

## II. Weitere Zugänge

---

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

### 3. EINLEITUNG

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

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

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

---

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

2 | Sanders/Weth 2008; Selke 2015.

3 | Lorenz 2012.

4 | Vgl. auch Briegleb 2016.

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

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

7 | Vgl. auch Weißmann 2016.

8 | Mau/Schöneck 2015.

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

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

**9** | Kloc-Konkolowicz 2015.

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

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

**12** | Dazu auch Beck 2016.

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

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

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

## 4. GRUNDLEGUNG

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

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

**15** | Berger/Luckmann 2013.

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

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

**18** | Thurnherr/Hügli 2007.

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

**20** | Schadewaldt 1991.

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

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

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

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

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

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

**23** | Schulz-Nieswandt 2009.

**24** | Schulz-Nieswandt 2010.

**25** | Welke 2012.

**26** | Schmahl 2016.

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

**28** | Kronauer 2010.

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

Es geht vielmehr um die Unbedingtheit der Würde als Fundamental-kategorie einer gottlosen Theologie.

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

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

$$\begin{array}{c} \text{Ökonomik : Recht : Ethik} \\ = \\ \text{Pareto-Rawls-Prinzip : Art. 2 GG : Sittengesetz nach Kant.} \end{array}$$

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

$$\begin{array}{c} \text{Unantastbare Würde nach Art. 1 GG} \\ : \\ \text{Mensch als Selbstzweck im kategorischen Imperativ nach Kant.} \end{array}$$

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

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

**30** | Enders 1997.

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

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

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

Es gibt im EUV weitere relevante Fundstellen.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

**35** | Eichenhofer 2012.

**36** | Loick 2011.

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

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

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

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

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

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

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

---

**37** | Nussbaum 2016.

**38** | Bierl 2010.

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

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

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

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

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

$$Hkl \rightarrow sai,$$

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

$$sai \rightarrow coi.$$

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

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

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

**44** | Kauffmann 2012.

**45** | Henkel 1998.

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

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

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

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

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

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

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

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

48 | Vgl. Anhang 2.

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

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

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

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

**50** | Mouffe 2014.

**51** | Marchart 2013.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

**62** | Schulz-Nieswandt 2017.

**63** | Vgl. Badiou 2009.

**64** | Finkelde 2007.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\*

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

ist → bereits *und* wird → erst.

Das scheint der Logik zu widersprechen.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\*

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

**78** | Schulz-Nieswandt 2003.

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

---

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

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

**81** | Offe 2016.

**82** | Schulz-Nieswandt 2012.

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

