

V. Humanismus gottloser Onto-Theologie

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

Ohne Zweifel gibt es Überschneidungen zu bestimmten Strömungen des *religiösen Atheismus*,¹ von dem Jean Guitton² – kritisch – sagte, er sei automatisch ein Pantheismus. Aber ich möchte dieses weite Feld nicht aufrollen. Subtile Strömungen, vor allem bei Jean-Luc Nancy³ z.B. müssten aufgearbeitet werden.

Was ist der mögliche wissenschaftliche Status eines solchen ontotheologischen Humanismus? Und wie kann dieser Existenzialismus eine gottlose Gestalt annehmen? Wie muss man hierzu über die diesbezügliche Dienstbefreiung Gottes⁴ reden? In zwei kurzen Kapiteln werden Antwortperspektiven auf die Fragen skizziert.

1 | Bullivant/Ruse 2013; Martin 2007.

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

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

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

15. RELIGIÖSE TIEFENSTRUKTUREN MODERNER GESELLSCHAFTEN

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

Es interessiert hier nun nicht die moderne Entwicklung der psycholo-gischen Seelenarbeit und der entsprechenden Selbsttechnologien⁵. Auch die Abgrenzung zum Phänomen Geist⁶ ist schwierig. Insgesamt wird die zutiefst kontroverse neuere Hirnforschung⁷ ausgeklammert. Der Begriff der Seele – synchron über viele Kulturen hinweg und auch diachron im Verlauf der orientalisches verwurzelten europäischen Kultur- und insbeson-dere Religionsgeschichte nicht nur vielgestaltig, sondern oftmals kaum vergleichbar⁸ – mag (wie man der Reflexion von Jaeger [2009, S. 88ff.] zur Diskussion zwischen Erwin Rohde [1910] und Walter F. Otto [1923] entnehmen kann) im Übergang der homerischen Epoche zu vorchrist-lichen Lehren der philosophischen und religiösen Bewegungen der Or-phiker und der Pythagoreer auf eine erste Reflexion über die heiligen Eigenschaften des Menschen in Folge des *göttlichen Charakters der Seele* verweisen.

Dieser Glaube an die Göttlichkeit der Seele mag daher eine der Quel-len der Auffassung vom heiligen Charakter der Personalität der mensch-lichen Person darstellen. Um die Idee der Unsterblichkeit der Seele⁹ muss es hierbei gar nicht gehen.

Wenn man so will, ist eine Form *primitiver Mentalität* daher die trans-zendentale Ermöglichung von zivilisierter Gesellung in moderner Gesell-schaft. Dies ist erläuterungsbedürftig. Und: Sind derartige religiöse Tie-fenstrukturen der Ermöglichung moderner Gesellschaft denkbar?

schreibung noch möglich ist. Über die Kategorien der Gnade und Barmherzigkeit sowie des Liebesdienstes ist ohne Analyse der Machtssysteme dieser Handlungs-felder kaum angemessen wissenschaftlich zu verhandeln.

5 | Illouz 2013.

6 | Searle 2006.

7 | Janich 2009; Hagner 2008.

8 | Aus der Fülle der Literatur zu diesem Themenkomplex: Jüttemann u.a. 1991 sowie Jüttemann 2013; Hasenfratz 1986; Crone u.a. 2010; Bremmer 2012.

9 | Dazu auch Lanczkowski 1986.

Eine Analogie mag aufschlussreich sein: Sind nicht der Totemismus und der Ahnenkult – ohne hier die diesbezüglich komplexe und auch kontroverse Forschungsliteratur (Émile Durkheim und Claude Lévi-Strauss sind hier die etablierten Bezugspersonen, die Spezialforschungsliteratur ist jedoch breit und tief gefächert) anzusprechen – eben auch solche Ermöglichkeiten von Gesellschaft? Sie spenden Struktur und Ordnung, Identität und Legitimation. In neueren historischen Theorien der Ontogenese¹⁰ – auch im Animismus-Theorem der strukturgegenetischen Entwicklungspsychologie etwa bei Jean Piaget – wird die Relevanz der Studien von Lucien Lévi-Bruhl aufgegriffen. Hier wird nun von mir jedoch eine Änderung im evolutorischen Verlaufsschema betont: Die primitive Mentalität¹¹ als Verankerung des Denkens in vor- oder a-rationalen – oder eben nur andersartigen – Formen der Welterfahrung ist in der modernen Gesellschaft mit Blick auf die *natürliche* Fundierung des sozialen Rechtsstaates eben nicht verloren, sondern vielmehr als Tiefenstruktur bewahrt worden.

Eine interessante Parallele mag die Studie über die heiligen Ursprünge des Geldes bei Laum (2006)¹² sein. Heute versteht man die Funktion von Geld natürlich losgekoppelt von den Göttern. Dennoch wissen wir um bleibende Eigenschaften der Geldwirtschaft unter dem Gesichtspunkt einer religiösen Aura und von Fetischismen¹³, die in der anhaltenden Debatte zum »Kapitalismus als Religion«¹⁴ aufscheinen. Auch bei Marcel Mauss (2015) ist Geld eine hybride Figur zwischen Gesellschaftsvertrag und magisch-religiösen Vorstellungen. Die Geldwirtschaft ist gottlos, aber nicht vollständig säkularisiert. Wenngleich diese religiösen Tiefenspuren verschleiert werden in geldtheoretischen Erörterungen zum neutralen Charakter des Geldes in der neoklassischen Theorie: Auch im monetären Keynesianismus kommen – wenngleich kritisch gedreht – demiurgische Eigenschaften des dämonischen Geldes zum Ausdruck.

10 | Bohmann/Niedenzu 2013.

11 | Kritisch dazu Firth u.a. 1967.

12 | Brandl 2015; Wittenburg 1995.

13 | Vgl. ferner Antenhofer 2011.

14 | Deutschmann 2001.

Solche archaischen Restbestände des Heiligen¹⁵ in der Moderne¹⁶ gelten zum Beispiel für die gesellschaftlich so wichtige Kategorie des Eides¹⁷. Denn manche kollektiv geteilte Wahrheit – die sodann Geltung lautet – ist nur quasi-sakramental zu verbürgen. Auch im säkularisierten Zeitalter ist manches Wissen noch an Glauben und Hoffen geknüpft, aber beides nicht mehr an Gott. Das Profane ist – in einem subtilen Sinne – nicht völlig frei vom Sakralen.¹⁸

Ebenso könnte angeknüpft werden an die Theorie liturgischer Produktion von Bargatzky (2007). Dort wird u.a. herausgearbeitet, dass auch in modernen Gesellschaften das religiöse Element in der Praxis eingewoben bleibt¹⁹.

Im Sinne totaler sozialer Tatsachen von Marcel Mauss sind die Sphären des Wirtschaftlichen, des Politischen, des Religiösen etc. eben nur analytisch, nicht in der sozialen Wirklichkeit trennbar.

15 | Vgl. zur genealogischen Re-Konstruktion des Konstitutionsverhältnis von Moderne und Heiligem auch Kuba 2012; Hörl 2005.

16 | Vgl. auch Kaufmann 2000, S. 96f.

17 | Agamben 2010a. Die breitere Forschungsliteratur zum Eid in der Kulturgeschichte sei hier nicht angeführt. Vgl. z.B. Prodi 1997. Ich erinnere – auch gerade im Kontext der liberalen Demokratien – nur an die purpurfarbigen Roben der Verfassungsgerichte und deren Letztrechtsprechung. Der (typenvielfältige) sakrale König des vorchristlichen vorderorientalischen Raumes war – wie der Gott des Alten Testaments (Kaiser 1998) – Richter, Heiler, Gärtner, Vater, Lehrer (Finsterbusch 2007) etc. (die Forschungsliteratur [von mir u.a. angeführt in Schulz-Nieswandt 2010 in Fortführung zu Schulz-Nieswandt 2003] ist kaum noch überschaubar: vgl. aber Gerstenberger 2001; Oswald 2009; Herrmann 2004). Ich erinnere auch daran, dass das auf den jüdischen Wanderprediger Jesus (zur Jesus-Bewegung: Voigt 2008) berufene Christentum seine Wurzeln in vorderasiatischen Erlösungsreligionen hatte. Das ganze Geschehen ist u.a. im Rahmen einer historischen Psychologie (des urbanen Kontextes: Bendemann/Tiwald 2012) der römischen Antike im hellenistisch-ägyptischen Raum analysiert worden.

18 | Agamben 2005; Weidner 2010.

19 | Vgl. auch Pfaller 2009.

16. DE-KONSTRUKTIVE DISTANZ ZUM ANSTALTS-CHRISTENTUM

Wie soll von Armut die Rede sein, wenn dieses Sprechen im Kontext des Einbezugs theologischer Diskurse geschehen soll?

Die Frage mag überraschen, ist doch die Würde des Menschen ein genuines Thema in der Theologie und in der Religionsgeschichte. Ja, aber diese Geschichte ist über lange Strecken hinweg selbst voller Armut in Bezug auf genau dieses Thema der Würde. Dies betrifft die Theologie wie die Praxis kirchlich verfasster Religion.

Es gibt dabei eben nicht einfach einen Korrelationszusammenhang zwischen Gewalt und Monotheismus. Ja, die Korrelation ist in einem gewissen Sinne durchaus gegeben. Aber die genaue Konfiguration der Dinge ist komplizierter. Es ist der dyadisch aufgestellte mono-zentrische Krieg des Wahrheitsmonopols gegenüber der heidnischen Peripherie. Aber daraus resultiert kein naives Lob des Polytheismus, denn Polytheismus kann den poly-zentrischen tribalistischen anarchistischen Krieg generieren.²⁰ Ich will hier nicht die diversen »Kriminalgeschichten des Christentums« heranziehen. Der sog. Modernismus in der katholischen Kirche²¹ ist m.E. noch längst nicht authentisch in der Tiefe und vollumfänglich in der Breite der Haltungen und der Praktiken angekommen.

20 | Ergänzend sei an eine notwendige kritische Bachofen-Rezeption zu denken: als kritische Reflexion und De-Konstruktion des Dualismus von Zivilisation versus Barbaren, nochmals repliziert als Dualismus von Kultur und Natur und als Gender-Ordnung von maskuliner Agonalität heldenhafter Lichtgestalt aktiver Befruchtung (primäre Generativität) einerseits und weiblicher Duldsamkeit feuchter Erde der passiven Fruchtbarkeit (sekundäre Generativität) andererseits. Dazu u.a. in Schulz-Nieswandt 2013a. Das Christentum ist in ihrer kirchlich verfassten Kulturgeschichte (in einem gewissen Sinne ein Euphemismus) genau diesem Code gefolgt. Angemerkt sei aus psychoanalytischer Sicht aber auch die tief eingeschriebene ambivalente Signatur: Hier wurzelt zugleich der Minderwertigkeitskomplex des Mannes gegenüber der Frau. Deshalb träumt der Mann von seinen Kopfgeburten, weil er zur echten Geburt nicht fähig ist. Die Kastrationsangst ist daher keine primäre Angst, eher eine sekundäre Angst der Verstärkung einer Primärangst: Er kann nicht wirklich Leben hervorbringen und hat Angst davor, dass er sich noch nicht einmal mehr an der Initialisierung beteiligen kann.

21 | Neuner 2009; Uertz 2005.

Insgesamt hat sich der theologische Diskurs verdichtet.²² Die evangelische Theologie mag hier immer ein Stück moderner vorgehen; aber auch hier fragt sich: Wie weit ist hier Theorie und Praxis? Immerhin versteht sich die Diakonie als Menschenrechtsarbeit: »Im Dienst der Menschenwürde« (Hermann/Schmidt 2006).

Ein wichtiger Diskursstrang ist theologiegeschichtlich das *Imago Dei*-Thema. Keineswegs auf das Christentum beschränkt²³ wirft es Fragen zum Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften auf.²⁴ Die intra-theologischen Probleme sind erheblich: Als – die feministische Sicht in Klammern gesetzt – Gott den Menschen (Mann) erschuf, übte er (sie) nur!?

Besonders Fragen zum Phänomen des Bösen und zur Sünde des *homo abyssus* stellen sich. Aber vor allem stellen sich Fragen, wie der konservative (Schulz-Nieswandt 2017) Hybris-Vorwurf des prometheischen Neo-Titanismus und des Nihilismus angesichts der Differenz zwischen Gott und seinem menschlichen Eben- bzw. Abbild zu beurteilen ist. Wie ist das Δ einzuschätzen?

Sollte Gott symboltheoretisch²⁵ nur der Maßstab der Perfektion sein, so ist das ganze Problem kein Problem mehr, sondern eine – an der Idee des Vorbildes orientierten – kollektivpädagogische Re-Formulierung des weltgeschichtlichen Telos der ontogenetischen Personalisierung der Menschen im phylogenetischen Trend. Damit wird das Thema als menschliche Entwicklungsaufgabe und als gesellschaftliche Aufgabenstruktur grammatisch entschlüsselt, ent-theologisiert und insofern säkularisiert. Das Δ erweist sich somit als Differential von SOLL und IST.

Ganz so schlicht ist das Problem natürlich nicht. Fundamentalontologisch als Entfremdungsproblem der Existenz von der Essenz als Humanisierungspotenzial gesehen, wirft es nicht nur die alten geschichtsphilosophischen Fragen der Entelechie auf. Soziologie und Psychologie werden in ihren Verschränkungen zu den Schlüsseldisziplinen. Im Zentrum steht die Frage nach dem Gelingen oder Scheitern der Sozialisation.

Aber das Problem wird dergestalt zum Thema der um jeden Theismus bereinigten Humanwissenschaften.

22 | Härle/Preu 2005; Dierken/Scheliha v. 2005; Baldermann/Dassmann/Fuchs 2001; in Bezug auf die Kindheit: Baldermann/Dassmann/Fuchs 2002.

23 | Vgl. z.B. Schellenberg 2011; Ockinga 1984.

24 | Dazu auch Waap 2008.

25 | Dazu auch Wisse 1963.

In diesem Sinne wachsen nämlich das Problem der Würde und ihre menschenrechtliche Re-Formulierung aus dem theistischen Verstrickungszusammenhang emanzipativ heraus. Die Gottesidee erinnert noch an die familiäre Ursprungserzählung von Vater (Mutter) und Kindern in der achsenzeitlichen Sattelzeit der Hochkulturen und der Geburt der Weltreligionen. Aus ihr erwuchs die sehr lange Dauer der Pastoralmacht von Priester- und Königtum; mal als Mit- oder (gar identitätslogisch [also pharaonisch-christologisch] gedacht) als Ineinander, mal – seit der *päpstlichen* Revolution im 12. Jahrhundert in Europa – auch als Neben- oder Gegeneinander.

*

Armut und Würde, vor allem Würde! Wohlmöglich meint – im Rahmen neutestamentlicher Philologie – Armut nur Armut im Geiste, also heidnische Glaubenslosigkeit!²⁶ Hatte die Jesus-Bewegung doch nicht radikale Sozialkritik im Sinn? Immerhin tröstet der Gegen-Befund des genossenschaftssozialistischen Charakters des sehr frühen Christentums über diese frustrierenden Anfragen hinweg. Die christlichen Gemeinden im Modus des hellenistischen Vereinswesens waren – der Stand der Forschung in Deutschland zum frühchristlichen Genossenschaftssozialismus schon um 1880 war gar nicht so schlecht²⁷ – Kultgenossenschaften, die Formen der solidarischen Mutualität darstellten.²⁸

26 | Das Thema klingt theatralisch, ist es auch, wohl verstanden!? Schlechtes Theater, gutes Theater!? Was ist nicht beabsichtigt? Nicht beabsichtigt ist mit Sicherheit eine rein theologische Abhandlung über Demut und Stolz trotz Armut. Umgangssprachlich: Das geht gar nicht!

27 | Öhler 2005. Ein Klassiker: Holtzmann (1893) 2012. Vgl. ferner Theobald 2014. Zum Zusammenhang von Sättigungsmahl und Diakonie vgl. auch Grethlein 2015. Zum speziellen Problem der Besitzethik bei Lukas vgl. auch Kramer 2015; Horn 1998; Klauck 1989; Leutzsch 1994; Wacht 1986.

28 | Ich beziehe mich hier auf Heinrici 1876. Insgesamt ordnet sich die Problematik in eine breite Landschaft von neueren Forschungsarbeiten zur frühchristlichen Gemeindeordnung im römisch-hellenistischen Kulturkontext ein. Dabei sind einige Studien eingeflossen in Schulz-Nieswandt (2003), viele aber erst danach erschienen und in verschiedenen Publikationen von mir am Rande eingearbeitet worden.

Das Herrenmahl war noch Sättigungsmahl – am runden Tisch des Hauses. Und wenn dies so nicht zutraf, so bleibt die imaginierte Wahrheit, wie es hätte sein sollen: Tischgenossenschaft.

Diese Begeisterung geht wieder verloren, sollte – abgesehen vom schon paulinisch überlieferten *moral hazard* des Clubs der Oberschicht, lieber (»spiel nicht mit den Schmuttelkindern ...«) unter sich zu bleiben – dieser einfache Alltagssozialismus der Kommunalität doch nur dem eschatologischen Glauben an einer zeitnahen Apokalypse geschuldet sein: Denn dann ist der Verzicht auf den neurotischen Besitzindividualismus trivial. Wenn (angelehnt an die johannitische²⁹ Vision der Apokalypse) in Kürze der Atomkrieg platziert wird, lässt die eine Hälfte der Menschheit die Sau – den *homo abyssus* – raus, die andere Hälfte die Agape: den *homo donans*.

Ich bin mir der subtilen theologischen Literatur über und zu Demut, Gnade³⁰, Barmherzigkeit³¹ etc., die hier – auch³² im Lichte einer Genealogie/Archäologie von Michel Foucault (2013) und Giorgio Agamben (2010) – nicht aufgearbeitet werden muss, vollständig bewusst. Dieses ambivalente Parkett will ich hier aber nicht betreten. Die diesbezüglichen Diskursordnungen und diskursiven Praktiken sind kompliziert. Es gibt – über viele Ecken herum – immer die Möglichkeit einer Auslegungsordnung³³, die überraschen mag³⁴. Trotz Phasen der Begeisterung für eine sozialkritische sozialgeschichtliche Biblexegese sind die sozialisatorischen Wirkungen auf das metaphysische Bodenpersonal des religiösen Anstaltswesens in der liturgischen Ökonomik des Gottesdienstes nicht zu spüren ... Ausnahmen bestätigen die Regel.

Letztendlich führen diese subtilen und zum Teil kuriosen Auslegungsdiskurse mich nicht zu einer Revision meiner genealogischen Sichtweise und meiner Macht- und Herrschaftskritik, die jedoch trotz aller Seitenhiebe keine traditionelle Regierungslehre meint. Die *Dinge* im Sinne von Michel Foucault, nicht von Bruno Latour (2008), sind nicht von Regierungen und von zentralen Akteuren geordnet. Es ist eine *Ordnung der Dinge*, die die ganze geschichtete Leiblichkeit des Menschen durch-

29 | Vgl. Hemleben 1972, S. 98ff.

30 | Vgl. auch dazu Strasser 2007.

31 | Vgl. dazu auch Franz 2003; Geremek 1991.

32 | Vgl. etwa Hardt 2005.

33 | Vgl. etwa Zimmermann 2016 oder Becker 2016.

34 | Finkelde 2007.

dringt: Geist, Seele und Körper. In einem gewissen Sinne handelt es sich um eine demokratisierte Ausbeutung als Selbstaussbeutung, denn Alle spielen das Spiel mit. Paradigmatisch oder auch prototypisch, zumindest als Signatur der Epoche exemplarisch: Der Kosmos der Fußballwelt – vom Gott Fußball oder von der schönsten Nebensache der Welt ist ja bekanntlich die Rede – ist hier das Paradebeispiel. Vom Hartz IV-Empfänger bis zum linksliberalen Universitätsprofessor, auch die Frauen und die ganze Großfamilie (und dies nicht ohne Sympathie in der phänomenalen Betrachtung) zunehmend jeweils mit eingeschlossen: Alle sind mit von der Partie. Und auf Schalke ist dies das wirkliche Mehrgenerationenhaus.

Und das anstaltskirchliche Christentum und deren (hegemonialen) Theologien als Wirkkraft in der profanen weltlichen Welt sind nicht nur eine Ordnung, die die Ökonomik der Begierde bekämpft, sondern – den Konturen des alten platonischen Dialogs im *Symposium* durch die Rezeptionsbrille von Paul Tillich (personalisierende Stufenlehre von *libido*, *eros*, *philia*, *agape*) folgend und aufgreifend – auch Eros als Kultur, wenn und sofern diese die Gefahr läuft, den Menschen allzu sehr³⁵ anzuheben in die Höhe des Schöpferischen. Gemeint ist, wie ich es im Umkreis der *konservativen Revolution* nachzeichnen konnte³⁶, *Neo-Titanismus* und *prometheischer Wahn* des Aufstiegs³⁷ des Menschen zum Göttlichen hin.

Philia und *Agape*³⁸ werden in der theologischen Anthropologie – die bei Karl Barth keinen zentralen Ankerplatz im Rahmen einer kirchlichen Dogmatik haben kann³⁹ – hoch gehalten, aber nur, wenn sie in Gott eingebunden bleiben⁴⁰. So meint Gehorsam hier die Freisetzung zur Freiheit.

35 | Dazu Goldbrunner 1949. Goldbrunner kann die Psychodynamik des notwendigen Selbstmanagement des Menschen im Prozess seiner lebenszyklischen Reifung darlegen und diskutiert insofern die Heiligkeit der Person als Wachstumsprozess, in dem auch Eros integriert wird. Dennoch ist sein System der Darlegung letztendlich immer auf Gott hin angelegt. Daran ist letztendlich die Wahrheit der Existenz geknüpft.

36 | Schulz-Nieswandt 2017.

37 | Dazu auch Bammé 2011.

38 | Vgl. auch Völker 1927. Ferner Pieper 1984.

39 | Barth 1967.

40 | Die menschliche Liebe als horizontale Beziehungslehre des Mitmenschlichen folgt als Sekundärgebilde aus der vertikalen Relation der unerreichbaren Ur-Liebe von Gott zum Menschen als Mysterium. So überaus prägnant entfaltet etwa

Allein die Kommentare zu diesem Satz füllen ganze Bibliotheken, zumindest einige Regale. Soviel investierte Energie verweist auf den erotischen Charakter des Gegenstandes. Erotik verweist allerdings hier auf die Gier zur Herrschaft als – *weberianisch*⁴¹ gesprochen – Macht mit Huldigung. Ansonsten gilt auch hier in Bezug auf meine Kritik: sündiger Humanismus als Hybris, der im Aufstieg des klassischen Idealismus seinen Höhepunkt erreicht haben soll⁴² und heute im existenzialistischen Nihilismus⁴³ geendet sei.

Die »von oben herab«-Rede vom Nihilismus der Humanisten repliziert ontogrammatistisch nochmals die »von oben herab«-Gottesvorstellung genau dieser autoritativen Theologie des vertikalen Einschlags der absoluten Wahrheit der Transzendenz, für die die Heiden der Agnostiker und Atheisten mitleidsbedürftige Schäfchen sind, die ihren Hirten verloren haben. Ein berühmter französischer Historiker hat einmal gesagt, wir verdanken dem Christentum zwei universale Prinzipien: die Liebe und die Autorität; leider das Erste immer nur im Modus des Zweiten. Wen wundert es, wenn die kritische Replik auf die Möglichkeit von Wahnvorstellungen verweist.

bei Warnach 1951. An dieser Stelle ist auf die überaus weitreichende Arbeit von Knauber (2006) zur Agape als fundamentalontologische Kategorie zu verweisen. Ertragsreich zu lesen ist die neuere Studie von Wischmeyer 2015. Hier werden die Probleme der überzogenen Diastasen dialektischer Theologie bei Karl Barth und bei Nygren (1954) aufgezeigt. Die Studien von Pieper und Warnbach, auch von Kuhn (1972) werden gewürdigt. Von besonderem Interesse ist die Herausarbeitung der vertikalen Agape in der Gott-Mensch-Beziehung und der horizontalen Agape in der Mensch-Mensch-Beziehung. Denkt man diese Geometrie weiter, entdeckt man struktural die Entsprechungen in der binären Figuration der *Sozialpolitik von oben* und der *Sozialpolitik von unten* (wie sie auch im Werk von Werner Wilhelm Engelhardt [Schulz-Nieswandt 2011a] bedeutsam ist), wobei *von oben* die Vertikalität, *von unten* die Horizontalität meint:

vertikale Agape : horizontale Agape

=

vertikale Sozialpolitik von oben : horizontale Sozialpolitik von unten.

41 | Weber 1976, S. 122ff.

42 | So z.B. in der Theodramatik von Hans Urs von Balthasar 1971-1983.

43 | Vercellone 1998; Weier 1980.

Im Alltag wird die Debatte auch kreisend um das Wortspiel lieber Gott versus Gott der Liebe geführt. Im zweiten Modus ist der Herr hart, aber gerecht. Doch ist Spiritualität des Menschen als metaphysisch bedürftiger und somit sinnsuchender *homo viator* (und daher ewiger Wanderer: »Odysseus, Ödipus, Abraham, Faust«⁴⁴) ontologisch eine *conditio humana*. Und die – um Transgression und Ekstase zentrierten – Transzendenzbedürfnisse sind Bedürfnisse, im Strom des Lebens und auf der Wanderschaft durch die wechselvollen Landschaften des Lebens existenzhellende Höhen zu erklimmen. Und die Befreiung aus der Höhle (und der Langeweile des Paradieses) stellt den Menschen vor das Wagnis des (Scheiterns des) Lebens, zu dem er Mut und dazu wiederum Kraft braucht.

Existenzanalytisch ist von der Suche nach Sinn die Rede. Geworfen in den vorgängigen Allzusammenhang seines Seins muss sich der Mensch – in seiner spannungsvollen leiblichen Einheit von Geist, Seele und Körper – selbst entwerfen, freischwimmen und seinen Weg erwandern, seine Lichtung erklettern, über Grenzen (Brücken-bildend) gehen und sich bauend in die Weite einwohnen.

Aber all dies meint Transzendenz innerhalb der Immanenz des Seins.

Die Transformation von Spiritualität in theistische Religion mit oder ohne anstaltskirchlichem Überbau ist aber keineswegs von ontologischem Status und darf als durch und durch geschichtliches Phänomen nicht anthropologisiert werden. Aber oftmals gilt: Die Gesellschaft »nimmt als biologisch gesetzmäßig an, was in ihr selbstverständlich ist« (Hoffstätter 1966, S. 201). Nicht dem fundamentalexistenzialen Humanismus ist der Mangel an Demut vorzuwerfen, eher umgekehrt: Dem kirchlichen Theismus ist der je eigene hegemoniale Titanismus im Spiegel des Selbst zu erhellen.

17. ZUM WISSENSCHAFTSTHEORETISCHEN STATUS DES SAKRALEN CHARAKTERS DER MENSCHLICHEN PERSONALITÄT

Kann man und – wenn ja – wie kann man über den sakralen Charakter der menschlichen Person in einem wissenschaftlichen Sinne sprechen? Diese Nachfrage ist demnach wissenschaftstheoretischer Art, ja, um die Wissenschaftstheorie selbst wissenssoziologisch zu de-chiffrieren, epistemologischer Art, denn auch die unabdingbare Seinsgebundenheit des wissenschaftlichen Fragens über das wissenschaftliche Arbeiten und des wissenschaftlichen Arbeitens selbst ist zu beachten, um eine Pseudo-Neutralität dieses wissenschaftlichen Arbeitens als Form der menschlichen Wirklichkeits-Re-Konstruktion zu vermeiden.

Ist die Rede über die Sakralität der Person rein normativer Art? Und ginge es dann um einen normativen Zweig der Wissenschaft? Oder geht es um explikative Theorie? Ist diese Unterscheidung – normativ versus explikativ – überhaupt haltbar?

Auch der kategorische Imperativ bei Kant, eingeführt in Kants *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785)⁴⁵ und entfaltet in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788)⁴⁶, der zum Sittengesetz (vgl. auch in Anhang 1) universalisiert wird, hat im Kern einen ähnlichen Status, ja, er fällt weitgehend mit dem Apriori der personalen Würde zusammen:

- Denn der Satz, der Mensch sei immer nur Selbstzweck, nie Mittel zum Zweck im Sinne einer Instrumentalisierung für Alter Ego oder dem organisierten Alter Ego einer politischen Ordnung spricht genau den heiligen Charakter der Person aus.

Die Person ist sakrosankt⁴⁷. Passend angeführt werden kann aus Adornos »Negative Dialektik« (1997, S. 358) der Satz: »Hitler hat dem Menschen im Stande seiner Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: Ihr Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.«

45 | Horn/Mieth/Scarano 2007.

46 | Bittner/Cramer 1975.

47 | Kübler 1920.

Die Differenz von Sein und Sollen verdanken wir der neu-kantianischen Wissenschaftslehre⁴⁸. Noch in der Kritischen Theorie von Jürgen Habermas finden wir die Variante der Differenz zwischen Wahrheit und Geltung. Sie berücksichtigt Einsichten des Kritischen Rationalismus dort, wo es um die empirische Richtigkeits-Wahrheit von *Es gibt*-Sätzen im Gegensatz zu *Es soll*-Sätzen – also um die Differenz – geht.

Doch diese Position einer *reinen Rechtslehre* in der Tradition von Hans Kelsen (1960) ist immer kontrovers geblieben. Selbst die neuere Literatur handelt davon.⁴⁹

Die Theorie des reinen Rechts findet (einerseits, das Andererseits kommt erst deutlich weiter unten) ihre aporetischen Tiefenprobleme dort, wo es vom Standpunkt der *Seinsgebundenheit* der *Modi des Denkens*⁵⁰ um das Recht im Rahmen einer *sozialen Wirklichkeitswissenschaft* geht. Hier verschachteln sich gleich mehrere Theorierichtungen⁵¹, die an dieser Stelle gar nicht alle aufgegriffen werden können, sollen und brauchen, da es gleich noch um eine andere Art des Einwandes gegen den Dualismus von Sein und Sollen geht. Denn die Probleme sind nicht nur epistemologischer Art mit Blick auf die kulturelle Grammatik der Regime⁵² des Rechts.

Eine Rechtshermeneutik gibt es daher immer auf zwei Ebenen: a) Die immanente Rechtshermeneutik des Rechts innerhalb des epistemischen Horizonts der historischen Modalitäten des Denkens und damit des rechtlichen Argumentierens. Und b) als trans-epochale Hermeneutik gerade dieser Immanenzhorizonte als Lehre herrschender Lehre.

Kelsen war selber an den Grenzen seines Modells dort angelangt, wo er die transzendentalen Voraussetzungen nicht-begründeter, sondern in der Faktizität der Fakten ruhender Normen rechtlicher Art erkannte: Ohne letzte Wertbezüge – wie in Max Webers neu-kantianisch auf Hein-

48 | Köhnke 1986.

49 | K. Groh 2010; Paulson/Stolleis 2005; Korb 2010; Möllers 2008.

50 | Fikentscher 2015.

51 | Vgl. auch Buckel 2007.

52 | Vgl. zum politikwissenschaftlichen Begriff der Regime auch den Art. Regime. In: Wörterbuch zur Politik. 2., vollst. überarb u. erw. Aufl. Stuttgart: Kröner 2004; ferner den Art. Regime/Regimeanalyse. In: Lexikon der Politikwissenschaft. Bd. 2. München: Beck 2002.

rich Rickert⁵³ verweisende Wissenschaftslehre – ist kein Recht wirklich geltendes Recht. Es gibt eben a) nicht-kontraktuelle Voraussetzungen des Kontrakts und es gibt eben b) gemeinschaftliche Voraussetzungen post-gemeinschaftlicher Gesellschaftlichkeit.

Diese ontologisch zu begreifende Schichtungstheorie verweist erneut auf Tillichs Strukturhierarchie: demokratische⁵⁴ Macht (M) ausüben im Lichte sozialer Gerechtigkeit (sG) aus der Kraft der Liebe (L) heraus:

$$L \rightarrow sG \rightarrow M.$$

Erst dann ist ein Rechtsrelativismus überwunden, denn

$$M \neq M^*,$$

wenn M^* nicht aus sG und L erwächst.

- L muss ihre über sG vermittelte Form M finden. Das ist die nach-metaphysische Metaphysik der Zivilisationsidee des sozialen Rechtsstaates.

Daher ist die Form

$$F = M$$

Ausdrucksform und generative Grammatik von $L \rightarrow sG$ zugleich, also:

$$F \rightarrow \{L \rightarrow sG\}.$$

Der anthropologische Archetyp dieser Form-Inhalts-Ontologie⁵⁵ ist das Genossenschaftsprinzip der menschlichen Selbstorganisation⁵⁶, weil hier die Personalität des Menschen als eingebettete Autonomie im Modus der Partizipation am Gemeinwesen im Modus der Selbstorganisation, Selbsthilfe und Selberverwaltung zur gestaltwahren Existenz kommt.

53 | Merz-Benz 1990.

54 | Bendix 1980, S. 38ff.

55 | Zu deren Explikation ich kaum über die Leistung von Auhser (2015) hinausgehen kann.

56 | Schulz-Nieswandt 2015b.

Die Grenzen der reinen und somit positivistischen Rechtsmethodologie werden da deutlich, wo das Motiv der Fundierung der Rechtswissenschaft als Wissenschaft verkennt, dass das Recht nicht aus seinem epistemischen Eingebettetsein im historischen Zeitstrom herausgelöst werden kann.

Das gilt, allgemein rechtsethnologisch und multi-disziplinär betrachtet⁵⁷ und den großen Linien und Mustern der universalen Rechtsgeschichte folgend⁵⁸, für ein apodiktisches Recht im Kontext traditionaler Kulturen ebenso wie in der Moderne bürgerlicher Gesellschaft, die sich im (von Traditionslinien des römischen Rechts geprägten) epistemischen Horizont eines possessiven Individualismus⁵⁹ zunächst kontrakttheoretisch konstituiert und sich sodann kognitiv im Kontext eines Paradigmas von Differenz und Anerkennung zu einer post-konventionellen Gesellschaft fortentwickelt.

Das Argument des transzendentalen Apriori der gemeinschaftlichen Fundierung der modernen Gesellschaftlichkeit muss im Lichte einer sehr kritischen dogmengeschichtlichen Rezeption in der Soziologie verstanden werden. Man wird die Kategorien von Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies⁶⁰ nicht anordnen können in einer sequenziellen Dualität, also über die lineare Zeit hinweg. Für Tönnies selbst waren es nur abstrakte Typen einer reinen Soziologie (wie sie von Georg Simmel als Soziologie der Formen als Geometrie der sozialen Welt konzipiert worden ist⁶¹). In der sozialen Wirklichkeit kommt es zu Mischformen. Jede Epoche hat ihre Subjektivierungsformen, also Formen, in denen sich das ontologisch unvermeidbare Faktum der Sozialisation zum Ausdruck bringt. Und es mag eine gattungsgeschichtliche Subjektivierung der Subjektivierungsformen gegeben haben. Aber immer war jede Form gesellschaftlicher Subjektivierung auf Prozesse der Einschreibung der Kultur des Sozialen verwiesen, womit die Einbettungen des Subjekts konstituiert worden sind.

Man wird die analytischen Abstraktionen in der Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft doch nicht für ihre faktische Realität halten.

57 | Lampe 1997.

58 | Prodi 2005; Wesel 2010; 2014; Berman 1991.

59 | Macpherson 1990.

60 | Merz-Benz 1995. Tönnies 2010; 2012.

61 | Häßling 2010.

Man wird die Subsysteme der strukturfunktionalistischen Theorie der sozialen Systeme⁶² nicht für reale – reine – Subsysteme halten. Nur in der systemtheoretischen Analytik kommt es zur nachträglichen Mischung (Interpenetration) reiner Subsysteme. In der Realität gibt es immer nur *a priori* interdependente Subsysteme als Dimensionen des Sozialen.

Gemeinschaft und Gesellschaft, angeordnet als *diachronisches »Versus«*, sind solche Abstraktionen. Analoges gilt für vielfache Studien, die um die soziale Evolution von der (externen) Fremdkontrolle zur (internen) Selbstkontrolle kreisen. Sie liegen methodologisch eigentlich eher auf der Ebene von Max Webers Idealtypen⁶³, die *ex definitione* niemals – als Realtypen – wirklich empirisch vorliegen. Ansonsten liegt die leider verbreitete Verwechslung von Idealtypen mit idealen Typen im Sinne einer normativen Ästhetik vor.

Insofern ist eine Gesellschaft nie reine Gesellschaft. Auch im historischen Kontext der alttestamentlichen sozialen Welt, in der der Mensch kulturanthropologisch als korporative Person beschrieben wird, gibt es Subjektivierungsformen und somit in der Folge Interessenskonflikte und Vertragsdenken, Formen der Schuldidee und Liebeslyrik.

Die *Great Transformation*, von der Polanyi (1973) handelt, ist ebenso nicht als reine Entbettung des Ökonomischen aus den sittlichen Einbettungen der traditionellen Vergemeinschaftungskulturen zu verstehen. Auch in der modernen Gesellschaft wirken – wie der anhaltende Diskurs über *cultural embeddedness* indiziert – Einbettungen fort, nicht nur in abgesonderten Sphären, wie Teile der neueren Anthropologie der Gabe meinen⁶⁴, sondern durchaus in den Kernstrukturen der Gesellschaft. Ein Satz von Karl Marx, wonach in der Antike die Politik, im Mittelalter die Religion und in der Neuzeit die Ökonomie dominiert hätten, mag bei hinreichender substantieller Erläuterung – Louis Althusser sah sich später zur innovativen Figur der »Struktur mit Dominante« gezwungen – einen wahren Kern aufweisen, ist aber mit Blick auf den Dominanzcharakter der Subsysteme differenzierter zu verstehen. Religion, Politik und Kultur gehen immer eine *Totalität eines Zusammenhangs-Ganzes* ein.

62 | In der Tradition von Talcott Parsons: Staubmann/Wenzel 2000.

63 | Gerhardt 2001.

64 | Celikates 2010.

Den abstrakten analytischen Dualismus von Staat und bürgerlicher Gesellschaft⁶⁵ hat selbst die Hegelsche Rechtsphilosophie – zentriert um dessen Konzept der Sittlichkeit, um auch an die Ritter-Schule⁶⁶ anzuknüpfen⁶⁷ – nur im Modus vermittelnder intermediärer Instanzen (wie Familie und Berufsstände) für machbar gesehen. Ähnlich setzte der Solidarismus der Durkheim-Schule auf derartige korporative Vermittlungen als Einbindungen. Doch diese Zweige der sozialtheoretischen und soziologischen Dogmengeschichte seien hier nur angedeutet.

Ich komme nunmehr (auf das oben erwähnte Andererseits erinnernd) jenseits der kritischen Epistemologie – an die ältere französische Tradition der Unterscheidung von Erkenntnistheorie und Epistemologie, die (erinnert sei an Gaston Bachelard und Georges Canguilhem⁶⁸) auch die historischen Bedingungen des Erkenntnisverständnisses mitreflektiert⁶⁹, anknüpfend – auf die ontologische Wahrheitsfrage zurück.

Doch Wahrheit der erfahrungswissenschaftlichen Methode hat – in der Tradition von Hans-Georg Gadamer (2010) gesehen – einen anderen Status als ontologische Wahrheit:

- Die Vorstellung von der Sakralität der menschlichen Personalität gehört in das Reich der ontologischen Wahrheit, die in der vorliegenden Studie in Form einer gottlosen humanistischen Onto-Theologie rekonstruiert wird.

Und dennoch bleibt Unbehagen an dieser Einschätzung der onto-theologischen Wahrheitssuche als ein *normatives* Wissenschaftsprogramm. Denn: Die *Philosophie wahren Daseins der Person als Telos des geschichtlichen Werdens als eine Ontologie des Noch-Nicht in der bereits messianischen Jetzt-Zeit* basiert ja auf vielfache anthropologische Einsichten diachronischer und synchronischer Forschung als »Beschreibung des Menschen«⁷⁰, die immer auch eine »Arbeit am Mythos«⁷¹ ist.

65 | Böckenförde 1973.

66 | Schweda 2015.

67 | Vgl. aber auch Riedel 1970; Rosenzweig 2010.

68 | Vgl. Canguilhem 1979 zu Bachelard.

69 | Rheinberger 2007; auch in Waldenfels 1983.

70 | Blumenberg 2014a.

71 | Blumenberg 2014.

Auch die Odyssee – das habe ich immer wieder betont, vor allem mit Bezug auf den Schlüsseltext des 5. Gesangs, in dem Odysseus sich der Endlichkeit bejahend zuwendet, da er da das Angebot der Unsterblichkeit bei Kalypso ablehnt und stattdessen vielmehr zu Penelope heimkehren möchte – ist so als Reisetraffer⁷² des Lebens zu verstehen.⁷³

Dennoch ist der Bezug zur neu-kantianischen Wissenschaftslehre bedeutsam. Dies nicht zuletzt deshalb, weil sich hier Formen des ethischen Sozialismus⁷⁴ verwurzelt sehen, auch der Sozialpolitik- und Gemeinwirtschaftslehre, dabei die öffentliche Wirtschaft, Sozialwirtschaft und genossenschaftliche Formen der solidarischen Selbsthilfe umfassend, der allerdings eher von Fries⁷⁵ und Nelson⁷⁶ geprägten »Schule« von Gerhard Weisser (1978), aus der ich abstamme.

Da Weisser⁷⁷ nun weder einem Werte-Platonismus anhängt noch einem rationalistischen Realismus der Interessen, sondern einem *Kritizismus*, der Werte hypothesenartig oder als wahrhaftige Selbstbindungen bei höchster Wohlbedachtheit und tiefster Selbstbesinnung in die Forschung einführt, ist er dem Formenkreis neu-kantianischer Wissenschaftslehre zuzuordnen. Dem existenzphilosophischen Denken ontologischer Wahrheitsprobleme gegenüber ist er damit eher verschlossen.

Vielleicht ist somit Weisser eher Gadamers Hermeneutik der Methode zuzuordnen, weniger der Hermeneutik der Gestaltwahrheit der Daseinsführung, wenngleich sich bei Weisser eine ganze Reihe gesellschaftspädagogischer Fragen auftun. Die impliziten Fragen einer *Meritorik* der kritizistischen – inter- wie intra-personalen – Präferenzdiskurse im System von Gerhard Weisser und seiner Schule (vor allem bei Werner Wilhelm Engelhardt, Theo Thiemeyer und Siegfried Katterle, weniger bei Ingeborg Nahnsen) verweisen (das war das Thema meiner Bochumer Habilitation) auf diese Sichtweise der Dinge.

72 | Klärend auch Backhaus 2014.

73 | Marneros 2016. Analog zu Orpheus: Dronowicz 2010; Avanesian/Brandstetter/Hofmann 2010 sowie Speiser 1992.

74 | Holzhey 1994; gegen den Dualismus von Sein und Sollen war Hermann Heller eingestellt: Müller/Staff 1985.

75 | Petrak 1999.

76 | Auch in Petrak 1999; ferner Brandt 2002.

77 | Dazu auch in Schulz-Nieswandt 2016.

Die ganze Problematik der Dualität

{Normativität versus Erfahrungswissenschaft}

stellt sich mit Blick auf die Sakralität der Person ferner nochmals anders.

*

Spitzt man das Paradigma einer Historischen Anthropologie, wie sie u.a. auf die französische *Annales*-Schule der Struktur- und Mentalitätsgeschichte⁷⁸ aufbaut⁷⁹ – sicherlich bewusst vereinfachend und stilisiert – zu, so bleibt der Satz, die einzige Konstante des Menschen sei seine Veränderlichkeit. Meine Position ist dies nicht. Anthropologie handelt zugleich vom Wesen des Menschen, zu dem die Plastizität gehört, aber dennoch auch einige Universalien, die nicht historischer Art sind, wenngleich sie aus der Evolution resultieren.

Vielleicht ist alles auch nur eine Scheinproblematik. Demnach handelt die Historische Anthropologie von den empirischen Derivationen der Universalien, also z.B. vom Wandel (im Sinne historischer Formbestimmtheiten) der Universalien der Liebe und der Gabe, von Vertrauen, von Angst, von Nähe und Distanz, von Subjektivität, vom Alter und vom Tod, von Kindheit, Geschlecht, dem ganz Anderen, von Identität und Alterität etc. etc.

Im Kern sind alle Universalien binär codierte Entwicklungs- und somit Wachstumsaufgaben in der Onto- und Phylogenese.

Arnold Gehlens⁸⁰ Theorem des Menschen als biologisches Mängelwesen⁸¹ ist ein falscher Begriff des Richtigen: Denn die Kulturbedürftigkeit, der (erziehungsphilosophisch ausgedrückt) die Kultur- und Erziehungsfähigkeit des Menschen korrespondiert, ist nicht ein Mangel, sondern seine Stärke, die die evolutionäre Dominanz des Menschen fundiert hat.

78 | Schöttler 2015; Burke 1991.

79 | U.a. Dressel 1996; Dülmen 2002; Tanner 2008; Wulf 1997; Historische Anthropologie 1993ff. Vgl. auch zur Forschung von Wolfgang Reinhard (und dessen Studien zur Geschichte des modernen Staates Reinhard 2007): Joas 2008.

80 | Vgl. auch Waller 2015.

81 | Wöhrle 2010.

Zu dieser Wesensbestimmung gehört evolutorisch⁸² die Eigenschaft des – kreativen – Menschen, ein *homo viator* zu sein. Er hat metaphorische Sinn-Bedürfnisse archetypischer Art angesichts des *Wagnis* des Seins, zu dem er *Mut* und hierfür wieder *Kraft* also (gebend wie bekommend) Liebe benötigt.

Der Theismus ist nur eine hochkulturelle Zwischenstufe in dieser geistigen Evolution, die seelische Tiefen in der Leiblichkeit des Menschen aufweist. Der Mensch wird seine göttliche Objektivation des Vaters als transzendentes Über-Ich endgültig – immanenzontologisch – in sich aufnehmen müssen, als Selbstbewusstsein seiner eigenen, wenngleich immer nur kollektiv/kooperativ – eben zwischenräumlich-mitmenschlichen – zu bewältigenden moralischen Verantwortung in der Geschichte als Erinnerung an den Traum einer unwirklichen Möglichkeit des Wahren. Das ist nicht als Hybris zu kritisieren.

18. THEORETISCHE ZUGANGSPFADE ZUM PHÄNOMEN DER SELBSTTRANSCENDENZ

Es ist theoretisch nicht hinreichend geklärt, was das für die ganze Argumentation so wichtige Phänomen der sich selbst bindenden Selbsttranszendenz meint.

Primärtranszendente Lücke in der sekundären Transzendentalität post-konventioneller Diskurse?

Nehme ich einmal an, die Gesellschaft ist auf einem Niveau kollektiver kognitiver Kompetenz angelangt, so dass im Rahmen einer Entwicklungskongruenz zwischen Phylogenese und Ontogenese ein optimaler (herrschaftsminimierter) Diskurs der guten Gründe im Sinne einer post-konventionellen Moral möglich wäre. Reicht dies hin für die Gewährleistung der Unantastbarkeit der Würde der menschlichen Person?

Der Diskurs würde ja auf der rationalen Akzeptanz der goldenen Regel beruhen. Schon die Diskussion um das analoge Sittengesetz bei Kant hat gezeigt, dass es nicht hinreicht anzunehmen, der Mensch hätte die Vernunft dazu und ist daher dazu frei fähig. Was, wenn wegen mangelnder Tugend (moderner gesprochen: Haltungsschäden defizitärer Soziali-

82 | Leroi-Gourhan 1995.

sation) der *homo abyssus* wirksam wird und der mitfühlungs-fähige, aber nicht mitleidwillige Mensch auf rationale Kooperationsgewinne einer *win-win*-Regel verzichtet und in der Folge bewusst (wissend und willentlich) auf negative Externalitäten zu seinen Gunsten⁸³ strategisch abzielt?

Empathie ist in diesem Spielverhalten gegeben, wird aber nicht zivilisiert genutzt. Die Antwort kann rechtlicher Natur sein und auf Sanktionen abstellen. Was aber, wenn numerische Mehrheiten so denken und die Rechtsregime sowie die polizeilichen Staatsapparate entsprechend lenken? Somit wird soziologisch das Hegemonieproblem in der Agonalität des Politischen aufgeworfen und ebenso die Radbruchsche Formel von der möglichen Ungerechtigkeit geltenden bzw. praktizierten Rechts.

Es geht mir hier nicht um eine negative Anthropologie im Strom einer negativen Theologie.⁸⁴ Auch geht es mir nicht – die umfassende Diskussion um die Theorie von *Jürgen Habermas*⁸⁵ hier gar nicht aufrufend – um den simplen Utopievorwurf gegenüber der Idee eines herrschaftsfreien Diskurses. Dennoch ist zu fragen: Wie kann die ontologische Wahrheit der Würde im Diskurs zur Geltung kommen? Wie kann es dazu kommen, dass Alle mitspielen?

Die Antwort liegt in der falschen Theoriesprache der Frage. Das Problem ist nicht hinreichend lösbar im Theoriehorizont der Spiele und der Diskurse. Der Spieltheorie selbst ist oftmals nachgewiesen worden, dass sie ihre Probleme selbst erzeugt im Kontext ihrer Selbstmodellierung. Deshalb ist ja das Bewusstsein vom transzendentalen Charakter des Vertrauenskapitals so überaus deutlich in die Theorien zur Überwindung von Dilemmata eingegangen. Aber es geht nicht nur um die Spieltheorie. Es geht auch um die Theorie der rationalen Diskurse, gerade auch dort, wo es um die Theorie der Grundrechte geht. Hier liegen eigene verschlungene Diskurspfade vor.⁸⁶

Mir geht es aber um den Hinweis auf die *vor-konstitutionellen Voraussetzungen der Konstitution*. Meines Erachtens muss die Geltung der Würde als gerade nicht begründungsfähig in der Unbedingtheit der Würde liegen. *Unbedingtheit* kommt aber nur dem Göttlichen zu. Und kürzt man das Göttliche um Gott, bleibt noch das Heilige übrig.

83 | Vgl. dazu Anhang 1.

84 | Vgl. auch Angehrn 2015.

85 | Wiggerhaus 2004.

86 | Alexy 1994. Zu Alexy liegt bereits eine beträchtliche Sekundärliteratur vor.

Ungläubiger Glauben?

Hier könnte z.T. an Differenzierungen der Form des Bekenntnisses bzw. der praktizierten, wenngleich nicht geglaubten Illusionen als symbolische Überzeugungen bei Pfaller (2009) angeknüpft werden.

Pfaller knüpft vor allem an Octave Mannoni an. Dieser untersuchte einen distanzierten Glauben (*croyance*), eine Form, in der man an etwas nur »halb« oder uneingestanden/verschämt glauben kann.

Rekurs auf die ungeliebten Alternativen zum methodologischen Individualismus in der Soziologie?

Ja. Vielleicht kann man dieses Problem tatsächlich besser fassen, wenn⁸⁷ Aspekte der Theorie des *Kollektivbewusstseins* bei Durkheim, der *kollektiven Denkstile* bei Ludwig Fleck und des *objektiven Geistes* bei Hegel und in diversen andersartigen Rezeptionen aufgegriffen werden. Seelische Verbundenheit im Sinne der *Participation mystique* bei Lucien Lévy-Bruhl wäre eine weitere Bezugsquelle.

Es ist aber in der vorliegenden Abhandlung nicht möglich, diese Theoriesgeschichte angemessen einzubringen. Die Verweise als Möglichkeitshorizonte des Argumentierens mögen ausreichen.

Glauben als traditionelle Voraussetzung post-traditioneller Rechtfertigung?

Dies wäre eine Selbsttranszendenz, nicht in vertikaler Richtung auf einen transzendenten Gott der anwesenden Abwesenheit hin.

Gemeint ist immanenzontologisch die Selbstbesinnung auf sich selbst im relationalen Kontext des sozialen horizontalen – genossenschaftlichen – Miteinanders als reziprokes System der Menschen in der jemeinigen Rolle des Mitmenschen.

Der Modus der Selbstbesinnung ist hierbei nach wie vor ungeklärt. Er ist jedenfalls nicht reduzierbar auf eine Diskursrationalität, sondern nimmt eine Form des Glaubens⁸⁸ an die Unbedingtheit der Würde an. Ein Eintauchen in die differenzierte Phänomenologie der Formen des Glaubens⁸⁹ wäre notwendig.

87 | Vgl. dazu die überaus instruktive und strukturierte Darlegung der Möglichkeiten der Theoretisierung eines Kollektivbewusstseins auch unter den Bedingungen der Moderne bei Gloy 2009.

88 | Vgl. nochmals Leidhold 2008.

89 | Erinnerung sei an James 2014. Dazu auch Thörner 2011.

Ein kalkulatorischer Wille zur Religiosität kann es – authentisch – nicht geben. Denn es geht eben nicht um die Ebene der Vernunft oder hier des Verstandes. Es geht nicht um empiristische Sinneswahrnehmung. Der Glauben ist auch kein Phänomen des Spieles der Interessen.

Glauben ist vielmehr eine Haltung des Inneren der Person in den Tiefen seiner Schichtung, eine Empfindung⁹⁰, die sich einer Lichtung des Daseins öffnet. Eine Hinwendung zur Transzendenz ist nicht zwingend.

Tanz und Musik als analoge Modi der Selbsttranszendenz

Religiosität ist ein Daseinssinn, der neben der Ästhetik und insbesondere neben der Musikalität⁹¹ steht. (Die neurotheologischen Auslegungsversuche stehen noch am Anfang.)

- Glaubende Religiosität ist eine hingebende Haltung zur Öffnung zum Dasein als *ein Über-sich-Hinauswachsen der Person selbst*.⁹²

Nun sind meine Zugangschancen zur Theorie der Musik⁹³ begrenzt.⁹⁴ Aber der Tanz lässt sich leicht in seiner Grammatik des Überstiegs des Selbst zum gelingenden Dasein entschlüsseln.

Zum Tanz: Ich verweise im Lichte meiner Studie zu Walter F. Otto (Schulz-Nieswandt 2014b) – zu der offensichtlich nicht zwingend ein intellektueller Zugang gefunden werden kann⁹⁵ – einerseits auf die kleine Abhandlung »Menschengestalt und Tanz« von Otto (1956). Ich möchte auch nochmals kurz eingehen auf die Abhandlung von Otto (1971) über die Musen.

Das Vorwort von Otto (1971) macht bereits die Argumentationsrichtung deutlich. Musen stehen für eine ontologisch tiefe Einsicht des Men-

90 | Nicht gleichzusetzen mit Empfindlichkeit als eine Kategorie, die in der (nicht nur deutschen) Mentalitätsgeschichte, vor allem mit Bezug auf die Romantik, mit kritischen Konnotationen besetzt ist.

91 | Dazu instruktiv auch Alwast 2016.

92 | Dies wird auch an Bonhoeffers »Theologie der Musik« (Pangritz 2000) verständlich, wenn man dessen Ideen im Lichte einer aufschließenden Anthropologie der Musik (Suppan 1984) rezipiert.

93 | Vgl. auch Becker/Vogel 2007.

94 | Vgl. aber auch Bloch 1967, S. 102ff.

95 | Vgl. Leege 2016, S. 22 FN 33.

schen in die Wahrheit des Seins hinein. Der Zauber, der hier wirksam ist, ist noch nicht vollends für die Moderne verloren gegangen. Man (ich) könnte jede Seite exegetisch re-konstruieren; allein, es geht um den Kern: Die Analyse von Otto ist eine einzige Psychodynamik der Transgression als Transzendenz in der Immanenz eines kosmisch noch das Göttliche und die Menschen vereinigenden Allzusammenhangs. In diesem Lichte ist Seite für Seite zu rezipieren. Da entschlüsselt sich der tiefere Sinn des Textes, der sonst verborgen bleibt. Dafür muss die moderne Forschung aber auch bereit sein, sich mit Mut zur dramatischen Tiefe zu öffnen.

*

Aber vor allem die Studien von Egon Vietta (1938; 1948) sind eine Quelle der Klärungen. In seinen »Briefe(n) über den Tanz« (1948), zitationswürdig ist fast jede Seite, tauchen seine anthropologischen und ontologischen Reflexionen⁹⁶ tief in die Religionsgeschichte – natürlich auch in den »dionysischen Taumel« – ein und reflektieren den Tanz als »Körperliche Kommunion« (S. 20ff.), aber nicht als innige Versenkung, sondern als offene und liebende Hinwendung zum Leben. Zwar ist bei Vietta der Tanz wie aller Reigen ein Reigen in Gott, aber die Kritik gilt der Verlustfunktion der Zivilisationen ebenso wie der Kirchen der großen Offenbarungsreligionen, insb. des »fleischfeindliche(n)« Christentum (S. 50), die den Tanz nicht ins Zentrum des Verständnis der Kulturstiftung stellen oder den Tanz gar abweisen: Unsere Körper gehen tanzlos in die Massengräber ein, die ihnen von der Zivilisation bereitet sind.« (1948, S. 39)

Die Epiphanie des Tanzes geht den Menschen tiefer an als die des Wortes.

- Im Tanz (in Einheit mit der Musik: S. 46) wird Freude am Dasein gespendet, und so lebt der Mensch erfüllt.

Tanz und Musik seien ebenso konstitutiv für den Menschen wie das Hirn. Gemeint ist wohl der Geist (vgl. vor allem auch 1948, S. 70). Es ist die Epiphanie des Lebens, die hier als das Göttliche im Tanz generiert wird (S. 94f.).

Zur Musik: Die ekstatischen Elemente der Musik sind in der Musikpsychologie auch in theologischer und religionspsychologischer Perspek-

96 | Vgl. auch die überaus klare Darstellung zu Heidegger bei Vietta 1950.

tive⁹⁷ breit diskutiert. Um das Phänomen der Selbsttranszendenz, das im vorliegenden Themenzusammenhang so zentral ist, weil die Notwendigkeit einer heiligen Basis säkularer Würdekonzepktion im sozialen Rechtsstaat als Zivilisationsmodell verstanden werden soll, zu begreifen, ist eben auf die mögliche pragma-epistemische Analogie der religiösen Erfahrung im Modus des Tanzes und der Musik – hier im Kontext der Re-Konstruktion dionysischer Dynamik im Kulturgeschehen an »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik« bei Nietzsche (2000) erinnernd und somit eher auf personale Transgressionserlebnisse und weniger auf Institutionalisierungen⁹⁸ abstellend – zu verweisen.

Dies bahnt Wege natürlich zu allgemeinen kunsttheoretischen Möglichkeiten.⁹⁹ Hinsichtlich der Musik hilft hier weniger der musiksoziologische Überblick von Blaukopf (1996) als vielmehr die musikanthropologische Grundlegung von Dobberstein (2000). Anleihen im Werk von Ernst Bloch und Theodor W. Adorno schimmern bei meinen Versuchen einer Annäherung an die Musik immer durch.

*

An diesem Punkt der Klärungsversuche wird – in einschlägigen Wörterbüchern der Psychologie oder der Psychotherapie nachzulesen – die Nähe zur Anthropologie von Viktor E. Frankl (1975) deutlich.

Psychotherapietheoretische Anleihen

Dort wird der Mensch so dargestellt, dass er sich nicht selbst genügen kann, sondern angewiesen ist auf Anderes.

- Selbsttransparenz meint nun die übersteigende Bewegung hin auf das Andere.

Aus einem treibenden Willen zum Sinn resultiert in der Dialogizität die Begegnung.

97 | Belzen 2013; Bubmann 2009. Vgl. auch Huizing 2015.

98 | Wulf/Mach/Liebau 2004.

99 | Auch an anderer Stelle habe ich bereits auf die diesbezüglichen fundamentalen Beiträge von Heidegger, Gadamer und Guardini hingewiesen. Vgl. in Schulz-Nieswandt 2015a; 2017.

Nun ist der Einfluss katholischer Theologie auf das Werk von Viktor E. Frankl in der Literatur behandelt worden.¹⁰⁰ Somit ist die theologische Affinität der Kategorie auch hier verbürgt. Die Überlegungen bei Frankl können aber auch rein psychodynamisch gelesen werden. Dann fügt sich dieses Verständnis der Transzendenz des Selbst wiederum in eine reine Immanenzontologie ein.

Glauben ohne Religion?

Glauben – ein Blick u.a. in die *TRE* oder in *RGG* mag orientieren – als sich öffnende Hingabe ist damit Selbsttranszendenz und erst auf dieser Basis Selbstbindung, im älteren Jargon im begrifflichen Wortumfeld von Treue, Gehorsam, Ge- bzw. Verlöbnis angesiedelt. Das Herz wird – metaphorisch gesprochen – gegeben.

- In diesem Sinne ist Glauben eine liebende Haltung als Offenheit zur Liebe. Es ist somit eine Offenheit zur Bindung.

Eventuell kann hier Bonhoeffer fortgedacht werden: Religiosität ohne Religion. Bonhoeffer – und damit seine Ausführungen zum religionslosen Christentum¹⁰¹ – kann angesichts des umfassenden kontroversen Schrifttums zu seiner Theologie hier nicht wirklich ein Thema werden. Seine Betonung der Diesseitsbezogenheit des christlichen Glaubens im Kontext anthropologischer und ethischer Reflexion der liebenden Bezogenheiten im Gemeindeleben kommt meiner Sicht der Dinge entgegen. (Ich schließe hier insgesamt an meine Ausführungen in Schulz-Nieswandt 2017 an.) Daher war auch Karl Barth letztendlich »ratlos«, gab es doch in frühen Phasen durchaus Konvergenzen von Barth und Bonhoeffer. Auch mit Blick auf das Entmythologisierungsprogramm von Rudolf Bultmann war Bonhoeffer aufgeschlossener als Barth.

Die relevanten Texte von Bonhoeffer sind aber weitgehend nur Fragmente, deren Interpretation schwierig und daher kontrovers bleibt. Daher ist bei der Nutzbarmachung von Bonhoeffer immer redliche Vorsicht geboten. Bethge (1995, S. 107ff.) hat diese Schwierigkeiten der Werkrezeption nachvollziehbar dicht darlegen können.

100 | Springer 1996; Boeschmeyer 1977; Zaiser 2004; Rohr 2009.

101 | Neumann 1990.

Diese von der Religion unabhängige Religiosität mag evolutionär wie psychohistorisch in funktionalistischer Perspektive durchleuchtet werden. Hier geht es aber nicht um Religion als Kontingenzbewältigung. Natürlich kennzeichnet Kontingenz¹⁰² – auch dies ist in der Philosophie breit diskutiert – das menschliche Dasein, also die modallogische Problematik, dass A sein kann aber auch nicht (A) oder zu A* mutiert oder gar zu B wechselt. Aber das ist nicht das Thema.

Es geht vielmehr um die Frage nach der Verankerung einer Praxis gerechter Verständigung über die Gewährleistung der Würde der Person in der Tiefe der Empfindung für das Heilige dieser Ordnungshingebung. Es ist ein Zustand der Akzeptanz über einen rationalen konstitutiven Willensakt der Akzeptierung hinaus.

Zur primordialen Sphäre des Lebensweltlichen

Diese Überlegung grenzt an die Kategorie des Lebensweltlichen¹⁰³. Dabei geht es aber weniger um die Abgrenzung zur Wissenschaft, sondern die Betonung liegt auf einer vor-rationalen Selbstverständlichkeit.

Eine Schnittfläche der Zusammenhänge liegt im Apriorischen. Denn die Lebenswelt ist vorgegeben. Bevor der Mensch kalkuliert und die Dinge rational abwägt, ist er immer schon *in* der Welt.

Fundamentalontologisch ist dies bei Heidegger eine Grundverfassung des Daseins schlechthin. Bei Husserl (2012) wird (in den 5. Cartesianischen Meditationen) diese immer schon gegebene Vorgängigkeit der Lebenswelt als *primordiale Sphäre* gedacht.

Damit konvergieren tatsächlich die von mir hier angedachten Zusammenhänge. Die vorgängige Lebenswelt wird von mir nun aber nicht kommunikationstheoretisch rezipiert. Vielmehr wird gerade die Kommunikationsgemeinschaft, die selbst einen Status sekundärer Transzendentalität in Bezug auf die Konstruktion sozialer Wirklichkeit hat, auf ihre Abhängigkeit von einer primären Transzendentalität der Ermöglichung geglaubter Wahrheit hinterfragt.

102 | Auch in den Sozialwissenschaften eine grundlegende Kategorie: Holzinger 2007.

103 | Bermes 2002.

Fetischcharakter heiliger Themen?

Es bietet sich noch eine weitere, zunächst überraschende Bezugsquelle an: die Diskussion zum Fetischismus¹⁰⁴.

Löst man diese Kategorie aus der sozialpathologischen Rezeptionsgeschichte und konstatiert, dass es in jeder Kultur *Themen* gibt, die wie Fetische behandelt werden, dann geht es hier um eine Art von Fetischbildung im Diskursfeld unreligiöser Religiosität. Ich habe *Themen* kursiv gesetzt. Denn diese Rezeption der Fetischtheorie bezieht sich nicht (im Lichte einer Anthropologie/Ethnologie materieller Dinge) auf sakrale Objekte¹⁰⁵, sondern auf ein Thema (Menschenrechte), das an eine Idee (Würde) geknüpft wird.

Anders formuliert: Die zentrale und konstitutive Idee des Themas muss zu einer Art von Fetisch¹⁰⁶ werden, damit es heilig wird, ohne wirklich Teil einer Religion zu sein. Dies wäre dann der Fall, wenn Fetische mit einem Tabu – ganz im Sinne des Terms »Säkulare Tabus«¹⁰⁷ – belegt werden, also nicht verletzt oder gar getötet werden dürfen. Im Zuge derartiger Tabus-Ordnungen sind Ideen-Fetische somit heilige Dinge, deren Reinheit nicht schmutzigen (unreinen) Praktiken profaner sozialer Wirklichkeit geopfert werden dürfen.¹⁰⁸

Der Tabu-Begriff bietet uns daher die Möglichkeit, im Lichte der Figur des *heiligen homo patiens* die Praxis der sozialen Ausgrenzung sogar umzukehren: »Tabus sind Meidungsgebote zwecks Regelung des sozialen Zusammenlebens, deren Übertretung in letzter Konsequenz mit dem Ausschluss aus der Gemeinschaft bedroht ist.« (Kraft 2004, S. 42)

Das ist passend zu mancher Beobachtung, die ich als verdeckter Ethnologe im widerspruchsvollen Prozess der Implementation der Idee der Inklusion im Alltag erleben darf: Inklusion wird leidenschaftlich gefordert und zugleich werden Praktiken der stigmatisierenden Exklusion als Verletzung dieses Gebotes der Inklusion stigmatisiert, die das Gefühl der

104 | Vgl. u.a. Pontalis 1972. Umfassend dazu Böhme 2006. Ferner Blättler/Schmieder 2014.

105 | Kohl 2003.

106 | Weist also Analogiecharakter auf. Vgl. auch zu diesen Problemen ähnlicher Phänomene: Thurnwald 1951, S. 87ff.

107 | Fateh-Moghadam/Gutmann/Neumann 2015.

108 | Insofern ist die ablehnende Haltung zum Verzeihen von Jankélévitch (2003) mit Blick auf den Bruch des absoluten Tabus verstehbar.

sozialen Ausgrenzung vermittelt. Die Grundlage der legitimen Mitgliedschaft in der Gemeinde des sozialen Rechtsstaates wird neu definiert. Das Spiel muss nach den neuen Regeln gespielt werden. Nun, das entspricht auch der Natur des Spiels. Aber das Erlernen des Spiels braucht Zeit, auch Kompetenzen.

Es bleibt jedoch in dieser nie von Ambivalenzen vollständig freien sozialen Welt auch eine unbefriedigende Restproblematik: Und lustlose Spieler kann man auch nicht gebrauchen. Aber sie können sich ja in die Ecke ihrer privaten Existenz zurückziehen und das Spiel nicht stören. Sie haben – eine Eigenschaftsdimension eines ansonsten¹⁰⁹ komplexen Verständnis der Funktionalität von Maske, die sich nicht auf die sehr moderne Vorstellung von der Verbergung¹¹⁰ des wahren (authentischen) Gesichts reduziert – das Recht auf eine Maske, die die Unlust verbergen hilft. Aber ihr Verhalten darf nicht stören.

Masken haben ihren Ursprung in kultischen Inszenierungen von Gemeinschaften zur Selbstkonstituierung und Selbstreplizierung. Es sind kollektive Copingmechanismen.

Das urgriechische Theater ist ein Beispiel. Masken dienen hier über die Rollenangebote als eine Chance auf Partizipation am Gemeinwesen. Das Individuum personalisiert sich. Dazu passt es, dass die römische Begriffswurzel *persona* und die etruskische Begriffswurzel *persu* Maske bedeuten. Das Maskenspiel ermöglicht quasi als kulturelle Transzendentalpraxis (oftmals des religiösen Kultus) die soziale Gemeinschaft. Die Reinigungsfunktion eröffnet durchaus auch die Möglichkeit, psychodynamische Aspekte (Tiefendimensionen) des performativen Ordnungsgeschehens zu erkennen. Personalisierungen sind Arbeiten an der individuellen Teilhabeidentität an der kollektiven Identität der Gemeinde. Die transgressiv-ekstatischen Eigenschaften des von Maskeraden geprägten, in Musik und Tanz eingelassenen Kultgeschehens verweisen auf die Reziprozitäten in der Konstitution von Identität und Alterität, somit auf die Kontingenzen der Wirklichkeit, die erarbeitet wird.

Am Rande sei angemerkt: Hier liegt entborgen der Kern einer Prozessontologie vor unseren Augen: Wirklichkeit ist immer Statik im Modus der Dynamik, also Prozessgeschehen in selbstreferentieller Generativität.

109 | Das Forschungsschriftum will ich nicht (wie in anderen Publikationen von mir) erneut darlegen. Neuerdings auch Belting 2013.

110 | Vgl. auch in Kruse 2014; Heinrici 2016; Geisenhanslüke 2015.

Hier nun bietet die Maske des privaten Rückzugs der liberalen bürgerlichen Gesellschaft die Möglichkeit, die fehlende Zustimmung zum mehrheitlichen kollektiven Geschehen zu verbergen. Das Individuum zieht sich zurück.

Das Problem der Notwendigkeit einer wehrhaften Demokratie

In – sowohl normativer wie explikativer – Analogie zum gerontologischen Begriff des Disengagements ist dieser Rückzug nicht rein freiwillig. Der Druck der Mehrheitsmeinung erzwingt strukturell den Rückzug. Inklusion pocht auf ihren Wahrheitsgehalt, so wie Demokratie wehrhaft sein muss.

Diese paradoxe Situation, die die Inklusion exkludiert durch strukturelles Disengagement der Spielverderber, muss mitbedacht werden. Es verweist auf die Grenzen systemischer¹¹¹ Arbeit im Prozess der *struggle about ideas*.

Den Spielverweigerern kann auch dann nicht das Menschenrecht entzogen werden, wenn sie sich der Idee der Menschenrechte der Inklusion verschließen. Ihnen wird im Zuge der Bürgerrechte als politische Mitgliedschaft zum Verband die Möglichkeit der inneren Verweigerung zugewilligt. Problematisch wird es dann, wenn die Spielverweigerer ihr Verhalten gegen die inklusiven Menschenrechte wenden. Jener Punkt kann erreicht werden, wo Max Webers Definition vom Monopol auf Gewalt des legitimen Staates erreicht sein kann. Dort, wo jede Praxis gesellschaftspädagogischer Diskursbemühungen ausgeschöpft ist, muss zum Schutze der Menschenrechte der Feind der Demokratie auch als solcher sanktioniert werden. Damit kommt die Perspektive von Carl Schmitt nicht als konstitutives Apriori der Politiktheorie zur Wirkung, aber als – unerwünschtes, aber unvermeidliches – Element einer Grenzsituation des demokratischen Gemeinwesens zur Signifikanz.

Insofern dient die Maske der Minderheit in der liberalen Demokratie dem Selbstmanagement des Leidens an der sozialen Anerkennung. Das Bürgerrecht zieht jedoch eben auch die Bürgerpflicht nach sich, sich dem menschenrechtskonventionellen Inklusionsgeschehen nicht zerstörerisch gegenüber zu verhalten. In Umkehrung zur Kontroverse um Legitimität bzw. Legalität des Tyrannenmordes in der Tradition der liberalen Gesellschaftsvertragstheorie des Staates stellt sich hier die ebenso kontroverse

111 | Tuckermann 2013; Tomaschek 2006.

Frage¹¹², ob es in eben dieser liberalen Demokratie als politische Ordnung der menschenrechtskonventionellen Zivilisation einen Basissatz ontologischer Wahrheit gibt, die sich dem deliberativen Diskurs¹¹³ entzieht:

- Hier geht es nicht um Geltung durch Zustimmung, sondern um Geltung kraft Seinswahrheit selbst.

Erneut zeigt sich, wie schwer es ist, diese sakralen Grundlagen der säkularen sozialen Rechtsstaatsidee zu verstehen.

Das Fazit ist radikal: Auch die liberale Demokratie, wenn sie einer menschenrechtskonventionellen Fundierung zivilisatorisch verpflichtet ist, kennt somit ihre heiligen Tabus.

In diesem Sinne habe ich ein Zitat von Carlo Schmid vom 8. September 1948 im Parlamentarischen Rat gefunden: »Ich für meinen Teil bin der Meinung, dass es nicht zum Begriff der Demokratie gehört, dass sie selbst die Voraussetzungen für ihre Beseitigung schafft.« Und weiter: »Man muss auch den Mut zur Intoleranz denen gegenüber aufbringen, die die Demokratie gebrauchen wollen, um sie umzubringen.«¹¹⁴

Betont werden muss jedoch nochmals, dass sich das Tabu nur auf das Thema des Artikel 1 des GG bezieht. So bleibt es eine Schwierigkeit dieser These vom Tabu-Charakter der heiligen Person als Grundlage des Rechtsstaates, dass es Tabus gibt, die nicht und solche, die gebrochen werden können oder gar müssen.¹¹⁵

Alle gesellschaftspolitischen Fragen, die auf dieser Grundlage zur politischen Gestaltung anstehen, sind natürlich ergebnisoffen, dürfen nur die tabuierte Grundlage nicht zerstören. Insofern gibt es ein Begehren als Vitalkraft der Revolte¹¹⁶, wenn es um politische Ausgestaltungsfragen geht. Wenn, zentrale Themen aus der Inklusionsdebatte aufrufend, z.B. stationäre Settings im Alter als Sonderwohnformen problematisiert werden, so im Lichte der Vorgaben über die Würde des *heiligen homo patiens*.

112 | Denninger 1977.

113 | Habermas 1992.

114 | www.costima.de/beruf/Politik/CSchmid.htm.

115 | Zaborowski 2013, S. 12f.

116 | Tabor 2007.

Dennoch bleibt es zunächst offen, wie und in welchem Umfang De-Institutionalisierungen verantwortlich sind.

Es bleibt auch zunächst offen, wie im sozialraumorientierten Reformkurs der Alter(n)spolitik im Generationengefüge die lokalen Sorgegemeinschaften nachhaltig gewährleistet werden können.

Es ist nicht verboten, Heimstrukturen – z.B. angesichts der zunehmend sehr hohen Eintrittsalter in diese Settings in Verbindung mit einer dichten gerontopsychiatrischen Bedarfslage – vorzuhalten, wenn diese ihr Optimum an Humanisierung mobilisieren.

So ist es auch nicht zwingend, aus der Würde der Person ein bedingungsloses Grundeinkommen abzuleiten. Diesen Weg kann man einschlagen, muss man aber nicht. Es gibt Variationen, die bedacht werden können.

*

Wie dem auch sei. Jedenfalls taucht am Rande des Diskussionsfeldes deutlich die Frage auf, ob die post-konventionelle Moral nicht transzendental auf einer unbedingten Selbstverständlichkeit beruht, die deshalb gar nicht als Selbstverständlichkeit diskutiert werden kann, weil sie ja unbedingter Natur ist?

Dies würde bedeuten, dass es traditionale Voraussetzungen post-traditionaler Moral gibt.

Konfrontierend formuliert: Es mag für den Rationalismus der Moderne mehr als unangenehm sein, mit der Aufforderung konfrontiert zu werden, in einem seiner transzendentalen Kerne primitiv¹¹⁷ zu sein.

Oder nochmals anders: Die Rationalität des sozialen Rechtsstaates verdankt sich mit Blick auf seine – eben vor-konstitutionellen – Fundamentalkategorie der Würde der Person nicht rational fassbaren natürlichen Verankerungen. Solche *natürlichen* Verankerungen können nur *heiliger* Art sein und sind daher dem Formenspektrum *religiöser* Erfahrung zuzuordnen.

Es ist längst nicht mehr haltbar, als Gegenbegriff zum Rationalen¹¹⁸ das Irrationale anzusetzen. Ich hatte dies weiter oben bereits mit Bezug auf das »Heilige« von Otto (2015) angesprochen. Es wäre dann wieder der Wahnsinn in seinen Varianten, der hier die identitätsstiftende Kontrastfo-

117 | Hallpike 1990.

118 | Vietta 2012; 2016.

lie der Normalität abgibt. Wenn der Mensch in seiner ganzen personalen Schichtung von Geist, Seele und Körper und mit seinem ganzen System der Sinne zum Ausgangspunkt der Analysen genommen wird, so sind diese Pathologisierungstrategien der Rationalität anthropologische Verkürzungen – Reduktionismen – und Ausblendungen wichtiger Zusammenhänge sozialontologischer Art.

Es muss hier daran erinnert werden: »die Geschichte bestätigt keine vorher existente Epistemologie.« (Fichant 1975, S. 149) Die kritische Epistemologie organisiert die Geschichte der Wissenschaft, wobei weniger die Figur linearer Fortschritte im Vordergrund der Re-Konstruktion steht, sondern jene Brüche der komplexen Modi, die Andersartigkeiten im Weltbild und im Zugang zur Welt generieren.

*

Ohne alle seine Überlegungen zum Thema zu machen, findet sich die Idee, die Heiligkeit der Person und deren Würde *immanenzontologisch* zu denken, also mit Bezug auf das Göttliche im bzw. des Menschen statt mit Bezug auf einen eine vertikale Ordnung stiftenden transzendenten Gott auszurichten, bei Galtung (1994, S. 13f.).

Viele Aspekte von Galtung mit Blick auf den Universalismus der westlich zentrierten Menschenrechtsidee berühren den modernen post-kolonialen Diskurs.¹¹⁹ Diese fundamentale Dimension des ganzen Themenkomplexes wird hier nicht weiter aufzugreifen sein, allerdings doch in einer Hinsicht, die mit dem Werk von Herbert Marcuse zusammenhängt. Wie steht es um das Problem der *repressiven Toleranz*¹²⁰?

*

Menschenwürde¹²¹ ist eine Leitidee, die kulturgeschichtlich nicht evolutiv zwingend ist. Sie muss – um an einen Begriff von Leo Frobenius (1953)¹²² anzuknüpfen – als Kulturstil von einer sozialräumlichen *Paideuma* – also im Netzwerk des gelingenden sozialen Miteinanders – getragen werden.

119 | Kerner 2012; Bachmann-Medick 2009, S. 184ff.

120 | Dazu Wolff/Moore/Marcuse 1966. Ferner in Wolff 1969. Dazu auch Mitscherlich 1974.

121 | Dazu auch Becchi 2016.

122 | Vgl. auch Streck 2014.

Sie beruht letztendlich auf der passenden Sozialisation des Sozialcharakters der *polis*-Mitglieder als *paideia* für mündige BürgerInnen¹²³.

Wenngleich nach dem heutigen Stand der Forschung so nicht mehr haltbar, aber dennoch im Grundsatz inspirativ, ist die ältere Forschungs-idee der Kulturanthropologie und der Ethnopsychiatrie¹²⁴, Charaktertypen (Mikro-Ebene) und Kulturtypen (Makro-Ebene) im Sinne von Passung von Makro- und Mikro-*pattern* zu korrelieren. Klassische Studien in der Tradition von Ruth Benedict (1955) gehören hier ebenso zu wie die von Abram Kardiner u.a. (1974). Dazu muss die kulturanthropologische Forschung – ohne hier näher in die Geschichte der Ethnologie einzusteigen – jedoch durch eine Psychologie der Persönlichkeitsentwicklung, vor allem auf solider psychodynamischer Basis, fundiert werden.

Für die gesellschaftliche Zivilisationsgemeinde in diesem Sinne ist die Bindung durchaus *primordial*. Auch moderne Gesellschaft – nicht nur Ur-Kulturen¹²⁵ – bedürfen¹²⁶ dieser transzendentalen Ermöglichung durch soziale Prozesse primärer kultureller Vergemeinschaftung¹²⁷.

Denn der *Durkheimianismus* ist hier nicht funktionalistisch und wissenssoziologisch zu lesen, wonach Religion aus der Gesellschaft heraus zu verstehen ist. Das auch.

Durkheim (2001) ist umgekehrt zu lesen: Religion gibt den grammatischen Prototyp für Gesellschaft ab. Versteht man Religion, versteht man auch Gesellschaft. U. a. bindungspsychologisch werde ich dies nochmals vertiefend aufgreifen.

19. GOTT ALS METAIDEE IN DER IMMANENZONTOLOGIE

Die Überlegungen wissenschaftstheoretischer Art im vorausgegangenen Kapitel leiten über zum Abschluss, in dem die Rede über Gott nochmals reflektiert werden soll, da die Arbeit sich ja für eine unbedingte Letztbe-

123 | Adorno 2015; Dammer/Wortmann 2014. Begrifflich ist hier natürlich an die berühmte Studie von Jaeger (1989) angeknüpft worden. Vgl. auch Marrou 1977.

124 | Hier sei zu denken an Paul Parin, Mario Erdmann und Géza Róheim.

125 | Müller 1999.

126 | Vgl. nochmals in Anhang 2.

127 | Zur Re-Vitalisierung von Religion in der modernen Gesellschaft in der Durkheim-Schule-Tradition vgl. auch in Moebius 2006; Hollier 2012.

gründung der Personalität auf der Grundlage einer Eigenschaftszuschreibung – die gewissermaßen keine Zuschreibung ist, sondern zur ontologischen Wahrheit gehört – des Heiligen ausgesprochen hat.

Diese heilige Letztbegründung, die also eigentlich keine Begründung ist, da sie unbedingt ist, resultiert aus den Überlegungen, die ich ange stellt habe als Ablehnung eines transzendenten/übernatürlichen, personalen und in anthropomorphen Bildern gefassten Gottes¹²⁸.

Dies gilt auch für die amorphe Idee Gottes als Phänomen der Übervernunft bei Nigg (1956). Auch ist die Ausgrenzung der iatrogenen Gottesbilder¹²⁹ keine Lösung.

- Gott kann nur als Teil der Ontologie der Immanenz, eben der einen, menschlichen Welt verstanden werden.

Und auch in diesem Status ist Gott nur als Metaidee zu begreifen. Das soll hergeleitet werden.

Funktional ist eine solche Metaidee des Heiligen notwendig, damit die Unbedingtheit der Ideen der liebenden Gerechtigkeit in der alltäglichen Welt des sozialen *Miteinanders* des Menschen in der Reziprozität der Rollen des *Mitmenschen* verankert wird. In der Philosophie des *MICH* geht es eben um die dialogische *praxis* des *MIT*-Seins. Denn der ontologische Wahrheitscharakter der Liebe ist nicht empirischer Art, sondern muss gelten, indem die Idee der Liebe kollektiv geteilt, da geglaubt wird.

Aber dieser Glauben kann nur unbedingter Art sein. Insofern ist der Glauben an den Heiligkeitscharakter der gerechten Ordnung von Freiheit, Gleichheit, und Solidarität die transzendente Voraussetzung – einerseits auf Kant aufbauend (dabei die Fehlrezeptionen des Kritischen Rationalismus vermeidend) und an Hans Vaihingers »Philosophie des Als Ob«¹³⁰ im Sinne nützlicher Fiktionen anknüpfend – der Geltung der Ideenwelt.

- Die Idee der Liebe setzt die Metaidee des Heiligen voraus.

Damit ist Gott, wenn das Heilige diese Gestalt annimmt, eine Metaidee.

128 | Zum Gottesbild vgl. auch Markschies 2016.

129 | Frielingsdorf 1992.

130 | Ceynowa 1993; Neuber 2014.

Als Metaidee ist Gott nicht – auch nochmals anders als Tillich¹³¹ argumentiert – Gott hinter dem Symbol Gott. Da die ganze soziale Wirklichkeit an die Sprache gebunden ist und Gesellschaft und Geschichte – nur und wirklich nur – somit im Kontext semiotisch gefasster Symbolwelt existieren, ist Gott ein Symbol. Dahinter ist – transzendent bzw. sogar supranaturalistisch gesehen – nichts mehr.

Dies ist darin begründet, dass der Mensch seine Welt nur als Kognition im weitesten Sinne hat und ist. Und damit ist Gott ein kognitives Konstrukt. Als Konstrukt ist es faktisch, soziologisch dem berühmten Thomas-Theorem¹³² entsprechend. Auch Imaginationen sind Teil der sozialen Wirklichkeit. Auch die Vorstellung, Gott als transzendente oder anwesend-abwesende Gestalt sei das *Ganz Andere* hinter dem Symbol Gott, ist ein kognitives Konstrukt ... und auch die Gegenbehauptung und der ganze Diskurs. Es gibt keine Welt außerhalb der Welt der sprachlich vermittelten Gedankenwelt, die unser Tun bedingt und im Tun eingebettet ist.¹³³

Insofern ist der Feuerbachschen These vom Projektionscharakter Respekt zu zollen. Mehr noch: Es gibt das Heilige, von einer notwendigen Theorie der performativen Praxis her gesehen, nicht anders als Funktion der Medien und Orte ihrer Inszenierung¹³⁴.

Und jenseits einer nur auf Sozialpathologie abzielenden Neurosenlehre hat auch Freud Recht in der Annahme, Gott sei eine Funktionsfigur in der seelischen, auf das Gelingen statt auf ein Scheitern sozialer Relationen in Familie und Gesellschaft abstellenden Existenzbewältigung des Menschen.¹³⁵

131 | Danz/Schüßler/Sturm 2006; Mugerauer 2003; Luscher 2008.

132 | Vgl. Merton 1995.

133 | Dazu nochmals in Bollnow 1970.

134 | Balke/Siegert/Vogl 2015; Koch/Schlie 2016.

135 | Insofern ist der altgriechische Götterapparat strukturalistisch in seiner gesellschaftsgenerierenden Tiefengrammatik zu verstehen: Götter sind nur die personalisierten Figuren der *moira*, mit der der Kontingenzcharakter der Komplexität der sozialen Wirklichkeit des Menschen in einer kryptisch-impliziten ersten Soziologie der alten Griechen verstanden worden ist: Denn der – einzelne, aber auch der kooperationsoffene – Mensch hat nicht die Steuerbarkeit der ganzen Welt in seinen Händen. Daher erscheint ihm das Sein als Schicksal. Und ein nicht vom Menschen vollständig steuerbares Geschehen ist eben göttlicher Natur.

Damit sind wir nahe an der Hermeneutik von Paul Ricoeur¹³⁶, der zuletzt im Horizont der Begegnung von Philosophie und Theologie immer stärker rezipiert wird¹³⁷. Somit ist Gott bzw. die Religion eine ontologisch nicht ausrottbare Figur angesichts der metaphysischen Ur-Sinn-Bedürfnisse des Menschen. Und Schnittflächen zum Funktionalismus evolutionspsychologischer Erklärungen zur Natürlichkeit des Religiösen sind hierbei durchaus möglich. Ja, es gibt Gott, Religion und das Heilige, weil es geglaubt wird. Gott, Religion und das Heilige haben dennoch nur Wirklichkeitsstatus im Horizont eines kognitiven Konstruktivismus, der das Tun im Sinne des Thomas-Theorems¹³⁸ umfasst.

Wenn das Heilige kollektiv geglaubt wird und somit normativ von den Menschen geteilt wird, fallen Sein und Sollen zusammen. Dann ist auch die Idee der grundrechtlichen Teilhabechance der inklusiven Anthropologie des *homo patiens* als – natürliche – Menschenrechtslehre durch die Metaidee des heiligen Charakters der Personalität fundiert.

Damit entzieht sich die Unbedingtheit auch den empirischen Diskursen zur bedingten Geltung. Knüpft man die moderne Idee der liberalen Demokratie an rationale Diskurse über die guten Gründe der Geltung der Ordnung im Sinne einer post-konventionalen Moral, die entsprechende Stufen kognitiven Argumentierens voraussetzt, so wird deutlich: Demokratie hat nicht-demokratische Voraussetzungen.

Dies ist auf der Durkheim-Mauss-Linie gabeanthropologisch bereits erkannt worden: Es gibt nicht-kontraktuelle Voraussetzungen des Kontrakts¹³⁹.

Und es erinnert auch an das *Böckenförde-Diktum* bzw. *Böckenförde-Theorem*, wonach die Demokratie nicht ihre eigenen normativen Voraussetzungen generieren kann.¹⁴⁰ Hierbei verstehe ich das Theorem eben nicht in einem Zusammenhang mit Carl Schmitts Auffassung des Politischen. Auch halte ich es für problematisch, dieses Theorem vorschnell¹⁴¹ mit Blick auf religiöse Normen zu fokussieren.

136 | MacIntyre/Ricoeur 2002.

137 | Messner 2014; Wenzel 2016; Dalferth/Block 2015.

138 | Vgl. Merton 1995.

139 | Schulz-Nieswandt 2014a.

140 | Böckenförde 1976, S. 60. Vgl. auch Große Kracht 2014.

141 | Nissing 2016.

Meines Erachtens ist auch die theoretische Leistung der Rechtsphilosophie von Gustav Radbruch¹⁴², das Unrecht geltenden Rechts aufzudecken, nicht anders möglich gewesen.

Unbedingte Metaideen generieren erst die Voraussetzungen der Geltung und Akzeptanz bedingter empirischer Geltungs-Normativitäten von regulativen Ideen von markt- und staatsbürgerlichen Gesellschaften, die auf Interessen beruhen.

Anders formuliert: *Es gibt religiöse Voraussetzungen säkularisierter Gesellschaften.*

Nochmals anders formuliert: *Die im geschichtlichen Zeitstrom im Lichte sozialer Evolution gedachte sequenzielle Dichotomie von Gemeinschaft und Gesellschaft ist insofern verkürzt, da Gesellschaft Formen religiöser Vergemeinschaftung bedarf: Menschen müssen an unbedingte Metaideen glauben, damit regulative Ideen (der Freiheit, Gleichheit, Solidarität) gesellungsstiftend wirksam sein können.*

Deshalb war die Ur-Idee der *polis* der alten Griechen auf der *praxis* der *paideia* gegründet, diese aber eingebettet in die Religion der alten Griechen.

Diese Argumentation fasst das Problem der Art und Weise, über Gott zu reden¹⁴³, im Lichte der viel zitierten anthropologischen Wende nochmals anders auf als es im Rahmen einer Differenzierung von Varianten der Offenbarungstheologie¹⁴⁴ möglich ist. Zwar verdanken wir den Darstellungen bei Zahrnt (1967, S. 436f.) die Klarstellung, es käme hinsichtlich der Relation zwischen Gott und Mensch auf die Präpositionen (Über, Gegenüber, In [der Welt des Menschen im Sinne einer theonomen Kultur]) an. Aber meine Überlegungen verlassen diesen Raum theologischer Selbstreferenz.

Gott ist – nur – die Metaidee der Idee der Liebe. Als Metaidee ist sie auch nicht einfach die – geschenkte – Ur-Liebe, nicht der apriorische oder archetypische Prototypus, der alle empirischen Derivationen als bedingte, unvollkommene Approximationen über ein letztendliches Δ definiert, damit Gott Gott ist und der Mensch Mensch bleibt, Gott oben ist und der Mensch dahin gehört, wo er eben hingehört: nach unten.

142 | Borowski 2015. Vgl. Dreier/Paulson 2003, S. 247ff.

143 | Vogelsang 2016.

144 | Stosch 2010.

- Die Metaidee ist die generative Grammatik der regulativen Ideen der sozialen Welt, weil es nicht-kontraktuelle Voraussetzungen der Kontraktgesellschaftswirklichkeit gibt.

Auch diese Figur ist nur eine an Sprache gebundene, in Sprache gefasste kognitive Konstruktion der Vernunft.

- Gelebt wird diese Metaidee aber im Glauben.

Der heilige Charakter der Personalität des Menschen als Person muss geglaubt werden. Mit einem transzendenten Gott der Kirche und ihren Theologien – um die es letztendlich in den ganzen Debatten¹⁴⁵ seit der Gott-ist-tot-Erkenntnis¹⁴⁶ geht – hat diese gottlose Onto-Theologie des Fundamentalhumanismus nichts zu tun.

So komme ich – zumindest mit Bezug auf diese generative Weltebene der Metaidee – zu einem säkularisierten Pantheismus, der Berührungspunkte zur Prozessontologie¹⁴⁷ von Whitehead (1990) hat: In der Idee Gottes kommt das ewige Streben der Menschen nach Harmonie zum Ausdruck: *Die Welt des Pantheismus ist nicht die einer Kirchlichen Dogmatik, sondern das Gespräch, das Lied und die Musik, das Tanzen, das Wandern, die Dichtung und die Kunst überhaupt.*

Psychologisch fortgelesen geht es um Erweiterungen durch Imagination und Empathie, daher auch um Motoriken des Sehens und Fühlens wie durch Tanz und Musik. Es geht um die Figur eines *denkenden Herzens*. Damit eröffnet sich auch die Welt der Kunst.¹⁴⁸

145 | Vgl. auch Lilje 1962. Vgl. ferner Armstrong 1996, S. 519ff.

146 | Armstrong 1996, S. 476ff.

147 | Holzhey/Rust/Wiehl 1990; Faber 2015.

148 | Wolf 2013, S. 15ff. zum *Pantheismus nach der Aufklärung*. Dazu passt zentral die Formulierung: »Die Vorstellung eines Gottes über uns, die strikt hierarchische Auffassung trifft im Pantheismus auf weniger Entsprechung als in der Bilderwelt der orientalischen und mittelalterlichen Theisten, die das Verhältnis von Gott und Mensch als steile Hierarchie denken, verkörpert in der gotischen Architektur.« Dispositionen der Unterwerfung und des Gehorsams fügen sich dem Erleben des Allzusammenhangs nicht gut. Der Mensch taucht hier ein; der Allzusammenhang wird aufgesogen, eingesogen. Vgl. auch Meier-Seethaler 2001.

Harmonie ist konstitutiver Teil einer ästhetischen Ordnung der Welt, die eine moralische Ordnung impliziert. Nochmals angespielt auf die alten Griechen: Der Logos der regulativen Ideen ist somit eingebettet in Nomos, der auf den Kosmos des Ganzen verweist.

Bei Whitehead ist Religion der Kontext, in dem das Individuum zur Gemeinschaft findet. Whitehead denkt grundlegende Formelemente unter der Funktion der Kreativität. So wird Ordnung im ständigen Prozess des Werdens (und Vergehens) generiert. Es darf nicht unerwähnt bleiben, welche Bedeutung hier das Denken von Henri Bergson hat.

Ich möchte in diesem Kontext nur auf eine Studie verweisen, auf die von Nordsieck (2015). Er bringt das je eigenständige Denken von Bergson, Cassirer¹⁴⁹ und Whitehead zusammen. Die Kernaussagenordnung bei Nordsieck ist einfach. Es geht um drei Dimensionen einer dynamischen Theorie sozialer Innovativität. Alle drei Theoretiker bringen dazu spezifische Kategorien ein:

Bergson: Bewegung,

Whitehead: Kreativität,

Cassirer: lebendige Form.

Es überraschen auch nicht die Möglichkeiten der Übersetzung dieser Auffassungen in eine psychodynamische Diagnostik der Funktionsbedingungen der Gesellschaft, die sich im Gleichgewicht von Systole und Diastole befinden soll. Denn transzendental ermöglicht werden soll durch den Glauben an die Metaidee die Welt der regulativen Ideen des liebenden Miteinanders der Menschen.

Gerade am Beispiel der *schmutzigen Gaben*¹⁵⁰ und der *bösartigen Nutzung der Empathie*¹⁵¹ kann deutlich werden, was gemeint ist.¹⁵² Freiheit, Gleichheit, Solidarität benötigen unbedingte Voraussetzungen bedingten Handelns.

149 | Zu Cassirers Beitrag zur Grundlegung der Menschenrechte vgl. auch Widdau 2016.

150 | Starobinski 1994.

151 | Angekündigt Breithaupt 2017.

152 | Ferner Breyer 2013.

20. KEINE POLITISCHE THEOLOGIE

Die These der religiösen Voraussetzungen säkularer Grundrechtsverwirklichung ist nicht als Variante *politischer Theologie* zu verstehen.

Sehr unterschiedliche politische Ordnungen wurden oftmals durch Vorstellungen von der Natur des Menschen aus legitimiert¹⁵³. Politische Theologie kennen wir aus dem vorchristlichen Altertum¹⁵⁴, im Mittelalter Europas¹⁵⁵ bis in die aktuelle Philosophie und Theologie (wiederum variantenreich) hinein¹⁵⁶. Ich knüpfe also nicht an Varianten politischer Theologie im Kontext vorchristlicher altorientalischer sakraler Herrschaftsideologie an, wo es um Wohlfahrtspolitik und Reichsidee geht. Ich steige also weder in die pharaonischen Konzepte noch in die Königsprädikation von JHWE ein. Aber auch jüngere Konzepte sind nicht haltbar.

Vor allem vermeide ich jegliche Affinität zu Carl Schmitt.¹⁵⁷

Es geht mir ja nicht um die Kritik wertefundierter Demokratie universaler Bürgerschaft, sondern um deren trans-theistische Legitimation. Carl Schmitt¹⁵⁸ – im Schnittbereich zur konservativen Revolution – sah in der liberaldemokratischen, pluralistischen Demokratie der Masse¹⁵⁹ das Ende der Kultur. Nomos war bei ihm etwas ganz Anderes. Dass Pluralismus Konsensfragen – nicht vordergründigen Konsens¹⁶⁰ als Verlust des Agonalen des Politischen (im Sinne von Chantal Mouffe) – aufwirft und einen kollektiv geteilten Kern von geglaubten Metaideen benötigt, argumentiere ich auch. Dabei ist das Politische – ich folge hier Überlegungen von Alain Badiou (2003) – umgekehrt nicht als Praxis der Liebe verstehbar, sondern als Kontrolle des Hasses.

Aber genau in dieser agonalistischen Variante der Theorie des Politischen als Verfahren liegen problematische Tiefenstrukturen dieser schwer definierbaren, kaum wirklich feststellbaren Theorie des Poli-

153 | Kellner/Höfele 2016.

154 | Assmann 2000.

155 | Erkens 2006.

156 | Rissing/Rissing 2009.

157 | Auf die »Politische Theologie« (1922) und auf »Der Begriff des Politischen« (1927/1932) beziehend: vgl. Schmitt 1996; 2004.

158 | Mehring 2009; 2011.

159 | Schulz-Nieswandt 2017.

160 | So die Kritik von Rancière 2002.

schen vor. Karin Priester (2014) hat sie – nicht ohne gekonnte Polemik – aufdecken können. Hierbei würde ich dem Versuch, wirklich Neues auch in einer neuen schöpferischen Terminologie zu fassen (dazu auch Schulz-Nieswandt 2016c), nicht derart polemisch begegnen, wie es Priester tut. Dabei wird deutlich, wie der Versuch, links – aber jenseits von links und rechts – zu stehen missglückt und konservative Elemente so aufgenommen werden, dass man automatisch Gefahr läuft, nach rechts abzuweichen.

Schmitt war relativistisch und vor allem *dezisionistisch*. Es ging um Ordnung als solche, nicht um Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität.

Mit der neurotischen Fixierung auf das Ordnungsproblem¹⁶¹ – eine Variante *rechten Dionysos-Kultes*, der in einem opportunistischen Apollonismus mündet – wird der Ausnahmezustand zum geilen Objekt der konservativ-revolutionären Begierde. Die Normalität des langweiligen Alltags ist nicht von Interesse. Dieser Alltag ist tote Mechanik.

Politische Theologie thematisiert hier den angeblichen Nihilismus des gottlosen Humanismus. Das sei Betrug an der – dieser: faschistischen – Wahrheit.

*

Insofern beruht die antike griechische Theorie der Politik nicht nur, wie die neuere Theorie¹⁶² der Re-Politisierung der Demokratie¹⁶³ im Rekurs auf die ontologisch-ontische Differenz des Politischen und der Politik¹⁶⁴ konstatiert, auf Prozessen des Agonalen mit Bezug auf Ideen und Interessen¹⁶⁵. Sie beruht nicht nur (in der Tradition der intersubjektiven Transzendentalpragmatik) sprachvermittelt, sondern *praxistranszendental* zugleich auf hinreichender Vergemeinschaftung¹⁶⁶.

Zizek (2014) hat den Diskurs mitgeprägt, wonach die Re-Vitalisierung des originär Politischen das Ethische jedoch nicht suspendieren darf.

161 | Immer wieder kann herausgearbeitet werden, wie der Dionysos-Kult in der griechischen Antike Teil der Polis-Ordnungsgebung war. Vgl. auch Ketscher 2016.

162 | Marchart 2011.

163 | Agamben u.a. 2012; auch Rödel/Frankenbergl/Dubiel 1989.

164 | Laclau/Mouffe 2015; Mouffe 2011; 2014; Nonhoff 2007.

165 | Dazu auch Neuendorff 1973.

166 | Vgl. Anhang 2.

Diese Spannung entdeckt man im Zuge der Rezeption der Studie von Ivana Perica (2016) über das *Unvernehmen* zwischen Hannah Arendt und Jacques Rancière. Auch hier wird letztlich herausgearbeitet, wie über alle Rezeptionsschwächen hinweg Komplementaritäten und auch Konvergenzen möglich sind.

Gerade die Dispositive des Privaten und des Öffentlichen sind in ihrer Konfiguration wohl komplizierter als oftmals angenommen und daher differenzierter zu re-konstruieren als es das herkömmliche politische Schema *links versus bürgerlich* ermöglicht. Das allein macht schon das jeweilige Abdriften des Privaten in den unpolitischen¹⁶⁷ Konsumfetischismus als uneigentlichen Privatismus einerseits und den Terror des Öffentlichen andererseits deutlich. Den privaten (ent-politisierten und passiven) Bürger aufzulösen zugunsten eines totalen *homo politicus* der permanenten Aktion ist nicht die Entwicklungsaufgabe, vor der die Gesellschaft im Lichte einer Kritischen Sozialtheorie steht. Es geht um die Figuration des Spannungsfeldes insgesamt, um eine vermittelnde, aber nicht seichte und die Probleme eskamotierende Aufstellung in diesem aufgespannten Feld. Es sind so die Übergänge thematisiert, die bereits im antiken Diskurs zu *Bios* und *Zoé* enthalten sind. Gleiches gilt für den Rekurs auf die aristotelischen und platonischen Begriffe des *blaberon* und *sympheron*. Das Nützliche und das Schädliche verweisen auf die Diskurse über das Gute und das Gemeinwohl in der *polis*, wodurch Gerechtigkeit¹⁶⁸ möglich wird.

Hier wurzelt die antike Philosophie des Politischen in der allgemeinen Anthropologie, die reflektiert, was das Leben sei. Einerseits das Leben schlechthin, das allen Lebewesen eigen ist. Sodann aber die Differenz des einfachen und des höheren Lebens reflektierend.

Es geht – hier auch heute noch in Kritischer Theorie des uneigentlichen Lebens als Daseinsverfehlung diskutiert – um die Beseelung des Lebens, daher um sinnhaftes Leben, das nach Erfüllung und Vollendung strebt. Es geht also um das gute Leben.

Die Debatte repliziert somit die Kontroverse, die die ontologische Politiktheorie immer schon geprägt hat: die Reflexion der verschiedenen Tätigkeitsformen der menschlichen *praxis*: *Poietische* Arbeit und *techné*

167 | Wenngleich als heimliche Politik der »Programmindustrien« disponiert: Stiegler 2009.

168 | Mieth/Goppel/Neuhäuser 2016.

auf der einen Seite, Politik im Medium der Sprache als Fundament des Politischen auf der anderen Seite.

Die verborgene Tiefendimension der Entelechie, die hier wirksam wird, macht plausibel, warum die Theorie des Politischen an einem Punkt oftmals umschlägt in eine Theorie des Ästhetischen, denn es geht um die Frage der höchsten Formen als Stufen der Entwicklung des Menschen – immer in Differenz zu den Göttern. Im Erwachen des Philosophierens als Entstehung des Selbstbewusstseins des Menschen im Fragen (statt des Staunens) werden auch die Freiräume im Schicksal¹⁶⁹ zunehmend erkannt.¹⁷⁰ Und erst damit wird der Diskurs über Scheitern, Schuld, Verantwortung¹⁷¹ und somit letztendlich der Diskurs über Verständigung über das kollektiv Gewollte des personalen Menschen freigesetzt.

Es reicht auch m.E. nicht hin, in der Agonalität des Politischen in hegemonialer Weise Macht zu erlangen. Menschen müssen schon abgeholt und mitgenommen, also für die Idee gewonnen werden. Wieso sollten sich Menschen nicht ändern und politisch anders als bislang votieren? Marxens Kategorie der klassenspezifischen Charaktermaske¹⁷² bedeutet ja nicht, dass Menschen aus ihrer Plastizität entbunden sind, also hinsichtlich jeglicher radikaler Umorientierung im betonierten Sinne blockiert sind.

21. HEGELS HERR-KNECHT-DIALEKTIK ALS EVOLUTORISCHE ZWISCHENSTUFE

Aus dem alttestamentlichen Kontext und dem alt-orientalischen Umfeld des AT kennen wir die Bildsprache von Gott und seinem Menschen als Hirte-Herde-Beziehung. Auch christologisch setzt sich das Bild vom guten Hirten fort, ikonographisch reichhaltig belegt¹⁷³.

Psychoanalytisch gesehen ist es nicht ganz von der Hand zu weisen, dass auch in der modernen Figur des Wohlfahrtsstaates Restbestände dieser Eltern-Kind-Beziehung im Sprechen vom »Vater Staat« nachweis-

169 | Danis/Möde 1982; Fischer u.a. 2002.

170 | Dazu auch die Studie zum Orakel von Delphi: Oberlin 2015.

171 | Dazu auch Ebers 2009.

172 | Im ersten Band des Kapitals: Marx 1978, S. 56; vgl. Matzner 1964.

173 | Fischer u.a. 2002.

bar sind. Dies ist jetzt nicht neo-liberal als Kritik zu verstehen, sondern als Teil einer notwendigen Selbstreflexion in der Apologetik des sozialen Rechtsstaates. U.a. wird man eben auch nicht die Wurzeln in der eudämonistischen Lehre vom benevolenten Absolutismus vergessen dürfen. Die Demokratisierung der Wohlfahrtspolitik ist eben erst ein Produkt des 20. Jahrhunderts.

Die altorientalische Figur des sakralen Königtums, egal welchen Typus, war noch eine Komplexkonstellation der Funktionen des Heilens, Helfens, Richtens, Erziehens, Gärtnerns, Wissens etc. Die Säkularisierung der Neuzeit hat im Zuge der funktionalen Arbeitsteilung hier Systeme und Professionen ausdifferenziert.

In einem Foucaultschen Sinne gibt es dennoch eine Totalität eines Komplexes von Macht und Wissen, Institutionen und Praktiken, als dispositives System von Macht-Isomorphien¹⁷⁴, die aber eben nicht mehr an einem personalisierten Gott fixiert ist, wie überhaupt an keine einfache Regierungslehre. Aus Sicht Kritischer Theorie bleiben die involvierten Menschen quasi Knechte dieses dispositiven Systems gouvernementaler Welt im Modus entsprechender Subjektivierungsformen.

Hegels Figuration von Herr und Knecht¹⁷⁵ als Interdependenz gegenseitiger Funktionsanerkennung stellt hier im Ausgang des Feudalismus im Übergang zur (von sozialen Asymmetrien [noch] nicht befreiten) Kontraktgesellschaft sozialevolutorisch eine Zwischenstufe (mit transformativen Durchbruchcharakter) dar. Die Herr-Knecht-Relation säkularisiert sich: Nicht mehr *von Gottes Gnaden* her ist diese soziale Relation zu denken, sondern sie ist eine funktionale Interdependenz, die aus innerer Dialektik heraus auf eine gegenseitige Anerkennung hin tendiert.

Diesem subjektivierten Knecht der modernen Disziplinargesellschaft haftet im Zuge einer Säkularisierung nunmehr doch noch die Restbestände der heiligen Ordnung seiner religionsgeschichtlichen Ursprünge an: Er ist Person. Und Personalität ist heilig.

Die aktuelle – kaum noch überschaubare – Debatte um Anerkennung und Differenz (auch als vorerst letzte Generation der Kritischen Theorie) weist hier Schnittflächen mit der Inklusionsidee auf und begründet so

174 | Foucault 2003.

175 | Aus der *Phänomenologie des Geistes* (Hegel 1977, S. 150ff.), durch die Brille der berühmten Vorlesungen von Kojève 1975 gelesen.

die Frage, wie Inklusion (nur) im Rekurs auf den heiligen Charakter der Personalität der menschlichen Person fundierbar ist.

22. HERMANN BROCH, HANNAH ARENDT UND DIE THEORIE DES *IRDISCH-ABSOLUTEN*

Die Idee, die moderne Demokratie trotz aller moderner Säkularität auf der Idee eines *Irdisch-Absoluten* – der Würde der Menschrechte – aufzubauen, findet sich bei Hermann Broch (1997, S. 176ff.).

Die Idee war auch Gegenstand der Korrespondenz zwischen Broch und Hannah Arendt.¹⁷⁶ Lützeler (1997) hat diese Werkteile von Broch (1997) plausibel kommentieren können. Diese Dimension im Werk von Broch hat Lützeler auch an anderer Stelle nochmals (2011, S. 14ff., S. 18f.) deutlich herausstellen können.

Das Werk von Broch interessiert hier nicht literaturwissenschaftlich. Dennoch spielt hier ein Aspekt seiner poetologischen Rezeption hinein: An dem Werk von Hermann Broch wird kontrovers diskutiert, wie es möglich sein soll, Literatur (Roman) und Wissenschaft gattungstechnisch zu vereinigen. Ob Broch sein Ziel in genialer Weise immer knapp verfehlt hat, soll hier dahin gestellt bleiben. Er war sicherlich auch begrenzt durch die historischen Umstände einer ökonomisch mehr als beschwerlichen Exilsituation. Broch hat eine (wenn auch unvollendete) massenpsychologische Analyse der nationalsozialistischen Krise der Moderne vorgelegt.

Und genau in diesem Kontext kristallisiert sich die Idee heraus, dass gerade die Moderne nur funktionieren kann auf der Grundlage einer nicht-modernen Norm: die der absoluten Würde der menschlichen Person. In diesem Sinne ist die Korrespondenz mit Hannah Arendt schlicht plausibel.

Warum kann sich die moderne Wissenschaft dem gestellten Thema der Frage nach den heiligen Grundlagen des Rechtsstaates im säkularen Zeitalter verschließen?

176 | Vgl. Durzak 2001, S. 161f. Zu Arendt vgl. zur Einführung Heuer 2013 sowie Young-Bruehl 2004; Prinz 2013; Wild 2006. Zu Broch vgl. auch Lützeler 1988.