

## 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 Zizek 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, fehlgeleitet, 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.

zunehmend als Relation von Vertrag zu Liebe. Sie ist nicht vollständig struktural transformierbar in die epistemische Binärität 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 Gewaltsamkeit. 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 KINDESWOHLS

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; Walter 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 Sozialisationserwartungen 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 Phonic: 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:

$$\{RdFV : \ddot{O}GdneE\}.$$

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

---

150 | Borde u.a. 2009; Mylius 2016.

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 Senioren-genossenschaften<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 genossenschaftartigen 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 Gesellungspotenziale 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 Pharao 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 Schuldknechtschaft 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.