Budrich.
- Kerényi, K.* (1958): *Prometheus. Die menschliche Existenz in griechischer Dichtung*. Hamburg: Rowohlt.
- Kerner, I.* (2012): *Postkoloniale Theorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Ketscher, R. S.* (2016): *Dionysos Oriens. Festkultur und Polis*. Göttingen: Cuvillier.
- Keupp, H.* (2012): *Capabilitiy. Verwirklichungschancen zur positiven Jugendentwicklung*. Freiburg i.Br.: Centaurus Verlag & Media.
- Key, E.* (2006): *Das Jahrhundert des Kindes*. Weinheim: Beltz.
- Kick, H. A.* (2015): *Grenzsituationen, Krise, Trauma – Kreative Bewältigung und neues Ethos. Prozessdynamische Perspektiven nach Karl Jaspers*. Heidelberg: Winter.
- Kinna, R.* (1995): *Kropotkin's theory of mutual aid in historical context*. In: *International Review of Social History* 40 (2), S. 259-283.
- Kippenberg, H. G.* (1991): *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kittsteiner, H. D.* (1995): *Die Entstehung des modernen Gewissens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Klammer, M. u.a.* (Hg.) (2016): *Formbildung und Formbegriff*. München: Fink.
- Klauck, H.-J.* (1989): *Gütergemeinschaft in der klassischen Antike, in Qumran und im Neuen Testament*. In: ders. (Hg.): *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*. Würzburg: Echter, S. 69-100.

- Kleinfeld, A.* (1998): *Persona Oeconomica. Personalität als Ansatz der Unternehmenspolitik.* Würzburg: Physica.
- Klinger, C./Knapp, G.-A./Sauer, B.* (Hg.) (2007): *Achsen der Ungleichheit.* Frankfurt a.M.-New York: Campus.
- Klinghardt, M./Taussig, H.* (Hg.) (2012): *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum.* Tübingen: Francke.
- Kloc-Konkolowicz, J.* (2015): *Anerkennung als Verpflichtung.* Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Knauber, B.* (2006): *Liebe und Sein. Die Agape als fundamentalontologische Kategorie.* Berlin-New York: de Gruyter.
- Knecht, A.* (2010): *Lebensqualität produzieren. Ressourcentheorie und Machtanalyse des Wohlfahrtsstaates.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Knechtges, M./Schenuit, J.* (Hg.) (2013): *Die Krone der Schöpfung.* FUGE. Journal für Religion & Moderne. Bd. 12/13. Paderborn: Schöningh.
- Knoepfler, N.* (2016): *Würde und Freiheit.* Freiburg i.Br.-München: Alber.
- Koch, Chr.* (2008): *Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament.* Berlin-New York: de Gruyter.
- Koch, E./Schlie, H.* (Hg.) (2016): *Orte der Imagination – Räume des Affekts.* München: Fink.
- Koch-Straube, U.* (2002): *Fremde Welt Pflegeheim. Eine ethnologische Studie.* 2., korr. Aufl. Bern: Huber.
- Kocka, J.* (2014): *Geschichte des Kapitalismus.* 2. Aufl. München: Beck.
- Köhnke, K. Chr.* (1986): *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- König, D.* (2014): *Die pädagogische Konstruktion von Elternautorität. Eine Ethnographie der Familienhilfe.* Bielefeld: transcript.
- Koerrenz, R.* (2014): *Reformpädagogik.* Paderborn: Schöningh.
- Koerrenz, R.* (2016): *Innerweltliche Hermeneutik.* Leipzig: EVA.
- Köstler, U./Schulz-Nieswandt, F.* (2015): *Motivation und Anerkennung als Grundlage des Gelingens von Seniorengenossenschaften.* In: Beyer, T./Göler, E./Rosenkranz, D. (Hg.): *Seniorengenossenschaften. Organisierte Solidarität.* Weinheim-Basel: Beltz-Juventa, S. 41-49.
- Kofahl, Chr./Schulz-Nieswandt, F./Dierks, M.-L.* (Hg.) (2016): *Selbsthilfe und Selbsthilfeunterstützung in Deutschland.* Berlin: LIT.



- Kohl, K.-H. (2003): Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte. München: Beck.
- Kohlberg, L. (2006): *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kohler, R. (2008): Jean Piaget. Bern: Haupt (UTB).
- Kojève, A. (1975): Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Korb, A.-J. (2010): Kelsens Kritiker. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Korbin, J. E./Krugman, R. D. (Hg.) (2013): *Handbook of Child Maltreatment*. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Korczak, J. (2012): Wie man ein Kind lieben soll. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- Koschorke, A. (2000): Die Heilige Familie und ihre Folgen. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Kouba, P. (2012): Geistige Störung als Phänomen. Perspektiven des Heideggerischen Denken auf dem Gebiet der Psychopathologie. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kowarowsky, G. (2011): Der schwierige Patient. 2., überarb. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
- Krämer, K./Vellguth, K. (Hg.) (2016): Menschenwürde. Diskurse zur Universalität und Unveräußerlichkeit. Freiburg i.Br.: Herder.
- Krafft-Krivanec, J. (2013): Junikirschen – Kindheit im Internat. Wien: Passagen.
- Kraft, H. (2004): Tabu. Magie und soziale Wirklichkeit. Düsseldorf-Zürich: Walter.
- Kramer, H. (2015): Lukas als Ordner des frühchristlichen Diskurses um »Armut und Reichtum« und den »Umgang mit materiellen Gütern«. Tübingen: Francke.
- Kranich, M. (2011): Gefühle in der Altenpflege. Berlin: LIT.
- Kreß, H. (2012): Ethik der Rechtsordnung. Stuttgart: Kohlhammer.
- Krey, H. (2015): Ekel ist okay. 2., überarb. Aufl. Frankfurt a.M.: Mabuse.
- Kronauer, M. (2010): Exklusion. 2., akt. u. erw. Aufl. Frankfurt a.M.-New York: Campus.
- Kruse, A./Maio, G./Althammer, J. (2014): Humanität einer alternden Gesellschaft. Paderborn: Schöningh.
- Kruse, Chr. (Hg.) (2014): Maske, Maskerade und die Kunst der Vorstellung. Wiesbaden: Harrasowitz.

- Kruse, J.* (2002): *Geschichte der Arbeit und Arbeit als Geschichte*. Berlin: LIT.
- Kuba, A.* (2012): *Anziehender Schrecken. Das Denkbild des Heiligen im anthropologischen und ästhetischen Diskurs der Moderne*. München: Fink.
- Kübler, B.* (1920): s.v. Sacrosanctum. In: *RE (Pauly-Wissowa-Kroll)* Bd. 1A, 2, Sp. 1684-1688.
- Kühberger, Chr./Sedmak, C.* (Hg.) (2005): *Aktuelle Tendenzen in der historischen Armutsforschung*. Berlin: LIT.
- Kuhlmann, W.* (Hg.) (1995): *Moralität und Sittlichkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kuhlmeier, A./Rauchfuß, M./Rosemeier, H. P.* (2005): *Tabus in Medizin und Pflege*. Frankfurt a.M.: Lang.
- Kuhn, H.* (1972): *Liebe. Geschichte eines Begriffs*. München: Kösel.
- Kuld, L./Bolle, R./Knauth, Th.* (2005): *Pädagogik ohne Religion? Münster u.a.: Waxmann*.
- Kunz, H.* (2013): *Zur Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Basel: Schwabe.
- Kunz-Lübke, A.* (2007): *Das Kind in den antiken Kulturen des Mittelmeeres. Israel – Ägypten – Griechenland*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Kurbacher, F. A.* (2016): *Zwischen Personen: Eine Philosophie der Haltung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kurbacher, F. A./Wüschner, Ph.* (Hg.) (2016): *Was ist Haltung?* Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Laclau, E.* (2013): *Emanzipation und Differenz*. 3. Aufl. Wien-Berlin: Turia + Kant.
- Laclau, E./Mouffe, C.* (2015): *Hegemonie und radikale Demokratie*. 5. Aufl. Wien: Passagen.
- Lafargue, P.* (2014): *Das Recht auf Faulheit*. Hamburg: Laika-Verlag.
- Lahusen, Chr./Schneider, St.* (Hg.) (2016): *Asyl verwalten*. Bielefeld: transcript.
- Lampe, E.-J.* (Hg.) (1997): *Zur Entstehung von Rechtsbewußtsein*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lanczkowski, G.* (1980): *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: WBG.
- Lanczkowski, G.* (1986): *Die Inseln der Seligen und verwandte Vorstellungen*. Frankfurt a.M.: Lang.

- Landsberg*, P. L. (1973): Die Erfahrung des Todes. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lassak*, A. (2016): Grundloses Vertrauen. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Latour*, B. (2008): Wir sind nie modern gewesen. 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Laum*, B. (2006): Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes. Berlin: Semele.
- Lauterbach*, W./*Druyen*, Th./*Grundmann*, M. (Hg.) (2010): Vermögen in Deutschland. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Laux*, B. (Hg.) (2013): Heiligkeit und Menschenwürde. Freiburg i.Br.: Herder.
- Leege*, O. (2016): Walter F. Ottos Studie »Dionysos. Mythos und Kultus«. Würzburg: Ergon.
- Leeming*, D. (2016): Medusa. Die schreckliche Schöne. Berlin: Wagenbach.
- Lefort*, C. (2017): Die leere Mitte. Essays 1945-2005. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Legendre*, P. (2011): Die Kinder des Textes. Über die Elternfunktion des Staates. Wien-Berlin. Turia+Kant.
- Leichsenring*, J. (2013): Ewiges Recht? Zur normativen Bedeutsamkeit gegenwärtiger Naturrechtsphilosophie. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Leichsenring*, Chr. u.a. (2015): Soziale Phobie. Göttingen: Hogrefe.
- Leideritz*, M./*Vlecken*, S. (Hg.) (2016): Professionelles Handeln in der Sozialen Arbeit – Schwerpunkt Menschenrechte. Opladen: Budrich.
- Leidhold*, W. (2008): Gottes Gegenwart. Zur Logik der religiösen Erfahrung. Darmstadt: WBG.
- Leisering*, L./*Buhr*, P./*Traiser-Diop*, U. (2006): Soziale Grundsicherung in der Weltgesellschaft. Bielefeld: transcript.
- Leisering*, L. (Hg.) (2011): Die Alten der Welt. Frankfurt a.M.-New York: Campus.
- Leisner*, W. (2015): Personalismus. Individualethik im Staatsrecht. Berlin: Duncker & Humblot.
- Lemke*, Th. (2007): Biopolitik zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Leonhard*, K. (1976): Der menschliche Ausdruck in Mimik, Gestik und Phonik. Leipzig: J. A. Barth.
- Lepsius*, M. R. (1980): Stein Rokkans Beitrag zur vergleichenden Strukturforchung Westeuropas. In: Zeitschrift für Soziologie 9 (2), S. 115-117.
- Leroi-Gourhan*, A. (1995): Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Lessenich, St.* (Hg.) (2003): Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe. Frankfurt a.M. – New York: Campus.
- Leutz, G. A.* (1986): Psychodrama. Berlin: Springer.
- Leutzsch, M.* (1994): Erinnerung an die Gütergemeinschaft. Über Sozialismus und Bibel. In: Faber, R. (Hg.): Sozialismus in Geschichte und Gegenwart. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Lévi-Strauss, C.* (1981): Das wilde Denken. 4. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Liebel, M.* (2013): Janusz Korczak – Pionier der Kinderrechte. Berlin: LIT.
- Lilje, H.* (1962): Atheismus – Humanismus – Christentum. Hamburg: Furche.
- Linden, Chr.* (1998): Zur Entwicklung von Welt- und Gottesbildern. Eine fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit der Weltbildtheorie von Günter Dux. Frankfurt a.M. u.a.: Lang.
- List, E./Stelzer, H.* (Hg.) (2010): Grenzen der Autonomie. Weilerswist: Velbrück.
- Lohfink, N.* (1995): Bund als Vertrag im Deuteronomium. In: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 107 (2), S. 215-239.
- Loick, D.* (Hg.) (2011): Der Nomos der Moderne. Die politische Philosophie Giorgio Agambens. Baden-Baden: Nomos.
- Loo, H. v. d./Reijnen, W. v.* (1992): Modernisierung. Projekt und Paradox. München: dtv.
- Lorenz, St.* (2012): Tafeln im flexiblen Überfluss. Bielefeld: transcript.
- Lotman, J. M.* (2010): Die Innenwelt des Denkens. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lotz, J. B.* (1968): Fragen um den Menschen. Frankfurt a.M.: Knecht.
- Lotze, E.* (2016): Humor im therapeutischen Prozess. 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Mabuse.
- Ludwig-Mayerhofer, W./Behrend, O./Sondermann, A.* (Hg.) (2007): Fallverstehen und Deutungsmacht. Opladen: Barbara Budrich.
- Lübbe, H.* (2003): Säkularisierung. 3., erw. Aufl. Freiburg i.Br.-München: Alber.
- Lützel, P. M.* (1988): Hermann Broch. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lützel, P. M.* (2011): Hermann Broch und die Moderne. München: Fink.
- Luft, St.* (2016): Die Flüchtlingskrise. München: Beck.
- Luscher, B.* (2008): Arbeit am Symbol. Berlin: LIT.

- Lutterbach, H.* (2010): *Kinder und Christentum. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern zwischen Antike und Gegenwart.* Stuttgart: Kohlhammer.
- Lutz, R.* (2010): *Das Mandat der Sozialen Arbeit.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Maar, K.* (2016): *Entwürfe und Gefüge.* Bielefeld: transcript.
- Maar, K./Ruda, F./Völker, J.* (Hg.) (2016): *Generische Formen.* München: Fink.
- MacIntyre, A./Ricoeur, P.* (2002): *Der religiöse Kraft des Atheismus.* Freiburg i.Br.: Herder.
- Macpherson, C. B.* (1990): *Die politische Theorie des Besitzindividualismus.* 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Macsenaere, M. u.a.* (Hg.) (2014): *Handbuch Hilfen zur Erziehung.* Freiburg i.Br.: Lambertus.
- Maholmes, V.* (2014): *Fostering Resilience and Wellbeing in Children and Families in Poverty.* Oxford: Oxford University Press.
- Mahr, Chr.* (2016): *»Alter« und »Altern«.* Bielefeld: transcript.
- Maier, M.* (2006): *Scheiternde Titanen. De Maistres Papst, Stirners Einziger, Jean Pauls Himmelsstürmer.* Paderborn: Schöningh.
- Maissen, Th.* (2013): *Geschichte der Frühen Neuzeit.* München: Beck.
- Malinowski, B.* (1975): *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mann, K.* (2004): *Ellen Key.* Darmstadt: WBG.
- Manow, Ph.* (2008): *Religion und Sozialstaat: die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime.* Frankfurt a.M.-New York: Campus.
- Manson, W. C.* (1988): *The psychodynamics of culture: Abram Kardiner and Neo-Freudian anthropology.* New York: Greenwood Press.
- Marchart, O.* (2011): *Die politische Differenz.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Marchart, O.* (2013): *Das unmögliche Projekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Margalit, A.* (2013): *Politik der Würde.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Markaris, P.* (2008): *Wiederholungstäter. Ein Leben zwischen Istanbul, Wien und Athen.* Zürich: Diogenes.
- Markewitz, S.* (2016): *Grammatische Subjektivität.* Bielefeld: transcript.
- Markschies, Chr.* (2011): *Zur Freiheit befreit. Bildung und Bildungsgerechtigkeit in evangelischer Perspektive.* Frankfurt a.M.: Hansisches Druck- und Verlagshaus.

- Markschies*, Chr. (2016): Gottes Körper. München: Beck.
- Marneros*, A. (2016): Homers Odyssee psychologisch erzählt. Die Seele der Irrfahrt. Wiesbaden: Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Marquardt*, F.-W. (1972): Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths. München: Kaiser.
- Marrou*, H. I. (1977): Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum. München: dtv.
- Martin*, M. (Hg.) (2007): The Cambridge Companion to Atheism. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx*, K. (1978): Das Kapital I. 7. Aufl. Frankfurt a.M. u.a.: Ullstein.
- Mason*, P. (2016): Postkapitalismus. Berlin: Suhrkamp.
- Matzner*, J. (1964): Der Begriff der Charaktermaske bei Karl Marx. In: Soziale Welt 15 (2), S. 130-139.
- Mau*, St./*Schöneck*, N. M. (Hg.) (2015): (Un-)gerechte (Un-)Gleichheiten. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mauss*, M. (2015): Schriften zum Geld. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mehring*, R. (2009): Carl Schmitt – Aufstieg und Fall. München: Beck.
- Mehring*, R. (2011): Carl Schmitt zur Einführung. 4., vollst. überarb. Aufl. Hamburg: Junius.
- Meier*, F. (2006): Mit Kind und Kegel. Kindheit und Familie im Wandel der Geschichte. Ostfildern: Jan Thorbecke.
- Meier-Gräwe*, U./*Wagenknecht*, I. (2012): Frühe Hilfen sind eine Zukunftsinvestition. In: Frühe Kindheit 14 (Sonderausgabe), S. 24-29.
- Meier-Seethaler*, C. (2001): Jenseits von Gott und Göttin. Plädoyer für eine spirituelle Ethik. München: Beck.
- Meillassoux*, C. (1989): Anthropologie der Sklaverei. Frankfurt a.M.-New York-Paris: Campus.
- Meinel*, F. (2011): Der Jurist in der industriellen Gesellschaft. Ernst Forsthoff und seine Zeit. Berlin: Akademie Verlag.
- Melk-Koch*, M. (1989): Auf der Suche nach der menschlichen Gesellschaft. Richard Thurnwald. Berlin: Reimer.
- Melville*, G./*Vogt-Spira*, G./*Breitenstein*, M. (Hg.) (2015): Sorge. Köln u.a.: Böhlau.
- Menke*, Chr. (2015): Kritik der Rechte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Menke*, Chr./*Raimondi*, F. (Hg.) (2011): Die Revolution der Menschenrechte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Merton*, R. K. (1995): The Thomas Theorem and The Matthew Effect. In: Social Forces 74 (2), S. 379-424.

- Merz-Benz, P.-U.* (1990): Max Weber und Heinrich Rickert. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Merz-Benz, P.-U.* (1995): Tiefsinn und Scharfsinn. Ferdinand Tönnies' begriffliche Konstitution der Sozialwelt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Messner, K.* (2014): Paul Ricoeurs biblische und philosophische Hermeneutik des Selbst. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Metral, M.-O.* (1981): Die Ehe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Metz, J. B.* (1973): Zur Theologie der Welt. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Metz, M./Seeßlen, G.* (2016): Freiheit und Kontrolle. Berlin: Suhrkamp.
- Micali, St./Fuchs, Th.* (Hg.) (2016): Angst. Philosophische, psychopathologische und psychoanalytische Zugänge. Freiburg i.Br.-München: Alber.
- Michel, A.* (2003): Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Mielck, A.* (2005): Soziale Ungleichheit und Gesundheit. Göttingen: Hogrefe.
- Mierzwa, R.* (2014): Compassion – Zwischen Mit-Leid, Mitgefühl und Barmherzigkeit. Hamburg: Kovac.
- Mieth, C./Goppel, A./Neuhäuser, Chr.* (Hg.) (2016): Handbuch Gerechtigkeit. Stuttgart-Weimar: Metzler.
- Mildenberger, F.* (2007): Umwelt als Vision. Leben und Werk Jakob von Uexkülls (1864-1944). Stuttgart: Steiner.
- Mitscherlich, A.* (1974): Toleranz – Überprüfung eines Begriffs. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Moebius, St.* (2006): Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie 1937-1939. Konstanz: UVK.
- Möller, M.* (Hg.) (2015): Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenbergs Philosophie. München: Fink.
- Möllers, Chr.* (2008): Der vermisste Leviathan. 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Moenikes, A.* (2007): Der sozial-egalitäre Impetus der Bibel Jesu und das Liebesgebot als Quintessenz der Tora. Würzburg: Echter Verlag.
- Mörtenböck, P./Mosshammer, H.* (2016): Andere Märkte. Bielefeld: transcript.
- Moser, S. J.* (2014): Pfandsammler. Erkundungen einer urbanen Sozialfigur. Hamburg: Hamburger Edition.
- Mouffe, C.* (2011): Über das Politische. 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mouffe, C.* (2014): Agonistik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Muckenhuber, J./Hödl, J./Griesbacher, M.* (Hg.) (2016): Normalarbeit. Bielefeld: transcript.
- Müller, Chr./Staff, I.* (Hg.) (1985): Staatslehre der Weimarer Republik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Müller, H. u.a.* (2011): Kinderschutz, Kindergesundheit und Hilfen zur Erziehung in Rheinland-Pfalz. Bilanz und Perspektiven. Mainz: Institut für sozialpädagogische Forschung.
- Müller, J.-W.* (2016): Was ist Populismus? 2. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Müller, K. E.* (1999): Die fünfte Dimension. Soziale Raumzeit und Geschichtsverständnis in primordialen Kulturen. Göttingen: Wallstein.
- Müller, R.* (2008): Mariantal. Das Dorf – Die Arbeitslosen – Die Studie. Wien: Studien Verlag.
- Müller, W.* (2013): Wie Helfen zum Beruf wurde. 6. Aufl. Basel-Weinheim: Beltz-Juventa.
- Münch, R.* (2009): Das Regime des liberalen Kapitalismus. Frankfurt a.M.-New York: Campus.
- Münster, A.* (2004): Ernst Bloch. Eine politische Biographie. Berlin-Wien: Philo.
- Mugerauer, R.* (2003): Symboltheorie und Religionskritik. Marburg: Tectum.
- Muhle, M.* (2008): Eine Genealogie der Biopolitik. Bielefeld: transcript.
- Mumford, L.* (1960): Die Verwandlungen des Menschen. Berlin: Ullstein.
- Munoz, V.* (2012): Das Meer im Nebel. Bildung auf dem Weg zu den Menschenrechten. Opladen: Barbara Budrich.
- Mylius, M.* (2016): Die medizinische Versorgung von Menschen ohne Papiere in Deutschland. Bielefeld: transcript.
- Mylona, N.* (2014): Griechenlands Gedenkorte der Antike in der deutschsprachigen Reiseliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Nachtwey, O.* (2016): Die Abstiegs-gesellschaft. 3. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Nakas, K.* (Hg.) (2015): Verflüssigungen. Ästhetische und semantische Dimensionen eines Topos. Paderborn: Fink.
- Nawar, A.* (1999): Opfer als Dialog der Liebe. Frankfurt a.M.: Lang.
- Necker, N.* (2012): Selbstbestimmt leben bis ins hohe Alter mit Hilfe der SEGOFILS. Ein Bericht über die Entstehung und die Konzeption der Seniorengenossenschaft Obere Fils e. V. (SEGOFILS). Göppingen: Kinzel.
- Neffe, J.* (2005): Einstein: eine Biographie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.



- Neiman, S.* (2004): Das Böse denken: Eine andere Geschichte der Philosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Nesterova, N.* (2013): Victor Turner. Stationen und Übergänge. Berlin: LIT.
- Neuber, M.* (Hg.) (2014): Fiktion und Fiktionalismus. Beiträge zu Hans Vaihingers »Philosophie des Als Ob«. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Neuberger, Chr.* (2004): Fallarbeit im Kontext flexibler Hilfen zur Erziehung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Neuendorff, H.* (1973): Der Begriff des Interesses. Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Neuhäuser, Chr.* (2014): Amartya Sen zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Neuhoff, K.* (2015): Bildung als Menschenrecht. Bielefeld: Bertelsmann.
- Neumann, P. H. A.* (Hg.) (1990): Religionsloses Christentum und nicht-religiöse Interpretation bei Dietrich Bonhoeffer. Darmstadt: WBG.
- Neuner, P.* (2009): Der Streit um den katholischen Modernismus. Leipzig: Verlag der Weltreligionen.
- Newerla, A.* (2012): Verwirrte pflügen, verwirrte Pflege? Berlin: LIT.
- Nida-Rümelin, J.* (2006): Humanismus als Leitkultur. Ein Perspektivenwechsel. München: Beck.
- Nietzsche, F.* (2000): Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Frankfurt a.M.-Leipzig: Insel.
- Niewöhner, J./Kehr, J./Vailly, J.* (Hg.) (2011): Leben in Gesellschaft. Biomedizin – Politik – Sozialwissenschaften. Bielefeld: transcript.
- Nigg, W.* (1956): Der christliche Narr. Zürich-Stuttgart: Artemis.
- Nissing, H.-G.* (Hg.) (2016): Naturrecht und Kirche im säkularen Staat. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Nonhoff, M.* (Hg.) (2007): Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Bielefeld: transcript.
- Nordsieck, V.* (2015): Formen der Wirklichkeit und der Erfahrung. Freiburg i.Br.-München: Alber.
- Nowak, K. u.a.* (2003): Adolf von Harnack. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ntermiris, N.* (2011): Gouvernamentalität und Kindheit. Transformationen generationaler Ordnung in Diskursen und in der Praxis. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Nussbaum, M.* (2002): Für eine aristotelische Sozialdemokratie. Essen: Klartext.

- Nussbaum*, M. C. (2016): Politische Emotionen. Berlin: Suhrkamp.
- Nygren*, A. (1954): Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. 2. Aufl. Gütersloh: Bertelsmann.
- Nyssen*, F. (2002): Psychogenetische Geschichte der Kindheit. Giessen: Psychosozial-Verlag.
- Oberlin*, G. (2015): Delphi – das Orakel. Zentrum der antiken Welt. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Ockinga*, B. (1984): Die Gottesebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Öhler*, M. (2005): Die Jerusalemer Urgemeinde im Spiegel des antiken Vereinswesens. In: NTS 51, S. 393-415.
- Oelkers*, J. (2005): Reformpädagogik. 4., überarb. Aufl. Weinheim: Beltz-Juventa.
- Oemann*, N. O. (2015): Wirtschaftsethik. München: Beck.
- Oertzen*, P. v. (1974): Die soziale Funktion des staatsrechtlichen Positivismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Oesterdiekhoff*, G. (2015): Psyche und Gesellschaft in der Entwicklung. Berlin: LIT.
- Offe*, C. (2016): Europa in der Falle. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ohly*, L. (2002): Sterbehilfe: Menschenwürde zwischen Himmel und Erde. Stuttgart: Kohlhammer.
- Oswald*, W. (2009): Staatstheorie im Alten Israel. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ottmer*, J. (2016): Globale Migration. München: Beck.
- Otto*, E. (2002): Gottes Recht als Menschenrecht. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Otto*, E. (2011): Max Webers Studien des Antiken Judentums. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Otto*, E. (2016): Deuteronomium 23,16-34,12. Freiburg i.Br.: Herder.
- Otto*, R. (2014): Das Heilige. München: Beck.
- Otto*, W. F. (1923): Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubens: Berlin: Springer.
- Otto*, W. F. (1956): Menschengestalt und Tanz. München: Rinn.
- Otto*, W. F. (1971): Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens. 3., erw. Aufl. Darmstadt: WBG.
- Pangritz*, A. (2000): Polyphonie des Lebens. Zu Dietrich Bonhoeffers »Theologie der Musik«. 2., überarb. Aufl. Berlin: Orient & Okzident.
- Paulson*, St. L./*Stolleis*, M. (2005): Hans Kelsen. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Pelz, M. (1998): Wege des Lebens. Eine Untersuchung zum personalen Grundansatz der Ethik bei Romano Guardini. Frankfurt a.M.: Lang.
- Pelzer, W. (1987): Janusz Korczak. 11. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Perica, I. (2016): Die privat-öffentliche Achse des Politischen. Das Unvernehmen zwischen Hannah Arendt und Jacques Rancière. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Perlitt, L. (1969): Bundestheologie im Alten Testament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Petrak, P. (1999): Ethik und Sozialwissenschaft. Regensburg: transfer verlag.
- Peukert, D. J. K. (1986): Grenzen der Sozialdisziplinierung. Aufstieg und Krise der deutschen Jugendfürsorge 1878-1932. Köln: Bund.
- Pfahler, G. (1964): Der Mensch und seine Vergangenheit. 5. Aufl. Stuttgart: Klett.
- Pfaller, R. (2009): Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Pfeffer, Chr. (2005): »Hier wird immer noch besser gestorben als woanders«. Eine Ethnographie stationärer Hospizarbeit. Bern: Huber.
- Pfordten, D. v. d. (2016): Menschenwürde. München: Beck.
- Piaget, J. (2016): Meine Theorie der geistigen Entwicklung. 4. Aufl. Weinheim: Beltz.
- Pieper, J. (1984): Über die Liebe. 5. Aufl. München: Kösel.
- Piketty, Th. (2015): Das Kapital im 21. Jahrhundert. München: Beck.
- Piketty, Th. (2016): Ökonomie der Ungleichheit. München: Beck.
- Platthaus, I. (2004): Höllenfahrten. Die epische *katábasis* und die Unterwelten der Moderne. München: Fink.
- Plessner, H. (1975): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlin-New York: de Gruyter.
- Polanyi, K. (1973): The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen. 8. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Pontalis, J.-B. (Hg.) (1972): Objekte des Fetischismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Portmann, A. (1963): Biologie und Geist. Freiburg i.Br. u.a.: Herder.
- Priester, K. (2014): Mystik und Politik. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe und die radikale Demokratie. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Prinz, A. (2013): Hannah Arendt oder Die Liebe zur Welt. 8. Aufl. Berlin: Insel.

- Prodi, P.* (1997): Das Sakrament der Herrschaft. Berlin: Duncker & Humblot.
- Prodi, P.* (2005): Eine Geschichte der Gerechtigkeit. 2. Aufl. München: Beck.
- Projektgruppe »Neue Mitleidsökonomie«* (Hg.) (2016): Die neue Mitleidsökonomie. Bielefeld: transcript.
- Rabel, G. P.* (2000): Sozialer Tod. In: Stumm, G./Pritz, A. (Hg.): Wörterbuch der Psychotherapie. Wien: Springer, S. 653.
- Racker, H.* (1970): Übertragung und Gegenübertragung. München: Ernst Reinhardt.
- Rancière, J.* (2002): Das Unvernehmen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rank, O.* (2000): Der Mythos von der Geburt des Helden. Wien: Turia + Kant.
- Rass, F./Horn, A. S./Braunschweig, M.* (Hg.) (2016): Entzug des Göttlichen. Freiburg i.Br./München: Alber.
- Rattner, J.* (2012): Die Aktualität der antiken Philosophie der Griechen. Berlin: Verlag für Tiefenpsychologie.
- Rauscher, A.* (Hg.) (1977): Kirche und Katholizismus 1945-1949. Paderborn u.a.: Schöningh.
- Reddemann, L.* (2016): Würde – Annäherungen an einen vergessenen Wert in der Psychotherapie. 3. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Reder, M./Schmidt, J.* (Hg.) (2008): Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Reinhard, W.* (2000): Geschichte der Staatsgewalt. 2., durchgeseh. Aufl. München: Beck.
- Reinhard, W.* (2007): Geschichte des modernen Staates. München: Beck.
- Reitinger, E.* u.a. (2004): Leitkategorie Menschenwürde. Zum Sterben in stationären Pflegeeinrichtungen. Freiburg i.Br.: Lambertus.
- Rendtorff, T./Tödt, H. E.* (Hg.) (1969): Theologie der Revolution. Analyse und Materialien. 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Retkowski, A./Schäuble, B./Thole, W.* (2014): Neufiguration von Familien. Ethnographie des sozialpädagogischen Handlungsfelds Kinderschutz. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- RGG* (1998ff.): Religion in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Betz, H. D. u.a. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rheinberger, H.-J.* (2007): Historische Epistemologie zur Einführung. 2. Aufl. Hamburg: Junius.

- Richter, M./Andresen, S. (2012): Orte »guter Kindheit«? Aufwachsen im Spannungsfeld familialer und öffentlicher Verantwortung. In: Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Entwicklungssoziologie 32 (3), S. 250-265.
- Richter, M./Andresen, S. (Hg.) (2014): The Politicization of Parenthood. Shifting private and public responsibilities in education and child rearing. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Ricken, N./Rieger-Ladich, M. (Hg.) (2004): Michel Foucault: Pädagogische Lektüren. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Riedel, M. (1970): Studien zu Hegels Rechtsphilosophie. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rieker, P. u.a. (Hg.) (2013): Hilfe! Strafe! Reflexionen zu einem Spannungsverhältnis professionellen Handelns. Weinheim-Basel: Beltz Juventa.
- Rilke, R. M. (1955): Archaischer Torso Apollon. In: Sämtliche Werke. Erster Band. Frankfurt a.M.: Insel.
- Ringel, D. (2014): Ekel in der Pflege. 4. Aufl. Frankfurt a.M.: Mabuse.
- Rissing, M./Rissing, Th. (2009): Politische Theologie. München: Fink.
- Rizzolatti, G./Sinigaglia, C. (2008): Empathie und Spiegelneurone – die biologische Basis des Mitgefühls. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rödel, U./Frankenberg, G./Dubiel, H. (1989): Die demokratische Frage. Ein Essay. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Römel, J. (2006): Menschenwürde und Freiheit. Freiburg i.Br.: Herder.
- Röttgers, K. (2013): Kopflös im Labyrinth. Essen: Die Blaue Eule.
- Rohde, E. (1910): Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 5. und 6. Aufl. Tübingen: Mohr.
- Róheim, G. (1975): Die Panik der Götter. Die Quellen religiöser Glaubensformen in psychoanalytischer Sicht. München: Kindler.
- Rohr, W. (2009): Viktor E. Frankls Begriff des Logos. Freiburg i.Br.-München: Alber.
- Rommen, H. (1936): Die ewige Wiederkehr des Naturrechts. Leipzig: Hegner.
- Roscher, W. (Hg.) (1993): Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig 1884-1886. Nachdruck. Hildesheim u.a.: Olms.
- Rosenbaum, W. (1972): Naturrecht und positives Recht. Neuwied-Darmstadt: Luchterhand.
- Rosenzweig, F. (2010): Hegel und der Staat. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Rorty, R./Vattimo, G. (2009): Die Zukunft der Religion. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Rudel, M./Görtler, E./Abraham, M. (2016): Seniorengenossenschaften. In: Zeitschrift für das gesamte Genossenschaftswesen 66 (1), S. 25-46.
- Sachs, G. (2012): Die Jagd im antiken Griechenland. Mythos und Wirklichkeit. Hamburg: Kovac.
- Sachße, Chr./Tennstedt, F. (Hg.) (1995): Soziale Sicherung und soziale Disziplinierung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Sachweh, S. (2012): »Noch ein Löffelchen«? Effektive Kommunikation in der Altenpflege. 3., überarb. Aufl. Bern: Huber.
- Salis Gross, C. (2001): Der ansteckende Tod. Eine ethnographische Studie zum Sterben im Altersheim. Frankfurt a.M.-New York: Campus.
- Sammet, K./Bauer, F./Erhard, F. (Hg.) (2016): Lebenslagen am Rande der Erwerbsarbeit. Basel-München: Beltz-Juventa.
- Sanders, K./Weth, H.-U. (Hg.) (2008): Armut und Teilhabe. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Sandkühler, H. J. (2015): Menschenwürde und Menschenrechte. Freiburg i.Br.-München: Alber.
- Santner, E. L. (2015): Was vom König übrigbleib. Die zwei Körper des Volkes und die Endspiele der Souveränität. Wien-Berlin: Kant + Turia.
- Sarasin, Ph. (2003): Agamben – oder doch Foucault? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Band 51 (2), S. 348-353.
- Sartre, J.-P. (1975): Drei Essays. Frankfurt a.M. u.a.: Ullstein.
- Schaber, P. (2012): Menschenwürde. Ditzingen: Reclam.
- Schadewaldt, W. (1991): Die griechische Tragödie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schäfer, H. W. (Hg.) (2012): Hans Joas in der Diskussion. Frankfurt a.M.-New York: Campus.
- Schäfer-Biermann, B. u.a. (2016): Foucaults Heterotopien als Forschungsinstrument. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schaeffer, D./Müller-Mundt, G. (2002): Qualitative Gesundheits- und Pflegeforschung. Bern: Huber.
- Scharl, F. (1997): Weg(-ung) im Denken Ferdinand Ebners. Frankfurt a.M.: Lang.
- Schellenberg, A. (2011): Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen. Zürich: TVZ.

- Schempp, H.* (1969): Gemeinschaftssiedlungen auf religiöser und weltanschaulicher Grundlage. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schiller, H.-E.* (Hg.) (2016): Staat und Politik bei Ernst Bloch. Baden-Baden: Nomos.
- Schlaffer, H.* (2016): Das Alter. Der Traum von Jugend. Berlin: Suhrkamp.
- Schlerath, B.* (1995): Georges Dumézil und die Rekonstruktion der indogermanischen Kultur. 1. Teil. In: *Kratylos* 40, S. 1-48.
- Schlerath, B.* (1996): Georges Dumézil und die Rekonstruktion der indogermanischen Kultur. 2. Teil. In: *Kratylos* 41, S. 1-67.
- Schlesier, R.* (1990): Apotropäisch. In: Cancik, H. u.a. (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. 2. Stuttgart: Kohlhammer, S. 41-45.
- Schluchter, W.* (1988): Religion und Lebensführung. Bd. 1: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schmahl, A.* (2016): Kinderrechtskonvention. 2. Aufl. Baden-Baden: Nomos.
- Schmidt, B.* (2016): Häusliche Pflege und Paternalismus. Frankfurt a.M.: Mabuse.
- Schmidt, H. J.* (2011): Kulturgeschichte des Marktes. Frankfurt a.M.: Humanitas Online.
- Schmidt-Trenz, H.-J./Stober, R.* (Hg.) (2006): Der Dritte Sektor im 21. Jahrhundert – Auslauf- oder Zukunftsmodell? In: Jahrbuch Recht und Ökonomik des Dritten Sektors 2005/2006. Baden-Baden: Nomos.
- Schmitt, C.* (1996): : Der Begriff des Politischen. (1927/1932). 7. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C.* (2004): Politische Theologie. (1922). Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitz, H.* (2014): Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie. 4. Aufl. Freiburg i.Br.-München: Alber.
- Schmitz, H.* (2016): Ausgrabungen zum wirklichen Leben. Freiburg i.Br.-München: Alber.
- Schneider, S./Vogel, S.* (Hg.) (2016): Epiphanie der Form. Göttingen: Wallstein.
- Schnell, M. W.* (Hg.) (2005): Ethik der Interpersonalität. Hannover: Schlütersche.
- Schnell, M. W./Schneider, W.* u.a. (Hg.) (2013): Sterbewelten. Eine Ethnographie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Schockenhoff*, E. (1996): Naturrecht und Menschenwürde. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Schönherr-Mann*, H.-M. (2015): Gewalt, Macht, individueller Widerstand. Staatsverständnisse im Existenzialismus. Baden-Baden: Nomos.
- Schößler*, S. (2011): Der Neopragmatismus von Hans Joas. Handeln, Glaube und Erfahrung. Berlin: LIT.
- Schöttler*, P. (2015): Die »Annales«-Historiker und die deutsche Geschichtswissenschaft. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Scholz*, H. (1929): Eros und Caritas. Halle (Saale): Niemeyer.
- Schon*, L. (1995): Entwicklung des Beziehungsdreiecks Vater-Mutter-Kind. Triangulierung als lebenslanger Prozess. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schuchter*, P. (2016): Sich ein Begriff vom Leiden Anderer machen. Bielefeld: transcript.
- Schürmann*, L. (2013): Schmutz als Beruf. Münster: Dampfboot.
- Schüz*, P. (2015): Mysterium tremendum. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schulz-Nieswandt*, F. (2003): Herrschaft und Genossenschaft. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schulz-Nieswandt*, F. (2006): Sozialpolitik und Alter. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schulz-Nieswandt*, F. (2006a): Chancengleichheit und Sozialstaat. In: Archiv für Theorie und Praxis der sozialen Arbeit 37 (4), S. 4-18.
- Schulz-Nieswandt*, F. (2009): Paul Tillichs Onto(theo)logie der Daseinsbewältigung und die Fundierung der Wissenschaft von der Sozialpolitik. In: Danz, Ch./Schüßler, W./Sturm, E. (Hg.): Religion und Politik. Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung. Bd. 4. Berlin: LIT, S. 125-138.
- Schulz-Nieswandt*, F. (2010): Wandel der Medizinkultur? Berlin: Duncker & Humblot.
- Schulz-Nieswandt*, F. (2011): Öffentliche Daseinsvorsorge und Existenzialismus. Eine gouvernementale Analyse unter besonderer Berücksichtigung der Wasserwirtschaft. Baden-Baden: Nomos.
- Schulz-Nieswandt*, F. (2011a): Bemerkungen zur gemeinwirtschaftlichen, einschließlich genossenschaftlichen Einzelwirtschaftslehre und Sozialwissenschaft im System der Wissenschaft von der Gesellschaftsgestaltungspolitik. W. Wilhelm Engelhardt zum 85. Geburtstag. In: Zeitschrift für öffentliche und gemeinwirtschaftliche Unternehmen 34 (1), S. 100-109; wiederabgedruckt in Engelhardt, W. W.: Beiträge zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik zwischen Markt und Staat.



- Von J. H. von Thünens Arbeiten her analysiert. Berlin: Duncker & Humblot 2013.
- Schulz-Nieswandt, F.* (2012): »Europäisierung« der Sozialpolitik und der sozialen Daseinsvorsorge? Eine kultursoziologische Analyse der Genese einer solidarischen Rechtsgenossenschaft. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schulz-Nieswandt, F.* (2012a): Gemeinschaftliches Wohnen im Alter in der Kommune. Das Problem der kommunalen Gastfreundschaftskultur gegenüber dem homo patiens. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schulz-Nieswandt, F.* (2013): Der inklusive Sozialraum. Psychodynamik und kulturelle Grammatik eines sozialen Lernprozesses. Baden-Baden: Nomos.
- Schulz-Nieswandt, F.* (2013a): Der leidende Mensch in der Gemeinde als Hilfe- und Rechtsgenossenschaft. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schulz-Nieswandt, F.* (2013b): Das Privatisierungs-Dispositiv der EU-Kommission. Das ontologische Existenzial der Daseinsvorsorge, die sakrale Doxa des Binnenmarktes und die »kafkaistischen« Epiphanien der Regulationskultur. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schulz-Nieswandt, F.* (2014): EU-Binnenmarkt ohne Unternehmenstypenvielfalt? Die Frage nach den Spielräumen (dem modalen WIE) kommunalen Wirtschaftens im EU-Binnenmarkt. Baden-Baden: Nomos.
- Schulz-Nieswandt, F.* (2014a): Onto-Theologie der Gabe und das genossenschaftliche Formprinzip. Baden-Baden: Nomos.
- Schulz-Nieswandt, F.* (2014b): Religionsphilosophie und ontologisches Wahrheitsverständnis bei Walter F. Otto (1874-1958). Eine strukturalistische und psychodynamische Rezeption«. Baden-Baden: Nomos.
- Schulz-Nieswandt, F.* (2015): »Sozialpolitik geht über den Fluss«. Zur verborgenen Psychodynamik in der Wissenschaft von der Sozialpolitik. Baden-Baden: Nomos.
- Schulz-Nieswandt, F.* (2015a): Zur verborgenen Psychodynamik in der theologischen Anthropologie. Eine strukturalistische Sichtung. Baden-Baden: Nomos.
- Schulz-Nieswandt, F.* (2015b): Metamorphosen zur gemeinwirtschaftlichen Genossenschaft. Grenzüberschreitungen in subsidiärer Geometrie und kommunaler Topologie. Baden-Baden: Nomos.
- Schulz-Nieswandt, F.* (2016): Im alltäglichen Labyrinth der sozialpolitischen Ordnungsräume des personalen Erlebnisgeschehens. Eine

- Selbstbilanz der Forschungen über drei Dekaden. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schulz-Nieswandt, F.* (2016a): Inclusion and Local Community Building in the Context of European Social Policy and International Human Social Right. Baden-Baden: Nomos.
- Schulz-Nieswandt, F.* (2016b): Sozialökonomie der Pflege und ihre Methodologie. Baden-Baden: Nomos.
- Schulz-Nieswandt, F.* (2016c): Hybride Heterotopien. Metamorphosen der »Behindertenhilfe«. Ein Essay. Baden-Baden: Nomos.
- Schulz-Nieswandt, F.* (2017): Erhart Kästner (1904-1974). Griechenlandsehnsucht und Zivilisationskritik im Kontext der »konservativen Revolution«. Bielefeld: transcript.
- Schulz-Nieswandt, F.* (2017a): Genossenschaftliche Selbsthilfe in anthropologischer Perspektive. Ein Interview. In: Schmale, I./Blome-Drees, J. (Hg.): Genossenschaft innovativ. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 345-362.
- Schulz-Nieswandt, F./Köstler, U.* (2011): Bürgerschaftliches Engagement im Alter. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schulz-Nieswandt, F./Kurscheid, C.* (2007): Die Schuld an der Schuld. Hamburg: Merus.
- Schulz-Nieswandt, F./Langenhorst, F.* (2015): Gesundheitsbezogene Selbsthilfe in Deutschland. Zu Genealogie, Gestalt, Gestaltwandel und Wirkkreisen solidarischgemeinschaftlicher Gegenseitigkeitshilfe und Selbsthilfeorganisationen. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schulz-Nieswandt, F.* u.a. (2014): Alterssozialpolitik, soziale Sicherung und soziale Ungleichheit (D, CH, A). In: Brandenburg, H./Becker, S. (Hg.): Lehrbuch Gerontologie – Gerontologisches Fachwissen für Pflege- und Sozialberufe – Eine interdisziplinäre Aufgabe. Bern: Huber, S. 117-159.
- Schuster, G.* (2016): Heim und Heimweh. Zur Sehnsucht alter Menschen an einem befremdlichen Ort. Frankfurt a.M.: Mabuse.
- Schweda, M.* (2015): Joachim Ritter und die Ritter-Schule. Zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Schwegman, M.* (2002): Maria Montessori. Weinheim: Beltz.
- Schweidler, W.* (2011): Über Menschenwürde. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Schweiger, P.* (2011): »Wir haben zwar Geduld, aber keine Zeit«. Eine Ethnografie subjektiver Alltagsstile in der ökonomisierten Altenpflege. München: Utz.
- Schweitzer, F.* (2011): *Menschwürde und Bildung*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Searle, J. R.* (2006): *Geist. Eine Einführung*. Frankfurt a.M.: Berlin.
- Sedlacek, T.* (2013): *Die Ökonomie von Gut und Böse*. München: Goldmann.
- Sedlacek, T./Tanzer, O.* (2015): *Lilith und die Dämonen des Kapitals. Die Ökonomie auf Freuds Couch*. München: Hanser.
- Seehaus, R.* (2014): *Die Sorge um das Kind*. Opladen: Barbara Budrich.
- Seifert, M.* (2011): *Dazugehören. Kinder in Kulte und Festen von Oikos und Phratrie. Bildanalysen zu attischen Sozialisationsstufen des 6. bis 4. Jahrhunderts v. Chr.* Stuttgart: Steiner.
- Seiffert, H.* (2001): *Einführung in die Wissenschaftstheorie 3.* 3. Aufl. München: Beck.
- Selke, St.* (2015): *Schamland. Die Armut mitten unter uns*. Berlin: Ullstein.
- Sen, A./Nussbaum, M.* (Hg.) (1993): *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press.
- Senghaas, D.* (2004): *Zum irdischen Frieden. Erkenntnisse und Vermutungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Sennett, R.* (2006): *Der flexible Mensch*. Berlin: Verlag Taschenbuch.
- Sennett, R.* (2007): *Die Kultur des flexiblen Kapitalismus*. Berlin: Verlag Taschenbuch.
- Sennett, R.* (2007a): *Respekt im Zeitalter der Ungleichheit*. Berlin: Verlag Taschenbuch.
- Shahar, S.* (2003): *Kindheit im Mittelalter*. Ostfildern: Patmos.
- Shaw, B.* (1974): *Die Aussichten des Christentums*. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Siewerth, G.* (1957): *Metaphysik der Kindheit*. 2. Aufl. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Simmel, G.* (2009): *Soziologie*. 7. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Skinner, Q.* (2012): *Die drei Körper des Staates*. Göttingen: Wallstein.
- Sloterdijk, P.* (2011): *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Söding, Th. u.a.* (Hg.) (2016): *Würde und Last der Arbeit*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Spannagel, D.* (2013): *Reichtum in Deutschland*. Berlin: Springer.

- Speck*, K. (2014): Schulsozialarbeit. 3., überarb. u. erw. Aufl. München-Basel: Reinhardt.
- Speiser*, M. (1992): Orpheusdarstellungen im Kontext poetischer Programme. Innsbruck: Institut für Germanistik. Universität Innsbruck.
- Spieckermann*, H. (2004): Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Spohn*, U. (2016): Den säkularen Staat neu denken. Frankfurt a.M.-New York: Campus.
- Spranger*, E. (1955): Gedanken zur Daseinsgestaltung. München: Pieper.
- Springer*, S. (1996): Zur Theorie der religiösen Erziehung. Hamburg: Kovac.
- Stamm*, I. (2015): Das Menschenrecht auf soziale Sicherheit. Konstanz: UVK.
- Stark*, M. (2012): Göttliche Kinder. Ikonographische Untersuchung zu den Darstellungskonzeptionen von Gott und Kind bzw. Gott und Mensch in der griechischen Kunst. Stuttgart: Steiner.
- Starobinski*, J. (1994): Gute Gaben, schlimme Gaben: die Ambivalenz sozialer Gesten. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Staubmann*, H./*Wenzel*, H. (Hg.) (2000): Talcott Parsons. Zur Aktualität seines Theorieprogramms. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Stearns*, P. N. (2005): *Childhood in World History*. London: Taylor & Francis.
- Steffahn*, H. (2004): Albert Schweitzer. 14. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Stein*, T. (2007): Himmlische Quellen und irdisches Recht. Frankfurt a.M.-New York: Campus.
- Steiner*, G. (2014): Die Antigonon. Geschichte und Gegenwart eines Mythos. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Steinmetz*, S. R. (1928): Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe. Groningen: Noordhoff.
- Stiegler*, B. (2009): Von der Biopolitik zur Psychomacht. Logik der Sorge 1.2. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Stiglitz*, J. (2015): Reich und Arm. 2. Aufl. München: Siedler.
- Stopka*, K. (2005): Semantik des Rauschens. München: Meidenbauer.
- Stosch*, K. v. (2010): Offenbarung. Paderborn: Schöningh.
- Strasser*, P. (2007): Dunkle Gnade. Willkür und Wohlwollen. München: Fink.

- Strauss, L.* (1977): *Naturrecht und Geschichte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Streck, B.* (Hg.) (2000): *Wörterbuch der Ethnologie*. Wuppertal: Hammer.
- Streck, B.* (2014): *Leo Frobenius. Afrikaforscher, Ethnologe, Abenteurer*. Frankfurt a.M.: Societäts-Verlag.
- Strengmann-Kuhn, W.* (2003): *Armut trotz Erwerbstätigkeit. Analysen und sozialpolitische Konsequenzen*. Frankfurt a.M.-New York: Campus.
- Ströing, M.* (2015): *Reichtum und gesellschaftliches Engagement in Deutschland*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Stüwe, G./Ermel, N./Haupt, St.* (2014): *Lehrbuch Schulsozialarbeit*. Weinheim-Basel: Beltz-Juventa.
- Sturm, R.* (2016): *Amazonen*. Berlin: wvb.
- Süwolto, L.* (2016): *Altern in einer alterslosen Gesellschaft*. München: Fink.
- Sukopp, Th.* (2003): *Menschenrechte: Anspruch und Wirklichkeit. Menschenwürde, Naturrecht und die Natur des Menschen*. Marburg: Tectum.
- Suppan, W.* (1984): *Der musizierende Mensch. Eine Anthropologie der Musik*. Frankfurt a.M. u.a.: Schott.
- Tabor, J.* (2007): *Tabu und Begehren. Metaphern einer Revolte*. Wien: Passagen.
- Tanner, J.* (2008): *Historische Anthropologie zur Einführung*. 2. Auflage. Hamburg: Junius.
- Taylor, Ch.* (2012): *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tenorth, H.-E.* (1994): *»Alle Alles zu Lehren«. Möglichkeiten und Perspektiven allgemeiner Bildung*. Darmstadt: WBG.
- Thamer, H.-U.* (2013): *Die Französische Revolution*. 4. Aufl. München: Beck.
- Theobald, M.* (2014): *Eucharistie als Quelle sozialen Handelns*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ther, Ph.* (2014): *Die neue Ordnung auf dem alten Kontinent. Eine Geschichte des neoliberalen Europas*. 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Thieme, N.* (2013): *Kategorisierung in der Kinder- und Jugendhilfe*. Weinheim-Basel: Beltz-Juventa.
- Thörner, K.* (2011): *William James' Konzept eines vernünftigen Glaubens auf der Grundlage religiöser Erfahrung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Thole, W./Retkowski, A./Schäuble, B.* (Hg.) (2012): *Sorgende Arrangements: Kinderschutz zwischen Organisation und Familie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Thurnherr, U./Hügli, A.* (Hg.) (2007): Lexikon Existentialismus und Existenzphilosophie. Darmstadt: WBG.
- Thurnwald, R.* (1951): Des Menschengestes Erwasen, Wasen und Iren. Berlin: Duncker & Humblot.
- Tillich, P.* (1987): Systematische Theologie. 2 Bde. Berlin-New York: de Gruyter.
- Tömmel, T. N.* (2013): Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tönnies, F.* (2010): Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Darmstadt: WBG.
- Tönnies, F.* (2012): Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Tomaschek, N.* (Hg.) (2006): Systemische Organisationsentwicklung und Beratung bei Veränderungsprozessen. 2. Aufl. Heidelberg: Carl Auer.
- Tomasello, M.* (2016): Eine Naturgeschichte der menschlichen Moral. Berlin: Suhrkamp.
- Traulsen, Chr.* (2004): Das sakrale Asyl in der Alten Welt. Tübingen: Mohr Siebeck.
- TRE* (1977ff.): Theologische Realenzyklopädie, hg. v. Krause, G./Müller, G. Berlin-New York: de Gruyter.
- Treibel, A.* (2008): Die Soziologie von Norbert Elias. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Trenkwalder-Egger, A.* (2015): Sharing und Caring. Das Phänome der Gabe in der Sozialen Arbeit. Opladen: Budrich.
- Trimborn, H.* (1954): Richard Thurnwald. In: Zeitschrift für Ethnologie 79, S. 254-260.
- Tuckermann, H.* (2013): Einführung in die systemische Organisationsforschung. Heidelberg: Carl Auer.
- Tuor-Kurth, Chr.* (2009): Kindesaussetzung und Moral in der Antike. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Turner, V.* (2005): Das Ritual. Frankfurt a.M.-New York: Campus.
- Uertz, R.* (2005): Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Paderborn: Schöningh.
- Unglaub, E.* (2001): Steigen und Stürzen. Der Mythos von Ikarus. Frankfurt a.M.: Lang.
- UNICEF* (Hg.) (2014): UNICEF-Report 2014. Frankfurt a.M.: Fischer.

- Uzarewicz, Ch./Uzarewicz, M.* (2005): Das Weite suchen. Einführung in eine phänomenologische Anthropologie für Pflege. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Vaihinger, H.* (2013): Die Philosophie des Als Ob. Paderborn: Salzwasser-Verlag.
- Vanderborght, Y./Parijs, Ph. v.* (2005): Ein Grundeinkommen für alle? Frankfurt a.M.-New York: Campus.
- Veblen, Th.* (2007): Theorie der feinen Leute. 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Vercellone, F.* (1998): Einführung in den Nihilismus. München: Fink.
- Vietta, E.* (1938): Der Tanz. Eine kleine Metaphysik. Frankfurt a.M.: Sozietäts-Verlag.
- Vietta, E.* (1946): Theologie ohne Gott. Versuch über die menschliche Existenz in der modernen französischen Philosophie. Zürich: Artemis.
- Vietta, E.* (1948): Briefe über den Tanz. Stuttgart: Hauswedell & Co.
- Vietta, E.* (1950): Die Seinsfrage bei Martin Heidegger. Stuttgart: Schwab.
- Vietta, S.* (2012): Rationalität – Eine Weltgeschichte. Europäische Kulturgeschichte und Globalisierung. München: Fink.
- Vietta, S.* (2016): Die Weltgesellschaft. Wie die abendländische Rationalität die Welt erobert und verändert hat. Baden-Baden: Nomos.
- Vietta, S./Rizzo, R.* (Hg.) (2012): »Sich an den Tod heranpürschen...«. Hermann Broch und Egon Vietta im Briefwechsel 1933-1951. Göttingen: Wallstein.
- Vigener, G./Knauf, M./Krüger, L.* (2016): Die lebendige, alltags unterstützende Nachbarschaft. Senioren in Forst engagieren sich. Berlin: Logos.
- Völcker, S./Amacker, M.* (Hg.) (2015): Prekarisierungen. Weinheim-München: Beltz-Juventa.
- Völcker, K.* (1927): Mysterium und Agape. Die gemeinsamen Mahlzeiten in der alten Kirche. Gotha: Klotz.
- Vogelsang, F.* (2016): Die Rede von Gott in einer offenen Wirklichkeit. Freiburg i.Br.: München: Alber.
- Voigt, E.* (2008): Die Jesusbewegung. Stuttgart: Kohlhammer.
- Vorgrimler, H.* (1963): Art. Personalismus. In: Höfer, J./Rahner, K. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche. 2., völlig neu bearb. Aufl. Bd. 8. Freiburg i.Br.: Herder, Sp. 292-294.

- Waap*, Th. (2008): Gottesebenenbildlichkeit und Identität: Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaft bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wacht*, M. (1986): Gütergemeinschaft. In: Theodor Klauser (Hg.): Reallexikon für Antike und Christentum. Band 13. Stuttgart: Hiersemann, Sp. 47-79.
- Wacker*, B. (1977): Narrative Theologie? München: Kösel.
- Wagner*, A. (Hg.) (2013): Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts. Baden-Baden: Nomos.
- Wagner*, H. (1995): Utopie, Menschenrecht und menschliche Würde. Zur Rechtsphilosophie Ernst Blochs. Baden-Baden: Nomos.
- Waldenfels*, B. (1983): Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldschmidt*, I. (2010): Maria Montessori. 3., akt. Aufl. München: Beck.
- Waller*, St. (2015): Leben in Entlastung. Mensch und Naturzweck bei Arnold Gehlen. Konstanz: UVK.
- Walter*, H. (1971): Griechische Götter. Ihr Gestaltwandel aus den Bewußtseinsstufen des Menschen dargestellt an den Bildwerken. München: Piper.
- Walter*, T. (2006): Faktor Religion. Geschichte der Kindheit vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Köln: Böhlau.
- Warnach*, V. (1951): Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie. Düsseldorf: Patmos.
- Weber*, A. (2016): Sein und Teilen. Bielefeld: transcript.
- Weber*, H.-J. (1994): Der soziale Tod. Zur Soziogenese von Todesbildern. Frankfurt a.M.: Lang.
- Weber*, M. (1976): Wirtschaft und Gesellschaft. 5., rev. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber*, S./*Maurer*, S. (Hg.) (2006): Gouvernamentalität und Erziehungswissenschaft. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Wehler*, H. U. (1975): Modernisierungstheorie und Geschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weidner*, D. (Hg.) (2010): Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Weier*, W. (1980): Nihilismus. Paderborn: Schöningh.
- Weinert Portmann*, S. (2009): Familie – Symbol der Kultur. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.



- Weiss, M. G. (2003): Biopolitik, Souveränität und die Heiligkeit des nackten Lebens. Giorgio Agambens Grundgedanke. In: Phänomenologische Forschungen, Bd. 2003, S. 269-293.
- Weisser, G. (1978): Beiträge zur Gesellschaftspolitik. Göttingen: Schwartz.
- Weißmann, M. (2016): Dazugehören. Handlungsstrategien von Arbeitslosen. Konstanz: UVK.
- Welke, A. (2012): UN-Behindertenrechtskonvention. Freiburg i.Br.: Lambertus.
- Wells, K. (2014): Childhood in a Global Perspective. 2. Aufl. Hoboken/NJ: Wiley & Sons.
- Welsch, W. (2015): Homo mundanus. 2. Aufl. Weilerswist: Velbrück.
- Welt und Umwelt der Bibel (2016): Jg. 21, H. 2 (Nr. 80). Bibel kontra Naturwissenschaft? Die Schöpfung.
- Wendt, W. R. (1995): Geschichte der Sozialen Arbeit. 4., neu bearb. Aufl. Stuttgart: Enke.
- Wendt, W. R. (2010): Wohlfahrtsarrangements. Baden-Baden: Nomos.
- Wendt, W. R. (Hg.) (2014): Sorgen für Wohlfahrt. Moderne Wohlfahrtspflege in den Verbänden der Dienste am Menschen. Baden-Baden: Nomos.
- Wenzel, K. (2016): Offenbarung – Text – Subjekt. Freiburg i.Br.: Herder.
- Wesel, U. (2010): Geschichte des Rechts in Europa. München: Beck.
- Wesel, U. (2014): Geschichte des Rechts. 4., neu bearb. Aufl. München: Beck.
- Westerhorstmann, K. (2014): Das Liebesgebot als Gabe und Auftrag. Paderborn: Schöningh.
- Wetz, F. J. (2005): Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Weyers, St./Köbel, N. (Hg.) (2016): Bildung und Menschenrechte. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Whitehead, A. N. (1990): Wie entsteht Religion? Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Widdau, Chr. S. (2016): Cassirers Leibniz und die Begründung der Menschenrechte. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Wiese, L. v. (1964): Der Mensch als Mitmensch. Bern-München: Francke.
- Wiesner, R. (Hg.) (2014): SGB VIII. Kinder- und Jugendhilfe. 5. Aufl. München: Beck.
- Wiggerhaus, R. (2004): Jürgen Habermas. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Wild, Th. (2006): Hannah Arendt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Wildfeuer*, A. G. (2001): Art. Würde. In: Kasper, W. u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche. 3., völlig neu bearb. Aufl. Bd. 10. Freiburg i.Br.: Herder, S. 1324f.
- Wilhelm*, H.-J. (1998): Gefangene ihrer Wahrheit. Wahrheit, Wirklichkeit und Normalität in der stationären Altenpflege. Oberhausen: Athena.
- Winker*, G. (2015): Care Revolution. Bielefeld: transcript.
- Winock*, M. (2007): Das Jahrhundert der Intellektuellen. 2. Aufl. Konstanz: UVK.
- Wischmeyer*, O. (2015): Liebe als Agape. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wisse*, St. (1963): Das religiöse Symbol. Versuch einer Wesensdeutung. Essen: Ludgerus.
- Wittenburg*, A. (1995): Bernhard Laum und der sakrale Ursprung des Geldes. In: Flashar, H. (Hg.): Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Stuttgart-Weimar: Metzler, S. 259-274.
- Wittwer*, H. u.a. (Hg.) (2010): Sterben und Tod. Stuttgart-Weimar: Metzler.
- Wöhrle*, P. (2010): Metamorphosen des Mängelwesens. Frankfurt a.M.-New York: Campus.
- Wörler*, F. (2015): Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale. Lacans drei Ordnungen als erkenntnistheoretisches Modell. Bielefeld: transcript.
- Wolf*, B. (2004): Die Sorge des Souveräns. Eine Diskursgeschichte des Opfers. Zürich u.a.: Diaphanes.
- Wolf*, J.-C. (2013): Pantheismus nach der Aufklärung. Freiburg i.Br.-München: Alber.
- Wolff*, R. P. (1969): Das Elend des Liberalismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wolff*, R. P./Moore, B./Marcuse, H. (1966): Kritik der reinen Toleranz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wolff*, R. u.a. (Hg.) (2013): Aus Fehlern lernen – Qualitätsmanagement im Kinderschutz. Opladen: Barbara Budrich.
- Wolfradt*, U. (2010): Ethnologie und Psychologie. Die Leipziger Schule der Völkerpsychologie. Berlin: Reimer.
- Wuketits*, F. M. (2014): Was Atheisten glauben. Gütersloh: Gütersloher Verlagsanstalt.
- Wuketits*, F. M. (2014a): Jakob von Uexküll (1864–1944) und die Entdeckung der Umwelt. In: Naturwissenschaftliche Rundschau 67, S. 397-404.

- Wulf, Chr. (Hg.) (1997): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim u.a.: Beltz.
- Wulf, Chr./Macha, H./Liebau, E. (Hg.) (2004): Formen des Religiösen. Weinheim-Basel: Beltz.
- Wyser, P. (1938): Theologie als Wissenschaft. Salzburg-Leipzig: Pustet.
- Young-Bruehl, E. (2004): Hannah Arendt. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Zaborowski, H. (2013): Spielräume der Freiheit. Zur Hermeneutik des Menschseins. 2. Aufl. Freiburg i.Br.-München: Alber.
- Zager, W. (Hg.) (2009): Liberales Christentum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zahrnt, H. (1967): Die Sache mit Gott. München: Piper.
- Zahrnt, H. (1991): Geistes Gegenwart. Die Wiederkehr des heiligen Geistes. München: Piper.
- Zaiser, R. (2004): Karl Rahners Begriff des »übernatürlichen Existenzials« im Lichte von Viktor E. Frankls These vom »unbewussten Gott«. Hamburg: Kovac.
- Zambon, N. (2016): Das Nachleuchten der Sterne. Konstellationen der Moderne bei Hans Blumenberg. München: Fink.
- Zegelin, A. (2013): Festgenagelt sein. Der Prozess des Bettlägerigwerdens. 2. erw. Aufl. Bern: Hans Huber.
- Zimmermann, R. (2016): Die Logik der Liebe. Die implizite Ethik der Paulusbriefe am Beispiel des 1. Korintherbriefes. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zinn, K. G. (2015): Vom Kapitalismus ohne Wachstum zur Marktwirtschaft ohne Kapitalismus. Hamburg: VSA.
- Zizek, S. (2001): Die gnadenlose Liebe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Zizek, S. (2003): Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Zizek, S. (2014): Die politische Suspension des Ethischen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Zulliger, H. (1969): Umgang mit dem kindlichen Gewissen. Frankfurt a.M.: Fischer.

# Soziologie



*Uwe Becker*

## **Die Inklusionslüge**

Behinderung im flexiblen Kapitalismus

2015, 216 S., kart., 19,99 € (DE),

ISBN 978-3-8376-3056-5

E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3056-9

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3056-5



*Gabriele Winker*

## **Care Revolution**

Schritte in eine solidarische Gesellschaft

2015, 208 S., kart., 11,99 € (DE),

ISBN 978-3-8376-3040-4

E-Book: 10,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3040-8

EPUB: 10,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3040-4



*Johannes Angermüller, Martin Nonhoff,  
Eva Herschinger, Felicitas Macgilchrist,  
Martin Reisigl, Juliette Wedl,  
Daniel Wrana, Alexander Ziem (Hg.)*

## **Diskursforschung**

Ein interdisziplinäres Handbuch (2 Bde.)

2014, 1264 S., kart., 2 Bde. im Schuber, zahlr. Abb.

44,99 € (DE), ISBN 978-3-8376-2722-0

E-Book: 44,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-2722-4

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten  
finden Sie unter [www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)**

# Soziologie

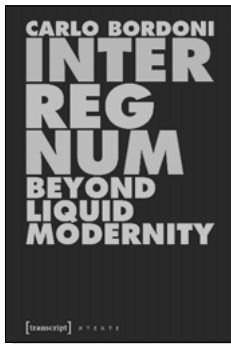


*Silke Helfrich, Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.)*

## **Commons**

Für eine neue Politik  
jenseits von Markt und Staat

2014, 528 S., kart., 24,80 € (DE),  
ISBN 978-3-8376-2835-7  
als Open-Access-Publikation kostenlos erhältlich  
E-Book: ISBN 978-3-8394-2835-1



*Carlo Bordoni*

## **Interregnum**

Beyond Liquid Modernity

März 2016, 136 p., 19,99 € (DE),  
ISBN 978-3-8376-3515-7  
E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3515-1  
EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3515-7



*Kijan Espahangizi, Sabine Hess, Juliane Karakayali,  
Bernd Kasperek, Simona Pagano, Mathias Rodatz,  
Vassilis S. Tsiianos (Hg.)*

## **movements. Journal für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung**

Jg. 2, Heft 1/2016:

Rassismus in der postmigrantischen Gesellschaft

September 2016, 272 S., kart.  
24,99 € (DE), ISBN 978-3-8376-3570-6  
als Open-Access-Publikation kostenlos erhältlich:  
[www.movements-journal.org](http://www.movements-journal.org)

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten  
finden Sie unter [www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)**

