

I. Einleitung

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

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

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

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

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

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

2007)². 2004 trafen Habermas und der damalige Papst zusammen. Die Diskussion ist selbst bereits in der Fachliteratur³ kritisch re-konstruiert worden. Doch muss die Diskussion weit über Habermas hinausgehen, bleibt sein Werk durch die Fokussierung auf die Rationalität der Diskurse in einer deliberativen Demokratie – hier weniger kritisch betrachtet unter dem Aspekt des fehlenden Realismus seiner diskurstheoretischen Annahmen – verschlossen gegenüber einem möglichen Rekurs auf die non⁴-rationalen Voraussetzungen rationaler Ordnungen.

*

Religionswissenschaftlich ist dies von besonderem Interesse. Denn der duale Code

{profan versus sakral}

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

Sakralität : Profanität = Tiefenstruktur : Oberfläche.

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

2 | Vgl. auch Habermas 2001.

3 | Horster 2016; Reder/Schmidt 2008.

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

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

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

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

*

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

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

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

So stellt sich die Frage erneut neu⁷, wie der trans-libidinöse *Eros* (das Schöpferische im Zuge einer Philosophie der Liebe zwischen *philia* und *agape* angesiedelt) und *Alltag* jenseits eines theologischen prometheischen Titanismusvorwurfs zueinander stehen.

Der Bezug zu einer Soziologie des Alltäglichen ist zwingend, denn hier ist nach der lebensweltlichen Normalität der *philia* und den extra-alltäglichen Ausnahmeständen der *agape* zu fragen. Mit Bezug auf die *philia* wäre von der ordentlichen Vitalkraft des *Eros* und in Bezug auf die *agape* von einer außerordentlichen Vitalkraft zu sprechen. Die Assoziation von Alltag und mechanischer Routine verweist auf die impliziten klassischen (kulturkritischen) Diskurse zur Entfremdung. Die ökonomische Analyse ist hier aber zur existenzialen daseinsanalytischen Psychiatrie⁸ der alltäglichen Normalität⁹ zu transformieren:

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

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

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

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

9 | Vgl. etwa Kouba 2012.

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

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

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

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

1. VERTIEFENDE VORBEMERKUNGEN UND THEMENAUFRISS

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

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

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

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

*

Gemeint ist mit der Dichte zugleich durchaus eine Anspielung auf die kultursemiotische Hermeneutik¹¹ von Clifford Geertz (1987), dessen Methode der vermutend-einschätzenden Annäherung an den Gegenstand eben diesen Gegenstand aus – wie ich es in einer Quelle schön formuliert gefunden habe – der vergänglichen Existenz heraus in ein vorläufiges Verstehen transportiert.

Ich verstehe¹² die Hauptthese von dem heiligen Charakter der Person als transzendente Wertbeziehung von zivilisatorischer Bedeutung als nützliche Fiktion im Sinne der *Philosophie des Als Ob* von Hans Vaihinger (2013) und sehe sie somit als epistemisch notwendig an. Sie ist aber eine Annahme, die Zustimmung in Form eines gemeinschaftsbildenden Glaubens erfordert. Damit ist sie zutiefst vulnerabel. Wie in der neo-pragmatischen Soziologie bei Hans Joas funktioniert dieser durchaus von Kontingenz geprägte Vorgang der Begründung einer universalistischen Moral nicht ohne Selbsttranszendenz und Selbstbindung¹³. Hier repliziert sich das angeführte Argument von Rudolf Otto, wonach man nur

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

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

12 | Vgl. dazu in Anhang 2.

13 | Schößler 2011.

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

*

Es wird meine Aufgabe sein, im Rahmen einer grundrechtlich auf Teilhabechancen abstellenden Anthropologie und Rechtsphilosophie als Fundierung der Wissenschaft von der Sozialpolitik¹⁴ der theologischen Anthropologie bis zu *genau jenem* Punkt der Selbstentfaltung zu folgen¹⁵, der von mir als unvermittelte Finalisierung auf Gott hin benannt wird.¹⁶ Guitton (1967, S. 183f.): »Man kann Atheisten und Gläubige in den Überzeugungen vereinigen, die ihnen gemeinsam sind, wie zum Beispiel in der Idee der Gerechtigkeit, in der Achtung vor dem Menschen und so weiter, doch wenn dieser Humanismus als die absolute und endgültige Wahrheit aufgefasst würde, dann würde der Dialog die höchsten und reichsten Wahrheiten auflösen und auf die niedrigsten und armseligsten Wahrheiten reduzieren, auf die Wahrheiten mit dem farblosesten Inhalt.« Welche Kapriole, welche Eskapade des Geistes, eine Peripetie in der Argumentation.

Plötzlich – passend zum Zauber der Theophanie – wird im Rahmen einer sich damit offenbarenden Entelechie des Werdens des Menschen auf sein geschichtliches Telos des Person-Seins hin die Figur Gottes¹⁷ aus dem Nichts heraus eingeführt, als Vollendung, die – so die Dogmatik – erst¹⁸ wirklich und eigentlich die wahre Wahrheit des Daseins bringt.

Der Humanismus¹⁹, eine facettenreiche und formenvielfältige Strömung über Jahrhunderte hinweg, bricht dagegen explizit und willentlich diese Entelechie einen – diesen einen – Schritt vorher ab. Es ist daher hier

14 | Schulz-Nieswandt 2015; 2016.

15 | Vgl. in Schulz-Nieswandt 2015a.

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

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

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

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

in vorliegenden Kontexten und auch grundsätzlich zu sprechen von einer gottlosen Onto-Theologie²⁰:

- Allgemein: Weil der existenziale Humanismus letztendlich aus der Religionsgeschichte im Zuge von Säkularisierungsvorgängen erwachsen – *herausgewachsen* und *gereift* – ist. Hier ist Dank an eben diese Vorgeschichte auszusprechen.
- Thematisch kontextualisiert: Weil das unbedingte²¹ Grundrecht des Menschen auf seinen personalen Status in Verbindung mit sozialen Umwelten des gelingenden Werdens²² – also *sozialökologisch*²³ oder *transaktionalistisch*²⁴ gedacht – auf diese Personalität hin in der Kategorie des Heiligen wurzelt und phänomenologisch diesen Charakter nach wie vor teilt.

Dieser zweite Punkt mag²⁵ in sich paradox anmuten, weil apriorischer Status und Empirie der faktischen Statuswerdung der Person *uno actu* (also zugleich) gegeben sind: Der Mensch *ist* Person, aber er *wird* dies erst. Aber genau diese – paradoxal anmutende und nicht der kritisch-rationalen Logik des Wissenschaftlichen folgende – Sichtweise ist ungeheuer nachhaltig-produktiv, um konkrete Utopien überhaupt noch konzeptionell denken zu können. Doch muss man sich auch darauf offen²⁶ einlassen.

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

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

21 | Wildfeuer 2001.

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

23 | Bronfenbrenner 1981.

24 | Wuketits 2014a; Cheung 2014.

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

26 | Bollnow 1970, S. 103ff.

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

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

*

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

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

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

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

27 | Zaborowski 2013, S. 54f.

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

Relevant dürfte hier der Bezug auf Karl Jaspers (1962) sein. Die Sekundärliteratur ist hierzu breit aufgestellt. Auch der Bezug auf Albert Schweitzer²⁸ – an dessen Aura hier wohl kaum erinnert werden muss – ist durchaus gängig. Die Kategorie des Unbedingten ist impliziert, wenn die Sakralität des personalen Telos konstatiert wird. Diese Begriffe – das *Unbedingte* und *Telos* – verweisen wiederum auf die systematische Theologie von Paul Tillich (1987), der daher nicht zufällig das Heilige bei Rudolf Otto (2014)²⁹ offener aufgegriffen hat als wiederum Karl Barth, der den einzig wahren (eben: christlichen) Glauben von jeglicher unwahrer Religion abgegrenzt sehen wollte.

Meine Überlegungen führen also zu einer anthropologischen Fundierung der Sozial- und Gesellschaftspolitik, die – notwendig, bevor einfach voluntaristisch, aktionistisch und nur moralisierend (ohne theoretische Durchdringung) mehr Solidarität gefordert wird³⁰ – fundamentaler ist als Sekundärkategorien wie Empathie³¹ und Fürsorge. Empathie ist ein *missing link* zur gelingenden Praxis sozialer Politik.³² Und natürlich steht die Sorge³³ – eine letztendlich fundamentalontologische Kategorie – im Mittelpunkt des ganzen sozialpolitischen Geschehens. Und in Verbindung, da bin ich wieder bei Tillich (1987), mit dem *Mut zum Sein* als *Wagnis* des Lebens und der Politik sozialer Gerechtigkeit (vgl. § 1 SGB I) in der *polis* aus der Urkraft der Liebe³⁴ heraus ist das Fundament gelegt.

Aber warum sollte man dieser Sicht der Fundierung folgen?

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

28 | Günzler 1996; Steffahn 2004.

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

30 | Winker 2015.

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

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

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

34 | Ebner u.a. 2014.

Das gelingende Leben der Person ist – wie auch in der Theorie des Psychodramas³⁵ entfaltet – *a priori molekularer* Art, nicht im Status atomistischer Isolation zu begreifen. Verschiedene Theorieströmungen – etwa solche der narrativen Phänomenologie der Identität³⁶ – haben bereits auf diese Sicht in großen Schritten hingearbeitet. Der Mensch *ist* immer nur im Strickmuster seiner sozialen Beziehungen.

*

Die inter-disziplinäre Art der Analyse im vorliegenden Themenfeld ist³⁷ um die »Kultur« der Sozialpolitik des sozialen Rechtsstaates³⁸ in praktischer Absicht auf Sozialreform herum zentriert zu verstehen. Dabei ist die Konstatierung der *Meta*-Ebene durchaus zu betonen: Vorsicht ist dort geboten, wo schnell und unmittelbar auf eine konkrete Reformebene gesprungen wird³⁹. Auch ich werde zu Beginn (Kapitel 2), zwischendurch (Kapitel 11 bis 13) und am Ende der Arbeit (Abschnitt VIII) Reflexionen zur praktischen Sozialpolitik vornehmen. Aber dieser Sprung in der Abstraktion ist dabei kritisch immer in Erinnerung zu behalten. Dies ist ein Argument gegen einen linearen Ableitungsdiskurs alltäglicher sozialer Politik und Arbeit aus anthropologisch-rechtsphilosophischen Überlegungen. Die Differenz zwischen dem Ontologischen und dem Ontischen ist grundsätzlich zu beachten, auch wenn die parallele Differenz zwischen dem Eigentlichen und dem Uneigentlichen – zwischen Essenz und Existenz – schmerzen mag. Der struktural-dynamische Zusammenhang folgt folgender Anordnung⁴⁰:

Ontologie → Potenzial des Eigentlichen : empirisches Leben ← Ontik.

35 | Leutz 1986.

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

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

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

39 | Dabrowski/Wolf 2016.

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

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

*

Die Argumentation ist, ich wiederhole mich aus didaktischen Gründen produktiver Redundanz, aus einer Philosophie der Liebe erwachsend, aus einer Anthropologie der Gabe⁴² und einer Ontologie des Mutes zum Dasein als Wagnis. Gattungsgeschichtlich⁴³ gesehen mögen die Wurzeln dieses Denkens in der Religionsgeschichte der Hochkulturen verwurzelt sein. Heute – im säkularen Kontext von Staat und Religion, *sofern Rechtsstaatlichkeit gegeben sein soll*, aber auch angesichts der⁴⁴ Nicht-Notwendigkeit einer Idee der transzendenten Transzendenz – gilt die Philosophie der Liebe als Grundlage einer dialogischen Humanität.⁴⁵

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

41 | Leideritz/Vlecken 2016.

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

43 | Vgl. evolutionär: Dennett 2016.

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

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

tische Theologie zurück dorthin, wo sie – als uralte Kulturstifterin – hingehört: in, lege ich die ontogenetischen kognitiven und moralischen Stufenlehren von Piaget (2016)⁴⁶ und Kohlberg (2006)⁴⁷, wie in einer breiten Fachliteratur⁴⁸ bereits diskutiert, phylogenetisch aus, die Kindheitsstufen der Menschheitsgeschichte⁴⁹.

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

Gottlose Onto-Theologie – nicht nur jeglichen *barthianischen Supernaturalismus*⁵⁰ ablehnend – wird von mir durch Paul Tillich und Romano Guardini hindurch gedacht⁵¹, beide Rezeptionen aber die jeweiligen Werke um die Figur Gottes kürzend, wohl wissend, dass dies Sünde sei, fehlende Demut zugunsten eines dämonischen Titanismus⁵² bezeuge⁵³, eine Varian-

46 | Vgl. auch Kohler 2008.

47 | Vgl. auch Becker 2011.

48 | Auch Tomasello 2016.

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

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

51 | Schulz-Nieswandt 2015a.

52 | Jünger 1944. Vgl. auch Maier 2006.

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

te des Prometheus-Denkens⁵⁴ darstellend, der in den Totalitarismus führe⁵⁵. Wer es glaubt, wird selig.⁵⁶

Immerhin, Offenbarungstheologien typologisch betrachtet, dachte Tillich korrelativ, also nicht nur »von oben«, sondern auch existenzial »von unten«. Und Romano Guardini⁵⁷ brachte das »Oben« und das offene »Innere« (des Menschen) zur Begegnung. Die liebende Hinwendung des Menschen zum Menschen als *homo donans*, das Wissen um die Ontologie der Zwischenräume in der Reziprozität der Menschen in der Rolle des Mitmenschen⁵⁸ als *homo reciprocans*⁵⁹ wird von mir also – an diesem Punkt entgegen Romano Guardini⁶⁰ – ohne Gott gedacht. Durch diese Befreiung wird innovatives Denken ekstatisch, transgressiv, dionysisch⁶¹ möglich. Es treibt sodann in neue Formen – zu neuen Entwicklungsstufen – des Apollinischen, also zur archetypischen Lichtgestalt⁶².

*

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

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

55 | Schulz-Nieswandt 2017.

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

57 | Sehr orientierend zu Guardini: Pelz 1998.

58 | Dazu auch viele instruktive Passagen in Wiese 1964.

59 | Schulz-Nieswandt 2014a.

60 | Guardini 1962.

61 | Schulz-Nieswandt 2015.

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

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

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

2. DAS THEMA IN ABSICHT AUF PRAKTISCHE SOZIALPOLITIK⁶⁴

Bei der Problematik der Würde geht es um mehr als um die Frage der ökonomischen Ressourcen. Es geht um die Würde des Kindes, aber zugleich um die Würde der Formen des Alterns⁶⁵ als Ausdruck einer »Humanität einer alternden Gesellschaft«⁶⁶, um Grenzsituationen⁶⁷ (angesichts der Demütigung⁶⁸) in der Pflege⁶⁹, um das Sterben in der stationären Einrichtung

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

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

65 | Billmann/Schmidt/Seeberger 2009.

66 | Kruse/Maio/Althammer 2014.

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

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

69 | Gröning 2014.

tung der Langzeitpflege⁷⁰, um das Lebensende⁷¹, um Fragen der Sterbehilfe, aber zuletzt gerade hier auch wieder eingeholt vom christlichen Diskurs⁷². Armut ist mehr als Einkommensarmut.⁷³ Das ist wahr, aber heikel, weil die für diese These notwendige Argumentation nicht einfacher Natur ist. Der Diskurs über Einkommensarmut ist mitunter von schwierigen Positionen geprägt.⁷⁴ So leide man auf hohem Niveau, man möge doch nur in den globalen Süden schauen.⁷⁵ Oder: Eigentlich gäbe es keine Einkommensarmut, denn es gebe ja die Grundsicherungsarten im System des deutschen Sozialrechts.

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

Und an allen Positionen ist etwas dran. So wissen wir aus der Sozialpsychologie des Wohlbefindens, dass das subjektive Glück und die soziale Zufriedenheit der Person von der Positionierung im sozialen Gefüge abhängt: im Vergleich zwischen Individuen und Gruppen oder auch im Zeitvergleich (früher zu heute), und natürlich ist die Zahl der im Winter erfrierenden Obdachlosen nicht mit der Zahl der jede Minute massenhaft sterbenden Kindern in dem globalen Süden⁷⁶ zu vergleichen. Und dennoch: Auch in den Wohlstandszentren der globalen Welt ist Armut ein soziales Drama. Und mögen die Armen auch Transferleistungen bekommen: Aus der Soziologie und Sozialpsychologie wissen wir um die Problematik, dass gerade der Transferbezug die Abhängigkeit schafft, die als Stigma empfunden wird⁷⁷.

*

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

70 | Reitinger u.a. 2004.

71 | Fuchs/Kruse/Schwarzkopf 2012.

72 | Ohly 2002.

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

74 | Vgl. etwa Hartlieb 2013.

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

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

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

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

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

Die generativen Mechanismen (Grammatiken) des Geschehens – etwa zwischen sozialer Ungleichheit und Gesundheit⁷⁸ – sind als ein komplexes Spiel von Vektoren (Schicht, Geschlecht, Migration) zu verstehen. Und im Kern kristallisiert sich die Problematik aus dem komplexen Zusammenspiel von Bildungs-, von Erwerbsarbeits-, von Verschuldungs-, von Krankheits- und von Sozialversicherungsbiographien. Überschuldungsbiographien ordnen sich hier ebenso systematisch ein wie die Effekte der ungleichen Vermögensvererbung im inter-generationellen Gefüge.⁷⁹

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

Und diese komplexe Dynamik gefährdet die Demokratie. Der neue Rechtspopulismus resultiert wesentlich auch aus der Psychodynamik vieler Menschen, ihre Angst angesichts der Art und des Tempos des sozialen Wandels nicht in einer Haltung der liebenden Weltoffenheit, sondern der Berührungs- und Begegnungsphobie (»apotropäische⁸⁰ Hygieneangst«) zum Ausdruck zu bringen.

78 | Mielck 2005.

79 | Vgl. auch Atkinson 2016.

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

Die Schlüsselfunktion der Bildung⁸¹ ist zum Konsens geworden und wird auch aus theologischer Sicht⁸² mit Blick auf die Thematik von Würde und Menschenrecht diskutiert. Die Motivlage ist dabei nicht viel anders vielschichtig und komplex wie sie in historischer Perspektive zu konstatieren ist⁸³: Weltanschauungen, Liebe zum Menschen, ökonomische Imperative und politische Disziplinierungsabsichten verdichten sich zu einem Knäuel der Hervorbringung. In der Folge ist das Paradigma der investiven Sozialpolitik und der Idee der Befähigung, allerdings in signifikant verschiedenen normativen Varianten, wirksam geworden. Manche Variante ist einerseits neo-liberal⁸⁴ geprägt. Teile des Diskurses andererseits überspitzen diese neue Utopie der präventiven statt kompensatorischen Sozialpolitik und marginalisieren jene Menschen, die an diesem Dispositiv des Produktionismus nicht teilhaben können. Auch droht die Beschleunigung dieses investiven Bildungsdispositivs zunehmend zu einem Wettbewerbsdruck zu führen, der den einzelnen Menschen und deren Familien überfordert und erschöpft. Viele weitere Facetten dieser *Kultur des flexiblen Kapitalismus* wären anzuführen. Aber ich will zum Kern der Argumentation kommen.

*

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

81 | Neuhoff 2015.

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

83 | Tenorth 1994, S. 32.

84 | Ther 2014.

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

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

*

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

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

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

*

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

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

*

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

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

*

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