

**Schriften zum Genossenschaftswesen
und zur Öffentlichen Wirtschaft**

Herausgegeben von

Prof. Dr. D. Budäus, Prof. Dr. W. W. Engelhardt, Prof. Dr. Dr. h. c. F. Fürstenberg,
Prof. Dr. Dr. R. Hettlage, Prof. Dr. F. Schulz-Nieswandt, Prof. Dr. Th. Thiemeyer (†)

Band 41

**Der leidende Mensch
in der Gemeinde als Hilfe- und
Rechtsgenossenschaft**

Von

Frank Schulz-Nieswandt



Duncker & Humblot · Berlin

FRANK SCHULZ-NIESWANDT

Der leidende Mensch in der Gemeinde
als Hilfe- und Rechtsgenossenschaft

Schriften zum Genossenschaftswesen und zur Öffentlichen Wirtschaft

Herausgegeben von

Prof. Dr. D. Budäus, Hamburg, Prof. Dr. W. W. Engelhardt, Köln,
Prof. Dr. Dr. h. c. F. Fürstenberg, Bonn, Prof. Dr. Dr. R. Hettlage, Regensburg,
Prof. Dr. F. Schulz-Nieswandt, Köln, Prof. Dr. Th. Thiemeyer (†)

Band 41

Der leidende Mensch in der Gemeinde als Hilfe- und Rechtsgenossenschaft

Von

Frank Schulz-Nieswandt



Duncker & Humblot · Berlin

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte vorbehalten

© 2013 Duncker & Humblot GmbH, Berlin
Fremddatenübernahme: Klaus-Dieter Voigt, Berlin
Druck: Berliner Buchdruckerei Union GmbH, Berlin
Printed in Germany

ISSN 0720-6925

ISBN 978-3-428-13965-1 (Print)

ISBN 978-3-428-53965-9 (E-Book)

ISBN 978-3-428-83965-0 (Print & E-Book)

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier
entsprechend ISO 9706 ☼

Internet: <http://www.duncker-humblot.de>

„Die Feierlichkeit einer Begegnung will man nie sofort einsehen. Der Fremde, egal, wer er ist, ist uns immer so unbequem, dass zunächst nur die Verachtung stärker ist. Man ist auch von Panik ergriffen, wenn eine Unbekannte einen anspricht. Stets versucht man, das Ereignis zu verharmlosen, ihm die Wirkung zu nehmen, einfach weil man verschüchtert ist und vor dem kleinen Wunder, das da geschehen ist, im Grunde Angst hat.“¹

„Der Mythos ist die Exegese des Symbols.“²

¹ *Magnan, P.* (2001): *Kommissar Laviolettes Geheimnis*. Bern u. a.: Scherz, S. 15.

² *Bachofen, J. J.* (1954): *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*. (1859). *Gesammelte Werke*, Bd. IV. Basel: Benno Schwabe & Co., S. 61.

Vorwort

„Das Ich ist ein Anderer“ – so zitierte Lacan den Dichter Arthur Rimbaud (1854–1891)³. Diskutiere ich diese Rezeptionsweise nun nicht primär im Lichte seiner Psychologie der Genese des individuellen Selbstbewusstseins im Spiegelstadium der Kindesentwicklung, sondern ontologisch, so wird die eigentliche Dramatik evident. 1 1/2 Seiten der „Tübinger Einleitung in die Philosophie“ von Ernst Bloch⁴ öffnen die ganze Seinsproblematik des Menschen: „Der Mensch besonders ist auf diesem steten Weg nach außen angewiesen, mittels des Draußen, das eigene Innen selber erfahrend.“ Und: „Vom puren Innen ist kein einziges Wortbild gekommen.“ Der Abschnitt bei Bloch beginnt mit: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.“ „Das Bin ist innen. Alles Innen ist an sich dunkel. Um sich zu sehen und gar um es ist, muß es aus sich heraus.“

Die vorliegende Arbeit ist ein Beitrag zum religiösen Sozialismus.⁵ Dieser wiederum kann aber nicht mehr unkritisch als christlich⁶ klassifiziert werden.

³ Vgl. auch *Bloch*, E. (1959): *Das Prinzip Hoffnung*. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 1243.

⁴ *Bloch*, E. (1985): *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. (1963). Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 13. Zu Bloch zur Orientierung vgl. einführend *Markun*, S. (1990): *Ernst Bloch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

⁵ *Frank*, M. (1988): *Gott im Exil. Vorlesungen über die neue Mythologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Ihm verdanken wir ein schönes Kapitel über Gustav Landauer (S. 131 ff.). Zu Landauer siehe auch *Fiedler*, L. M./*Heuer*, R./*Taeger-Altenhofer*, A. (Hrsg.) (1995): *Gustav Landauer (1870–1919). Eine Bestandsaufnahme zur Rezeption seines Werkes*. Frankfurt am Main/New York: Campus sowie *Pfeiffer*, F. (2005): „Mir leben die Toten . . .“. *Gustav Landauers Programm des libertären Sozialismus*. Hamburg: Kovac. Auch andere Quellen des religiösen Sozialismus werden dort gestreift (S. 90, S. 151, S. 341). Bezüge zu Martin Buber fehlen dann natürlich nicht (S. 40 f.). Dies ist wichtig, da ich die Gefahr der unreflektierten und fast schon symbiotischen Vermischung von Romantik und Politik siehe (dazu auch *Safranski*, R. [2007]: *Romantik. Eine deutsche Affäre*. München: Hanser, insbesondere S. 348 ff.), aber doch auch die Perspektivität realistischer Utopien nicht ausverkauft sehen will. Dazu auch *Frank*, M. (1988): *Gott im Exil. Vorlesungen über die neue Mythologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 156, 159. Ein religiöser Sozialismus bringt eine Form von Sinnlichkeit ein, die notwendig ist, wenn Wahrheit der menschlichen Existenz diesseitig möglich sein soll. Schließlich ist auf die Freundschaft von Landauer zu Erich Mühsam (1878–1934) zu verweisen: *Mühsam*, E. (1984): *Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat*. Berlin: Rixdorfer.

⁶ Nur hinweisen möchte ich auf andere Varianten von religiösem Sozialismus: vgl. etwa zu Leonhard Ragaz (1868–1945): *Reuter*, H.-R. (1996): „Heiliger Anarchismus“. Zur Rezeption anarchistischer Motive im ‚religiösen Sozialismus‘ bei Leonhard Ragaz. In: *Diefenbacher*, H. (Hrsg.): *Anarchismus. Zur Geschichte und Idee der herrschaftsfreien Gesellschaft*. Darmstadt: Primus, S. 85–104. Zu Theodor Herzl (1860–1904) vgl.

Das Genossenschaftsdenken in der Moderne muss m.E. wieder aus dem Geist der antiken, mitunter homerischen Ontologie der Wahrheit der menschlichen Existenz rekonstruiert werden. Was vielen als Anachronismus des Humanismus erscheint oder erscheinen mag, taucht nun wieder⁷ als Tugendlehre des von Stolz und Selbstwertgefühl geprägten personalen Seins⁸ aus dem Dunkel schlechter Metaphysik auf. Das Selbst impliziert, wenn es personales Sein sein soll, immer schon den Modus des gelingenden sozialen Mitseins. Insofern handelt es sich um eine Philosophie der Liebe.⁹ Aber es geht um die Chancen der Liebe *in* dieser Welt. Eine theologische Position, die mir hier entgegenkommt, ist sicherlich die von Rudolf Bultmann (1885–1976), dem Barth mit Blick auf dessen Ent-Mytho-

auch Bloch, E. (1959): *Das Prinzip Hoffnung*. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 702 ff.

⁷ Auch bei Peter Wust (1884–1940): vgl. Röbel, M. (2009): *Staunen und Ehrfurcht. Eine werkgeschichtliche Untersuchung zum philosophischen Denken Peter Wusts*. Berlin: LIT, S. 471.

⁸ Ich bin mir bewusst, dass die griechische Ehre und die damit verbundenen Kategorien aus sozialgeschichtlicher Sicht primär Gender-orientiert in ihren tiefengrammatischen Maskulinitätslogiken kritisch zu zerlegen sind. Vgl. dazu auch in Thiele-Dohrmann, K. (2000): *Ruhm und Unsterblichkeit. Ein Menschheitstraum von der Antike bis heute*. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, S. 15 ff. Aber hier geht es um die Idee zur Gestaltlehre des Menschen, nicht nur der Männer, die etwa Walter F. Otto entgegen der christlichen Anthropologie entfaltet hat: Otto, W.F. (1923): *Der Geist der Antike und die christliche Welt*. Bonn: Friedrich Cohen. Ich werde darauf noch eingehen. Man lese die Einleitung von Schadewaldt zu seiner Arbeit „Die griechische Tragödie“ (*Schadewaldt*, W. [1991]: *Die griechische Tragödie. Tübinger Vorlesungen*. Band 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9–66) und man wird den Zusammenhang kraftvoll entfaltet sehen. Es geht auch ihm um die edle Freiheit des Diesseits (also der Welt der Immanenz). Der leidenden Existenz wird nicht die jenseitige Erlösung gegenüber gestellt. Es geht humanistisch vielmehr um die Praxis des menschlichen Charakters in einer nicht völlig verfügbaren Welt. Die tragische Freiheit ist angesiedelt zwischen Sorge und Mut; Gelassenheit und Weisheit wären die höchsten Formen, in denen diese Welt in ihrer Wahrheit zum Ausdruck kommt. Der menschliche Charakter führt diese existenzialen Spannungen als innere Kämpfe aus. Der viel zitierte Götterapparat der alten Griechen (vgl. die Götterlehre von Otto, W.F. [1987]: *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann) spiegelt als Assemble diese Welt der inneren Kämpfe des Menschen. In dieser Welt kann der Mensch schuldlos schuldig werden, ohne kollektivneurotisch von der Urschuld und ihrer empirischen Ubiquität getrieben zu werden. Die Macht des Dämonischen drückt hier das lebensweltliche System der Verstrickungen menschlicher Praxis aus. Es geht um Prozesse, die gar nicht so beabsichtigt waren. Innerhalb dieser Welt der Verstrickungen geht es um eine charakterliche Tugendlehre, die Mut, Stolz und Ehre umfasst, auch Gerechtigkeit, Freundschaft und Liebe etc. Ich denke, dass ich diese Sicht auch Werner Jaeger (1888–1961) entnehmen kann: Jaeger, W. (1989): *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. 2., ungekürzter photomechanischer Nachdruck in einem Band. Berlin/New York: de Gruyter, insb. S. 1 ff., S. 23 ff.

⁹ Vgl. auch Bloch, E. (1959): *Das Prinzip Hoffnung*. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 575 ff. zu den Wurzeln der jüdisch-christlichen Idee der universalen Nächstenliebe, die vom Kirchenanstaltswesen getrennt und als ein „Diesseits, nicht Jenseits“-Denken rekonstruiert wird.

logisierungsprogramm Häresie (Jaspers warf er ein Jasperle-Theater vor) vorgeworfen hat.¹⁰ Ich verweise hier auf Bultmanns wunderschön lesbare Buch zum Urchristentum.¹¹ Es geht nicht um supranaturalistische Übertragungen eines schuldneurotischen Subjekts. Es geht um (die horizontalisierte) Güte zwischen den Menschen, nicht um vertikalisierte Autoritätsbeziehungen, die an Hörigkeiten und Buchstabenwahrheiten gebunden ist. Und hier mögen sich durchaus tiefe religiöse Seinserfahrungen¹² eröffnen, wenn die Wahrheit dieses gelingenden Daseins spürbar wird wie die leise Flöte von Pan, die im Konzert der Zikaden sinnlich erfahrbar wird.¹³

„Es gibt zweihundert Millionen Menschen in Europa, die keinerlei Sinn haben und auf ihre Geburt warten.“, so schrieb Saint-Exupéry.¹⁴ Und in einem solchen Sinne schrieb auch der Zoologe Adolf Portmann (1887–1992), „daß wir unser Dasein nicht einfach leben dürfen, sondern daß wir es führen müssen.“¹⁵

Dabei handelt es sich um Möglichkeitshorizonte, die aktualisiert werden müssen. Daher kann der Mensch und somit die Gesellschaft, die er figurativ bildet, an ihnen auch scheitern. Somit geht es auch hier um Wachstum und Reifung, Veredelung und Versittlichung, aber innerhalb dieser Welt, fundiert in Kritik, aber auch in Humor und Gelassenheit, in Liebe zum Sein, wie es in seiner ganzen Ambivalenz eben ist. Es geht nicht um Verdammung und daher nicht um das Jenseits. Es geht um die Wirklichkeit der Existenz in der einzigen Form, wie sie dem Menschen gegeben ist: Als geschichtliche Daseinsaufgabe, die die Frage nach der Kultur als der Kultur des Miteinanders als Modus unserer Natur, die anzunehmen und nicht zu verleugnen ist, aufwirft. Soweit eine erste anthropologische Eröffnungspauke. Nun zum konkreten Forschungskontext, um dann jedoch wieder in die allgemeinen Betrachtungen einzutauchen.

Ausgangspunkt der Arbeit war ursprünglich eine qualitative Studie zu Wohnformen im Alter, topographisch definiert jenseits einer hoch problematischen Dichotomie von Privathaushalt und Heim, eine Studie, die, nochmals sei Dank gesagt, vom Generali Zukunftsfonds in Kooperation mit der Stiftung trias durchgeführt worden ist¹⁶ und auch theoretische Studien nach sich gezogen hat.¹⁷

¹⁰ Dazu auch in *Hammann, K. (2009): Rudolf Bultmann – Eine Biographie. 2., durchgeseh. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.*

¹¹ *Bultmann, R. (1962): Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.*

¹² Dazu fundamental *Leidhold, W. (2008): Gottes Gegenwart. Zur Logik der religiösen Erfahrung. Darmstadt: WBG.*

¹³ *Bloch, E. (1959): Das Prinzip Hoffnung. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 1244 f.*

¹⁴ *Saint-Exupéry, A. de (1994): Dem Leben einen Sinn geben. 25. Aufl. München: dtv, S. 125.*

¹⁵ *Portmann, A. (1967): Alles fließt. Wege des Lebendigen. Freiburg u. a.: Herder, S. 23.*

Diese theoretischen Überlegungen werden nunmehr fortgeführt. Zentrale Gedanken durfte ich im Rahmen einer DGGG-Tagung vortragen,¹⁸ Aspekte auch im Rahmen einer Session zur angewandten Interventionsgerontologie der DGGG-Tagung 2012 „Altersforschung: Transnational und translational“ am 13. September 2012 in Bonn.¹⁹ Ich habe am 25.9.2012 auch vor meinen Freunden der Rotarier Köln-Hahnentor die These vorgetragen, die Inklusion und demenzfreundliche Kommune setze eine schizoide Ekstase zugunsten der „Andersheit als atopische Gegeninstanz zum Identitätszwang“²⁰ voraus.

Zentrale Gedanken dieser Theorie habe ich in sehr angewandten Praxiskontexten (Zukunft der Werkstätten für behinderte Menschen; Zukunft des stationären Pflegesektors etc.) im Rahmen verschiedener Fachkonferenzen im Herbst 2012 in Trier, Essen, Bonn etc. vorstellen können. Die herausgeforderte fachliche Praxis reagierte nicht freudig, aber auch nicht ablehnend oder gar zornig. Das Feld wird tatsächlich von Ängsten und Kränkungsgefühlen angesichts der vorgetragenen Problemdiagnosen mitbestimmt, aber die Perspektivität eines anstehenden kulturellen Change Managements wird letztendlich durchaus akzeptierend verstanden.

Im Zentrum steht die strukturelle Darlegung einer apotropäischen Affektpsychologie auf anthropologischer Grundlage. Bei Bloch ist eine Affektpsychologie sogar die Grundlage seiner Ontologie des Noch-Nicht.²¹ Und bei Bloch wird Odysseus zu einer prototypischen Figur der menschlichen Grenzüberschreitung.²² Angst bedeutet hier eine Enge, die überstiegen werden muss.²³

¹⁶ Schulz-Nieswandt, F./Köstler, U./Langenhorst, F./Marks, H. (2012): Neue Wohnformen im Alter. Wohngemeinschaften und Mehrgenerationenhäuser. Stuttgart: Kohlhammer.

¹⁷ Schulz-Nieswandt, F. (2012): Gemeinschaftliches Wohnen im Alter in der Kommune. Das Problem der kommunalen Gastfreundschaftskultur gegenüber dem *homo patiens*. Berlin: Duncker & Humblot.

¹⁸ Vgl. nun auch Schulz-Nieswandt, F. (2012): Der *homo patiens* als Outsider der Gemeinde. Zur kulturellen und seelischen Grammatik der Ausgrenzung des Dämonischen. In: Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie 45 (7), S. 593–602.

¹⁹ Erscheint als Schulz-Nieswandt, F. (2013): Zur Implementation von innovativen Pilotprojekten in der Versorgungs- und Wohnlandschaft älterer Menschen: kulturelle Grammatik und systemische Choreographie. In: Karl, F. (Hrsg.): Transnational und translational – Aktuelle Themen der Alterswissenschaften, Reihe Soziale Gerontologie Bd. 3, Berlin: LIT, S. 97–118.

²⁰ So zitiert aus dem Untertitel zu An, J.-H. (2004): Goethes „Wahlverwandschaften“ und das Andere der Vernunft. Würzburg: Königshausen & Neumann.

²¹ Bloch, E. (1959): Das Prinzip Hoffnung. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 10 i.V.m. S. 12, S. 81, S. 83.

²² Bloch, E. (1959): Das Prinzip Hoffnung. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 15, S. 1175, S. 1206; 1239, S. 1242. Umso weniger sind Blochs Entgleisungen gegenüber der Psychoanalyse zu verstehen.

²³ Bloch, E. (1959): Das Prinzip Hoffnung. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 92 i.V.m. S. 170. Überwunden werden müssen jene „Blickschraken“ (S. 147), die ich später (Bloch ähnlich: S. 104 ff.) als Dialektik von paranoiden und schizoiden Kräf-

Auch ich werde dergestalt argumentieren, wengleich in den Affekten eben beides verankert ist: die syntonische Selbst-Blockade wie die schizoide Kreativität der transgressiven Identitätsfindung. Dieser Fokus grenzt andere Faktoren der Erklärung und des Verstehens sozialen Handelns gar nicht aus. Strukturationsvektoren wie rechtliche Rahmen und ökonomische Anreize spielen durchaus ihre Rolle. Und meine Betonung der intrinsischen Antriebskräfte des sozialen Geschehens ist, wenn sie letztendlich auf eine gemeinwesensorientierte Pädagogik der Tugenden ethisch abzielt, alles andere als neo-romantisch konzipiert. Aber da in den dominanten Beratungswissenschaften der Sozialreform, in der Ökonomie und der Rechtswissenschaft, der Blick kaum auf die Haltung der Person als sozialcharakterliche Dispositivität (in einem Habitus-hermeneutischen Sinne) gelegt wird und daher hier kaum Wert und Betonung erkennbar wird, nehme ich diese Akzentuierung in besonders deutlicher Weise vor. Das ist nicht so heldenhaft gemeint, wie es erscheinen mag; dennoch ist die Tiefengrammatik des Argumentierens als Komplementarität der Tiefengrammatik der zur Choreographie anstehenden sozialen Wirklichkeit in der Tat eine ionische Inwirksetzung gnostischer Immanenz des Sittlichen.²⁴

Dabei oszilliere ich in meinen analytischen Darlegungen („Herumeiern“ wäre eine weniger schöne Umschreibung) zwischen einer fundamentalontologischen Anthropologie einerseits und einer Wissenschaft der konkreten praktischen Sozialpolitik andererseits.

Ich greife nicht alle Gedanken (und die entsprechende Literatur) aus der vorangegangenen theoretischen Studie wieder auf; die hier angeführte Literatur ist aufbauend und weiterführend. Natürlich wäre es reizvoll²⁵, nochmals die an der in einem exemplarischen Sinne prototypischen Dionysos-Forschung festgemachte Kontroverse der älteren deutschen²⁶ und der neueren französischen Altertumskunde aufzugreifen und weitere Klassiker (ich denke an Friedrich Creuzer [1771–1858], Karl Otfried Müller [1797–1840], Ludwig Preller [1809–1861] und Ludwig Curtius [1874–1954] u. a.) heranzuziehen.²⁷ Ich habe mich damit einer-

ten deute. Auch hier, mit Blick auf die S. 104 ff. bei Bloch, sind seine erwähnten Abneigungen gegenüber der Psychoanalyse kaum zu verstehen.

²⁴ Bloch, E. (1959): *Das Prinzip Hoffnung*. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 1408 f.

²⁵ Allerdings glaube ich nicht, mehr leisten zu können, als es beeindruckend schon bei Renate Schlesier gelungen ist (wengleich ich nicht in allen Details übereinstimmen mag). Vgl. Schlesier, R. (1994): *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800*. Frankfurt am Main: Fischer.

²⁶ Ich habe dabei vor allem Bezug genommen auf Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1849–1931). Vgl. aber auch *Espagne, M./Raubault-Feuerhahn, O.* (Hrsg.) (2011): *Hermann Usener und die Metamorphosen der Philologie*. Wiesbaden: Harrassowitz.

²⁷ Grundlegend hierzu ist *Frank, M.* (1982): *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

seits auf jene Richtung bezogen, die Jan de Vries in seiner „Forschungsgeschichte der Mythologie“ die „klassische Philologie“ nannte²⁸, andererseits jene französische Forschungsrichtung aufgegriffen, die, in eben typisch französischer Tradition stehend, einen ethnologischen Blick²⁹ integriert. Insofern sei nur nochmals an Vernant angeknüpft³⁰, der gerade im Lichte der (als [letztendlich, also tiefen[psycho- wie kultur]grammatisch gesehen, christliche?] Verdrängungsleistung charakterisierbaren eingebildeten) kulturellen Fremdheit³¹ des Dionysos zeigen konnte, wie die ebenfalls fremdartige Artemis später konstitutiver Teil der *polis* wurde. Die Angst vor dem Fremden ist also überwindbar.

Bei meiner Studie³² hatte ich mich nicht mehr an die Bedeutung der (vor vielen Jahren rezipierten) Abhandlung von Dodds zum Irrationalen bei den Griechen³³ erinnert, die ich hätte anführen können.³⁴ Auch³⁵ Bachofens „Mutterrecht“ (als „demetrisch geordnete Gynaikokratie“)³⁶ ist voller, für mich hier relevanter binärer Codes. Ich gehe auf J. J. Bachofen (1815–1887) später mit Bezug auf eine andere Abhandlung³⁷ von ihm ein. Angeführt hatte ich allerdings V. I.

²⁸ Vries, J. de (1961): *Forschungsgeschichte der Mythologie*. Freiburg i. Br./München: Alber, S. 297 ff.

²⁹ Einführend vgl. auch Kohl, K.-H. (2012): *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*. 3., akt. u. erw. Aufl. München: Beck.

³⁰ Vernant, J.-P. (1988): *Tod in den Augen. Figuren des Anderen im griechischen Altertum: Artemis und Gorgon*. Frankfurt am Main: Fischer, S. 19.

³¹ Vgl. auch Nakamura, Y. (2000): *Xenosophie. Bausteine für eine Theorie der Fremdheit*. Darmstadt: WBG.

³² Schulz-Nieswandt, F. (2012): *Gemeinschaftliches Wohnen im Alter in der Kommune. Das Problem der kommunalen Gastfreundschaftskultur gegenüber dem homo patiens*. Berlin: Duncker & Humblot.

³³ Dodds, E. R. (1970): *Die Griechen und das Irrationale*. Darmstadt: WBG. Dazu auch Devereux, G. (1982): *Normal und anormal. Aufsätze zur allgemeinen Ethnopsychiatrie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 327 f.: Dodds habe gezeigt, „daß das Irrationale und die orgiastische Ekstase eine ebenso entscheidende Rolle für die griechische Kultur- und die Herausbildung des griechischen Charakters spielten“, wie die Rationalität des Apollinischen.

³⁴ Neu gelesen habe ich in diesem Lichte auch die Ausführungen von Devereux zur Schopenhauerschen „Normalneurose“ (zu Schopenhauer [1788–1860] vgl. auch Abendroth, W. [2003]: *Arthur Schopenhauer*. 20. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt; Spierling, V. [2002]: *Arthur Schopenhauer zur Einführung*. Hamburg: Junius), wobei die exzessive Distanz (Fremdheit) eine angemessene Nähe nicht tolerieren kann. Devereux korreliert quasi-struktural diese Binärik von Nähe und Fremdheit mit der Dichotomie Sterilität – Fruchtbarkeit sowie Endogamie und Exogamie. Vgl. Devereux, G. (1985): *Träume in der griechischen Tragödie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 178 f.

³⁵ Ähnliches findet sich bei Bloch, E. (1959): *Das Prinzip Hoffnung*. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 1113–1115.

³⁶ Bachofen, J. J. (1975): *Das Mutterrecht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

³⁷ Bachofen, J. J. (1954): *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten (1859)*. Gesammelte Werke, Bd. IV. Basel: Benno Schwabe & Co.

Ivanov (1866–1949)³⁸, den³⁹ ich nunmehr nochmals intensiver lesen konnte. Seine Position fügt sich meiner Sichtweise der Dinge. Bei ihm mag es ja sein, dass Dionysos aus Thrakien⁴⁰ einwanderte; das authentische Griechenland war aber mit seinen vordionysischen Kulturen aufnahmebereit, ja, letztendlich implizit selbst schon dionysisch.⁴¹ Auch das widersprach der damals vorherrschenden akademischen Altertumsforschung, die Dionysos als ein importiertes Fremdes definierte – und damit nicht nur historisch, sondern religionswissenschaftlich und anthropologisch falsch lag. Es wundert heute nicht, dass diese Epoche zugleich der geschichtliche Geburtskontext der Psychoanalyse war. Die Zeit war reif. Denn die kollektiv akkumulierten Verdrängungsprozesse brachten die zunehmend in die Krise gelangte, weil ihre Widersprüchlichkeiten eher erahnende und verspürende, denn wirklich begreifende Moderne zum Überkochen. In der Kunst wird man sich den Spiegel des Verdrängten im Primitivismus⁴² vorhalten; ebenso wird heute so manche Theoriebildung und Kategorienkonstruktion der (kolonialen) Ethnologie⁴³ als Selbstanalyse der Moderne re-konstruiert. Diese Sicht macht heute noch wenn nicht die Krise, so doch die Dauer(selbst)reflexion der ethnologischen Hermeneutik in der Epoche der Inter-Textualität aus. In die Postulierung der Postmoderne und in die Diagnose vom Ende aller großen Geschichten stimme ich dennoch nicht ein.

Wiederum zurück zur sozialpolitischen Konkretisierung. Ausgrenzung, also Exklusion ist ein großes Thema in der neueren Soziologie geworden. Dies mag einerseits mit der zunehmenden Armut in den letzten Dekaden, andererseits, und mit dem soeben genannten Aspekt innerlich verbunden, mit den Migrationsprozessen im Zuge der neuerlichen Globalisierungsschüben (denen Klaus E. Müller einen „Gorgonenanlitz“ zuschreibt⁴⁴) zusammenhängen. Dem korreliert ein Aufstieg der Wirtschaftsethik im Diskurs, gepaart mit einer breiten Debatte zur Möglichkeit und Notwendigkeit der kulturellen Einbettung des wirtschaftlichen Handelns. Die „Varieties of Capitalism“ werden entsprechend analysiert und disku-

³⁸ Auf hohem Niveau zu sehr in einer irrationalen Ecke stellend: *Murasov, J.* (1999): Im Zeichen des Dionysos. Zur Mythopoetik in der russischen Moderne am Beispiel von Vjaceslav Ivanov. München: Fink.

³⁹ *Ivanov, V.I.* (2011): Dionysos und die vordionysischen Kulte. Tübingen: Mohr Siebeck.

⁴⁰ Vgl. die bereits ältere Darlegung bei *Wiesner, J.* (1963): Die Thraker. Stuttgart: Kohlhammer.

⁴¹ Vgl. auch *Otto, W.F.* (1996): Dionysos. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann, S. 51 ff.

⁴² *Price, S.* (1992): Primitive Kunst in zivilisierter Gesellschaft. Frankfurt am Main/New York: Campus. Vgl. auch *Schüttpelz, E.* (2005): Die Moderne im Spiegel des Primitiven. München: Fink.

⁴³ Dazu auch *Därman, I.* (2005): Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie. München: Fink.

⁴⁴ *Müller, K.E.* (2012): Die Grundlagen der Moral. Und das Gorgonenanlitz der Globalisierung. 2. Aufl. Konstanz: UVK.

tiert. Die Literatur dazu ist kaum noch überschaubar.⁴⁵ Ich werde diese ganze soziologische Debatte nicht vertiefend aufgreifen (verweise aber auf Publikationen aus dem SFB 600 „Fremdheit und Armut. Wandel von Inklusions- und Exklusionsformen von Fremden und Armen von der Antike bis zur Gegenwart“⁴⁶), sondern „archaisieren“, werde also paläoanthropologische Dispositionen ebenso aufgreifen wie frühe kulturgeschichtliche Phänotypen dieser kulturellen Grammatik. Ausgangspunkt ist der mythologische Befund: „Der Komplex aus Erschaffen, Selbstbehauptung, Schuld und Mühsal ist in der *conditio humana* von Anfang an mitgesetzt.“⁴⁷ Es geht nicht im normativen Sinne um eine neue Mythologie⁴⁸ angesichts der Pathologie der Moderne; wohl aber müssen kultur-, religions- und mythosgeschichtliche Studien betrieben werden, um die Moderne⁴⁹ besser zu verstehen.⁵⁰

Der Arbeit unterliegt eine tiefere Metastruktur. Ich pendele zwischen Archaisierung einerseits und Aktualisierung andererseits. Auf der Ebene der Aktualisierung geht es im Kern um die Inklusionsidee in Korrelation zur De-Institutionalisierung. Die „demenzfreundliche Kommune“ ist hierbei eine, aber nur eine, wenn auch exemplarische Ausdrucksform. Aber es geht nicht nur um Demenz, sondern um alle Formen des *homo patiens*.

Kultur ist „eine strukturierte Art und Weise“, „sich selbst und die Welt zu begreifen.“⁵¹

Und die Grammatiken der kulturellen Umgangsweise leiten zur Archaisierung über. Denn die Muster dieser Praktiken und Diskurse sind alt und ubiquitär und

⁴⁵ Und meine Fakultät hat in der Zeit meines Dekanats selbst eine Professur für das Themengebiet der international vergleichenden Politischen Ökonomie und Wirtschaftssoziologie als Brückenkopf zum Kölner MPI für internationale Gesellschaftsforschung eine Professur geschaffen.

⁴⁶ *Raphael, L./Gestrich, A.* (Hrsg.) (2008): *Inklusion/Exklusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart*. Frankfurt am Main: Lang sowie *Uerlings, H./Raphael, L.* (Hrsg.) (2008): *Zwischen Ausschluss und Solidarität. Modi der Inklusion/Exklusion von Fremden und Armen in Europa seit der Spätantike*. Frankfurt am Main: Lang.

⁴⁷ *Angehrn, E.* (1996): *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 332. Vgl. etwa dazu auch *Luginbühl, M.* (1992): *Menschenschöpfungsmythen. Ein Vergleich zwischen Griechenland und dem Alten Orient*. Bern: Lang.

⁴⁸ *Frank, M.* (1989): *Kaltes Herz, Unendliche Fahrt, Neue Mythologie. Motiv-Untersuchungen zur Pathogenese der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 93 ff.

⁴⁹ So auch *Lévi-Strauss, C.* (2012): *Anthropologie in der modernen Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 100.

⁵⁰ Dazu auch in *Kemper, P.* (Hrsg.) (1989): *Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft?* Frankfurt am Main: Fischer; *Schmidbauer, W.* (2001): *Mythos und Psychologie. Krummwisch bei Kiel*. Königsfurt.

⁵¹ *Devereux, G.* (1982): *Normal und anormal. Aufsätze zur allgemeinen Ethnopsychiatrie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 339.

wahrscheinlich anthropologisch universal. Der Mensch ist nie durch und durch modern gewesen. Aber dies ist nicht als Determinismus, sondern als evolutionäre Dispositivität zu verstehen. Dispositionen müssen geweckt, aufgegriffen bzw. abgerufen werden. Und hier kommt die Kultur in Raum und Zeit zur Wirkung. Die kulturellen Inskriptionen, die der Mensch während seiner lebenslangen Sozialisation, die nur zum Teil geplante Intentionalität im Sinne von Erziehung⁵² (oder gar an der Idee des pädagogischen Verhältnisses⁵³ geknüpft) ist, aktiviert, lenkt, bahnt und überformt die ubiquitären Dispositionen. In der Mitte nun zwischen Archaisierung und Aktualisierung kristallisiert sich die zugespitzte zentrale Frage der vorliegenden Studie: Ist, und wenn ja, wie ist eine *polis* ohne Exklusion (theoretisch) denkbar und (praktisch) möglich?

Es geht mir also nicht um diese Formen der sozialen Ausgrenzung gegenüber dem Fremden im Sinne einer Soziologie der (oftmals erwerbsarbeits- und somit wohlstandsbezogenen, aber auch kriegs- und umweltbedingten) Migration⁵⁴. Das „Fremde“ thematisiere ich als das schlechthin Dämonische⁵⁵ in einer anthropologisch fundamentalen Weise. Insofern betreibe ich nicht Xenologie⁵⁶ in dem engeren Sinne.

Das Dämonische war nun nicht immer identisch mit dem Bösen. In der griechischen Antike gab es auch den guten Daimon. Und als Max Weber meinte, jeder Mensch hätte seinen Daimon, der ihn treibt, so meinte er nicht schlechthin das Böse, eher schon die göttlichen Mächte der homerischen Welt. Es mag mitunter eine Resultante der christlichen Blickverengung, ja Dämonisierung des Dämonischen sein, dass hier ein kruder Dualismus zwischen gut und böse bzw. rein und unrein epistemologisiert worden ist. Auf diese Prämisse komme ich nochmals mit Bezug auf Walter F. Otto zurück. Wenn ich später die Gerontophobie als Teil einer Xenophobie verstehe, so meine ich hierbei Xenophobie in eben diesem allgemeinen, anthropologischen Sinne. Daher verweist die Fremdenangst bei einem tieferen Blick eher auf eine grundsätzliche „Menschenangst“⁵⁷. Und

⁵² Schäfer, A. (2005): Einführung in die Erziehungsphilosophie. Weinheim/Basel: Beltz.

⁵³ Giesecke, H. (1997): Pädagogische Beziehung. Weinheim/München: Beltz-Juventa.

⁵⁴ Vgl. dazu etwa Olmer, J. (2012): Globale Migration. Geschichte und Gegenwart. München: Beck.

⁵⁵ Lichtenberger, H./Lange, A./Römhild, K. F. D. (Hrsg.) (2003): Die Dämonen. Demons. Tübingen: Mohr Siebeck.

⁵⁶ Duala-M'bedy, M. (1977): Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität aus der Anthropologie. Freiburg i. Br.: Alber; Behr, H. (1995): Theorie des Fremden als Kultur- und Zivilisationskritik. Ein kritischer Forschungsbericht. In: Philosophisches Jahrbuch 102, S. 191–200; Bremshey, Chr. u. a. (Hrsg.) (2004): Den Fremden gibt es nicht. Xenologie und Erkenntnis. Berlin. LIT.

⁵⁷ Etzersdorfer, I./Ley, M. (Hrsg.) (1999): Menschenangst. Die Angst vor den Fremden. Berlin/Bodenheim b. Mainz: Philo.

insofern tauche ich hermeneutisch ein in eine (eben nicht, also keineswegs a-historische) kulturphänomenologische Analyse. Der kulturelle Code „das Eigene/das Fremde“ ist eine Schlüsselfrage der Sozialtheorie und der Kulturanalyse schlechthin.⁵⁸ Schon Rudolf Otto (1869–1937)⁵⁹ und Gerardus van der Leeuw (1890–1950)⁶⁰ haben, ich verkürze, jeweils im Umkreis der Analyse des Dämonischen auf den kulturellen Code von Reinheit und Unreinheit, auch im Zusammenhang mit dem Totenkult, den Ekel als Reaktionsmuster auf die Erfahrung des Unverstandenen der Welt „da draußen“ darlegen können. Die Studie von Müller „Der Krüppel“⁶¹ bietet eine Fülle an Belegmaterial, bleibt selbst aber bemerkenswert theorieelos präsentiert. Insofern „archaisiere“ ich, da noch dem modernen Menschen, also der modernen Gesellschaft in der kulturellen Praxis der Umgangsweise mit dem Anderen/Andersartigen diese quasi animistischen⁶² Dispositionen innewohnen.⁶³ Daher resultiert eine Art von Hygieneangst⁶⁴ gegenüber dem *homo patiens*.⁶⁵

„Wir neigen dazu, uns gegen schlechte Gerüche zu wehren, weil sie am primitivsten, animalischsten Teil von uns rühren.“⁶⁶

⁵⁸ Dülmen, R. v. (2000): Historische Anthropologie. Köln u. a.: Böhlau, S. 85 ff.

⁵⁹ Otto, R. (1997): Das Heilige. München: Beck, S. 143 ff.

⁶⁰ Van der Leeuw, G. (1933): Phänomenologie der Religion. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 117 ff., S. 221 f.

⁶¹ Müller, K. E. (1996): Der Krüppel. *Ethnologia passionis humanae*. München: Beck.

⁶² Ich erlaube mir trotz Kenntnis der diesbezüglichen Wissenschaftsgeschichte diese terminologische Anleihe. Vgl. auch Albers, I./Franke, A. (Hrsg.) (2012): Animismus. Revisionen der Moderne. Berlin: Diaphanes. Der Animismus ist sicherlich im Rahmen einer linearen Evolutionstheorie von Religion und Kultur hoch problematisch. Grundsätzlich ist das Phänomen keineswegs falsifiziert. Insofern hat die von mir herausgestellte „Hygieneangst“ von Menschen gegenüber den verschiedenen Erscheinungsformen des *homo patiens* durchaus eine animistische Charakterdimension.

⁶³ Folge ich Jean Piaget (1896–1980) (vgl. auch Kohler, R. [2008]: Jean Piaget. Bern: Haupt [UTB]; Scharlau, I. [2007]: Jean Piaget zur Einführung. 2., vollst. überarb. Aufl. Hamburg: Junius), so durchlaufen die Kinder in ihrem Weltverständnis eine Phase eines animistischen Bildes von ihrer Um-Welt. Diese These ist in der Forschung durchaus kontrovers. Vgl. auch McDole, A. (2012): Wenn Bäche hören und Regentropfen fühlen – Kindlicher Animismus – Erlebniswirklichkeit oder psychologisches Konstrukt? Marburg: Tectum.

⁶⁴ Vgl. auch die Befunddarstellungen in Laubenstein, D. (2007): Sonderpädagogik und Konstruktivismus. Münster u. a.: Waxmann. Befunde auch in Jensen, Ad. E. (1992): Mythos und Kult bei Naturvölkern. München: dtv, S. 406 ff. Davon zu unterscheiden wäre die neuzeitliche Konstruktion des *homo hygienicus* im Lichte epidemiologischer Praktiken der aufkommenden öffentlichen Gesundheitspolitik. Vgl. auch Labisch, A. (1992): Homo Hygienicus. Gesundheit und Medizin in der Neuzeit. Frankfurt am Main: Campus.

⁶⁵ Zur sozialen Distanz (stigmatisierender Art) gegenüber Menschen mit psychischen Erkrankungen vgl. auch den Forschungsüberblick in Kardorff, E. von (2010): Zur Diskriminierung psychisch kranker Menschen. In: Hormel, U./Scherr, U. (Hrsg.): Diskriminierung. Grundlagen und Forschungsergebnisse. Wiesbaden: VS, S. 279–305.

Diese Angst⁶⁷ ist hier als kulturelle Grammatik auch tiefenpsychologisch zu de-chiffrieren, um den Pfad zu einer Ethik der Achtsamkeit zu finden, einer „Existenzerhellung“ zu bahnen, einer Lichtung, die das Person-Sein nicht nur an die Praxis der *polis* existenziell knüpft, sondern die Reifung der Person als Individuation⁶⁸ psychodynamisch an die Offenheit gegenüber dem Anderen bindet.

Ich transformiere also auf der Basis eines transaktionalistischen Person-Welt-Ansatzes die kulturellen Codes von Identität und Alterität⁶⁹ zurück in eine intra-personale Dynamik der seelischen Gleichgewichtsgrammatik und diese wiederum in eine personale Erlebniswelt des Numinosen⁷⁰. Die Hygieneangst steht im Mittelpunkt meiner Thesen; diese erweist sich als Antizipation der Todesfurcht und transportiert sich quasi-animistisch über implizite epidemiologische Annahmen dämonischer Kräfte. Dem *mana*⁷¹ korreliert so das *tabu*; das verlinkende *tertium comparationis* hierbei ist die Praxis der Reinheitsgebote⁷², und damit ein binärer Ur-Code, nämlich rein/unrein.⁷³ Diese Betonung der Binärismen (asymmetrischer Gegenbegriffe⁷⁴, die personale Orientierung und soziale Ordnung *uno actu* stiften, dergestalt, dass die Systemintegration an der sozialen Integration hängt und umgekehrt) basiert auf der von mir präferierten strukturalen Methode, die zugleich hermeneutisch verfährt. Soweit schon eine erste, inhaltlich orientierende Einführung.

*

Ich freue mich über die erneute Aufnahme in die Schriftenreihe „GÖW“ bei Duncker & Humblot.

⁶⁶ *Carofiglio*, G. (2012): Die Illusion der Weisheit. Erzählungen. München: Goldmann, S.13.

⁶⁷ Vgl. auch *Spörke*, M. (2012): Die behindernde/behinderte Stadt. In: Eckhardt, F. (Hrsg.): Handbuch Stadtsoziologie. Wiesbaden: Springer VS, S. 745–774, hier S. 755.

⁶⁸ Und diese setzt ekstatische Selbsttranszendierung voraus, nicht autistische Ego-logie: *Cusinato*, G. (2012): Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler. Würzburg: Königshausen & Neumann.

⁶⁹ *Raible*, W. (1998): Alterität und Identität. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 110, S. 7–22.

⁷⁰ Instruktiv auch *Kuba*, A. (2012): Anziehender Schrecken. Das Denkbild des Heiligen im anthropologischen und ästhetischen Diskurs der Moderne. München: Fink.

⁷¹ Dazu umfassend und dicht *Moebius*, St. (2012): Die Religionssoziologie von Marcel Mauss. Nachwort. In: Mauss, M.: Schriften zur Religionssoziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 617–682.

⁷² Vgl. dazu auch *Kessler*, R. (2008): Identität und Fremdheit und das Rein-Unrein-Paradigma. In: Evangelische Theologie 68, S. 414–429.

⁷³ *Malinar*, A./*Seidensticker*, B./*Vöhler*, M. (Hrsg.) (2009): Un/Reinheit. Konzepte und Praktiken im Kulturvergleich. München: Fink; *Burschel*, P./*Marx*, Chr. (Hrsg.) (2011): Reinheit. Köln u. a.: Böhlau.

⁷⁴ *Weinrich*, H. (Hrsg.) (1975): Positionen der Negativität. München: Fink.

Die Art der von mir gewählten Zitierweise hat einerseits (modal) etwas mit meiner Auffassung von LeserInnenfreundlichkeit zu tun, weil so ein Hin-und-Herblättern zum hinteren Literaturverzeichnis vermieden werden kann, andererseits (substantiell) damit, dass ich davon ausgehe, dass angesichts meiner multidisziplinären Arbeitsweise von mir ein gleichwertiger Literaturwissensstand in der LeserInnenschaft nicht vorausgesetzt werden kann. Spezialisten sind eben nur Spezialisten auf dem jeweiligen, *ex definitione* schmalen Gebiet; und universale Ausbildung ist ja nur noch selten im Wandel der Universitätskultur zu beobachten, vor allem, weil die Art der wissenschaftlichen Nachwuchsbildung und die Rekrutierungspraxis in der Forschung und Lehre der Hochschule einen intellektuell flacheren Habitus systematisch präferiert. Böse Zungen, allerdings leider nur wenige, sprechen von Verblödung.

Wer nicht überall folgen kann, muss lesen. Doch da halte ich es mit Ernst Bloch⁷⁵: Lesen ist wie Berge besteigen, mühsam; aber wenn man oben auf dem Berg angekommen ist, hat man den Überblick, hier nun als Durchblick. Das dürfte mehr als der Mühe wert sein.

Nicht alles habe ich hierbei gleich intensiv studieren können. Einige zentrale Quellen begleiten schon seit längerem meine Abhandlungen und werden immer wieder neu, manchmal auch dann anders, rezipiert. Insgesamt gesehen dient der Apparat also einerseits zur Orientierung für die LeserInnen, andererseits sicherlich auch der Dokumentation der Quellen meines Argumentierens, um transparent zu machen, dass fast alles natürlich nicht von mir stammt, sondern sich komplexen Forschungstraditionen verdankt, die allerdings eben auch einer transgenerationalen Weitergabe im Rahmen einer diesbezüglichen Gedächtnisfunktion bedürfen und auch verdienen. Und das erfordert eine seriöse Dokumentation im Anmerkungsapparat und im geordneten Literaturverzeichnis.

Und wie immer widme ich das Buch meiner Tochter Alessa Alessandra, nun aber auch ihrem Bruder, dem Erdenneuling Gören Gunnar (*20. Mai 2012).

Zugleich gedenke ich Jochen Anthes (verstorben 2010), einem meiner (wenn ich an meine Studienfreunde [Hermann, Michael, Achim und die Anderen werden mir zustimmen] denke: unser) Ziehvater, damals Assistent am Lehrstuhl von Theo Thiemeyer, unserem verehrten akademischen Lehrer.

Aachen, September 2012

Frank Schulz-Nieswandt

⁷⁵ Bloch, E. (1959): Das Prinzip Hoffnung. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 10.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	21
A. Grundlegungen	52
I. Kulturtheorie psychogrammatisch fundierter Interaktionsordnungen	52
II. Die Gemeinde als Rechts- und Hilfegegenschaft	55
III. Über die Gabe	68
IV. Zur Metaphorologie der „kommunalen Gastfreundschaftskultur“ gegen- über dem <i>homo patiens</i>	74
B. Die Reflexion der Empirie	128
V. Die Anthropologie der explorativen Studie	128
VI. Die Studie	131
1. <i>Durkheimianismus</i> als Soziologie und Sozialpsychologie des heiligen Individualismus	134
2. Zentrale Befunde und relevante vertiefende Argumentationsfortfüh- rungen der explorativen Studie	140
3. Die Befunde jenseits von Romantik und Dogmatik	146
VII. Politische Schlussfolgerungen der transzendental Werte-fundierten For- schung	149
4. Die notwendigen Voraussetzungen des Wandels: Rechtliche Situation und politischer Wille	149
5. Die hinreichende Bedingung des Wandels: Kulturelle Voraussetzun- gen	153
C. Die anthropologische Herausforderung des Wandels	167
VIII. Der strukturelle Blick der Analyse	167
IX. Das Gleichgewicht von Offenheit und Bindung. Eine psychodynamische Sicht	174
X. Die politische Kunst des Wandels: Kommunikative Choreographie in der <i>polis</i> statt „social engineering“ des <i>homo faber</i>	180
D. Ausblick	184
XI. Das numinose Erlebnis als seelisches Gleichgewicht	184
XII. Vom Ertrag der strukturalen Abstraktion	185
XIII. Konkrete Utopie, sozialpolitischer Avantgardismus und surrealistische Ekstase	189
Literaturverzeichnis	193
Stichwortverzeichnis	258

Verzeichnis der Schaubilder

Schaubild 1: Der <i>homo patiens</i> (I)	78
Schaubild 2: Der <i>homo patiens</i> (II)	89
Schaubild 3: Das Problem der Gastfreundschaft gegenüber dem <i>homo patiens</i> ...	102
Schaubild 4: Binär-strukturelle Ordnungsüberlappungen zwischen Ontologie, Anthropologie und Theologie	111
Schaubild 5: Die Idee des intra-personalen psychischen Arbeitsapparates	171
Schaubild 6: Die soziale Praxis als performative Konstruktion des Sozialen	172
Schaubild 7: Der Gleichgewichts-Korridor im Koordinatenkontext der neuro- tischen Abweichungen (I)	175
Schaubild 8: Der Gleichgewichts-Korridor im Koordinatenkontext der neuro- tischen Abweichungen (II)	175
Schaubild 9: Der psycho-dynamische Gleichgewichts-Raum	177
Schaubild 10: Die Dynamik der neurotischen Abweichungen (I)	178
Schaubild 11: Die Dynamik der neurotischen Abweichungen (II)	178

Einleitung

In der modernen Gesellschaft stehen die Menschen, wenn sie die Daseinsqualität eines personalen Seins erreichen wollen, vor der Aufgabe der Verwirklichung einer genossenschaftlichen Existenzweise.⁷⁶ Dies ist eine provokative Ausgangsthese. Sie fordert zur umfassenden Argumentation heraus.

Ich werde dies in naher Zukunft mit Blick auf die Genossenschaftlichkeit⁷⁷ der Genossenschaften⁷⁸ als Formproblematik auf der Basis meiner Vorarbeiten zur Anthropologie der Person in einer hermeneutischen Arbeit zur morphologischen Theorie der gemeinwirtschaftlichen⁷⁹ Genossenschaftlichkeit⁸⁰, die zugleich eine

⁷⁶ In der Genossenschaft GENO findet das personale Sein (pS), wenn es gelingt, seine Form **F**:

$$\text{GENO} = \mathbf{F}(\text{pS}).$$

⁷⁷ Und dabei werde ich vor allem Bezug nehmen auf die neuen, vielfältigen kleinen „Sozialgenossenschaften“ (Allgeier, M. [Hrsg.] [2011]: *Solidarität, Flexibilität, Selbsthilfe. Zur Modernität der Genossenschaftsidee*. Wiesbaden: VS), die der sozialen Selbsthilfebewegung subsummiert werden können. (Vgl. auch die Studie von Köstler, U./Schulz-Nieswandt, F. [2010]: *Genossenschaftliche Selbsthilfe von Senioren*. Stuttgart: Kohlhammer.) In einem gewissen Sinne kann der Frage des leider sehr früh verstorbenen Klaus Novy (Novy, K. [1985]: *Renaissance der Genossenschaften – Realismus oder Utopie?* In: *Gemeinwirtschaft* 3, S. 53–63), den meine Studienfreunde und ich in unserer Bochumer Zeit kennenlernen durften, nach einer Renaissance der Genossenschaften zwischen Realismus und Utopie positiv beantwortet werden. Vgl. auch Blome-Drees, J. (2012): *Zur Aktualität des genossenschaftlichen Geschäftsmodells*. In: *Zeitschrift für öffentliche und gemeinwirtschaftliche Unternehmen* 35 (4). Zum Phänomen neuerer Sozialgenossenschaften in verschiedenen Feldern vgl. auch die Studien von Göler von Ravensburg, N. (2011): *Aktuelle Entwicklung von Kultur- und Sozialgenossenschaften*. In: George, W./Bonow, M. (Hrsg.): *Regionales Zukunftsmanagement*, Bd. 4: *Kommunale Kooperation*. Lengerich u. a.: Pabst Science Publishers, S. 356–371. Eine besondere Variante dieser differenzierten Diskurse stellt die Perspektive der solidarischen Ökonomie im Gemeinwesen dar: dazu etwa Elsen, S. (Hrsg.) (2011): *Solidarische Ökonomie und die Gestaltung des Gemeinwesens – Perspektiven und Ansätze der ökosozialen Transformation von unten*. Neu-Ulm: AG SPAK Bücher.

⁷⁸ Einerseits verstehe ich, ich folge hier der Draheim'schen Begrifflichkeit (Draheim, G. [1955]: *Die Genossenschaft als Unternehmenstyp*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), Genossenschaften als wirtschaftliche Betriebsgebilde, andererseits sind sie Personenverbände, (womit Georg Draheim [1903–1972] eine Anlehnung an Max Weber [1864–1920; zu Weber vgl. Kaesler, D. (2011): *Max Weber*. München: Beck] vornimmt), als Verbände von Personen zur Durchführung von Gegenseitigkeitshilfen, die eine Wirtschaftsart eigener Art darstellen.

⁷⁹ Thiemeyer, Th. (1970): *Gemeinwirtschaftlichkeit als Ordnungsprinzip*. Berlin: Duncker & Humblot. Vgl. auch Valentinov, V. (2010): *The institutionalist legacy of the Gemeinwirtschaftslehre*. In: *Zeitschrift für öffentliche und gemeinwirtschaftliche Unternehmen* 33 (1), S. 44–53.

Hermeneutik der Gestaltqualität⁸¹ des Daseins darstellt, weiterentwickeln. Es wird dort (ebenso wie in meiner Bachelor-Einführungsvorlesung zur Logik qualitativer Sozialforschung und in meinem Teil der multi-disziplinären Veranstaltung in der Cologne Graduate School zum Thema „Deutungsmuster und die Konstruktion sozialer Wirklichkeit“) um eine Hermeneutik der Morphologie der Genossenschaft gehen. Dabei wird die Problematik der Hylemorphism in ihrer Komplexität gesteigert, indem eine mehr-stellige Hermeneutik⁸² als Inter-Textualität zwischen Rezeptions- und Produktionsästhetik eine Mehr-Welten-Hermeneutik fundiert, die einerseits in der strukturalistischen Tradition steht, andererseits die Ästhetik des Performativen⁸³ ernsthaft akzeptiert und aufnimmt.⁸⁴ Diese Mehr-Welten-Hermeneutik, deren in der Literatur vorfindliche kritische externe Einstufung als „Metaphysik der Strukturen“ von mir anti-kritisch als Lob gewendet wird, ist wiederum als Mehr-Ebenen-Hermeneutik verschachtelt, da es einerseits um die Hermeneutik des Alltags und andererseits um die Hermeneutik der Wissenschaft eben dieser Hermeneutik des Alltags geht.

Innerhalb der Alltagshermeneutik besteht eine horizontale Inter-Textualität, wobei Produktion und Rezeption von Sinn, jeweils kontextabhängig, zeitlich ja weit auseinanderfallen können. Und gleiches gilt für die vertikale Inter-Textualität zwischen eben dieser Alltagshermeneutik einerseits und der Hermeneutik als Wissenschaft andererseits. Bei Hans-Georg Gadamer und Walter F. Otto, auf die ich gleich und an weiteren Stellen nochmals Bezug nehmen werde, geht es um mehr und um ein Anderes: um Wahrheit als Gestaltqualität personalen Daseins

⁸⁰ *Schulz-Nieswandt*, F. (2011): Bemerkungen zur gemeinwirtschaftlichen, einschließlich genossenschaftlichen Einzelwirtschaftslehre und Sozialpolitikwissenschaft im System der Wissenschaft von der Gesellschaftsgestaltungspolitik. Werner Wilhelm Engelhardt zum 85. Geburtstag. In: Zeitschrift für öffentliche und gemeinwirtschaftliche Unternehmen 34 (1), S. 100–109.

⁸¹ Zum Gestalt-Begriff vgl. auch in *Frank*, M. (1988): Gott im Exil. Vorlesungen über die neue Mythologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 110 ff.

⁸² Vgl. auch *Zenck*, M. (Hrsg.) (2011): Erzeugen und Nachvollziehen von Sinn. Rationale, performative und mimetische Verstehensbegriffe in den Kulturwissenschaften. München: Fink.

⁸³ *Fischer-Lichte*, E. (2011): Ästhetik des Performativen. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Diese Position ist jedoch abzugrenzen gegenüber der krypto-theologischen Präsenz-Metaphysik von *Mersch*, D. (2002): Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Präsenztheoretisch auch *Gumbrecht*, H. U. (2012): Präsenz. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Ich gehe demnach von der strukturalen Linguistik aus und übertrage die generative Grammatik auf die soziale Praxis der Kultur:

Sprache : Sprechen = Praxis: Praktiken.

Die Praktiken sind performativ, wobei der Programmcode dieser Performativität von der Praxis generiert wird:

Praxis → (Code) → Praktiken → Performativität.

⁸⁴ Form ist also Formung, dennoch ist das Material, ja der textuelle Inhalt vorgegeben. Die Menschen empfangen die Welt, aber diese ist nicht ein inszenierungsfreies Ereignis.

im geschichtlichen Zeitstrom⁸⁵. Der Gadamer-Otto-Typus⁸⁶ der Wahrheit meint ontologisch etwas anderes als die Dilthey⁸⁷-Panofsky⁸⁸-Mannheim⁸⁹-Tradition der Hermeneutik des objektiven Dokumentensinns. Diese wissenssoziologisch fundierte Methodologie der objektiven Dokumentensinnanalyse benötige ich durchaus für die qualitative Sozialforschung, jene ist aber eine propädeutische philosophische Anthropologie der personalen Existenz, die, wissenschaftslogisch gesehen, vor jeder empirischen Soziologie angesiedelt ist, ja, die quasi „transzendental“ den sozialempririschen Befunden überhaupt erst einen Sinn verleiht: So wie Paul Tillich⁹⁰ (1886–1965)⁹¹ in seiner systematischen Theologie⁹² gesagt

⁸⁵ *Schadewaldt, W.* (1979): Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 194 ff. zur „*altheia*“. Anders als in der neuzeitlichen Wissenschaftsauffassung der Wahrheit als Richtigkeitsmodus wird unter Wahrheit (wie bei Walter F. Otto) eine Weise des „nicht-defizienten“ Seins verstanden (S. 197). Hier zeichnet sich ein, wie ich es nennen will, Existenzialbinärcode ab: der von Dunkelheit und Helligkeit (S. 199). An der „Heimkehr“ von Odysseus lässt sich hermeneutisch rekonstruieren, was es bedeutet, wenn (mit Hilfe der Götter) der Nebel sich lichtet und aus der Nacht der Tag wird, Erkenntnis aus dem Nebel aufsteigt. Erkenntnis wird aber nicht einfach ein Sachverhalt (des empirischen „Da“), sondern eine Wahrheit des sich Selbst-Findens im Sein, das zur Heimat wird. Es geht nicht um Objekt-Erkenntnis, sondern um Selbst-Erkenntnis im Sein, um eine seelisch-geistige-sinnliche Grammatik des Menschen im Dasein. Als homerische „Seelenführung“ („Psychagogie“) findet diese Überlegung auch ohne tiefere psychoanalytische Untermauerung Eingang in die Homer-Forschung: vgl. auch *Patzek, B.* (2003): *Homer und seine Zeit*. München: Beck, S. 116. Man kann auch über Walter Burkert (*1931), z. T. den klassischen Beitrag von Vladimir J. Propp (1895–1970) zur „Morphologie des Märchens“ (1928) aufgreifend (vgl. *Propp, V. J.* [1972]: *Morphologie des Märchens*. München: Hanser; vgl. auch *Grazzini, S.* [1999]: *Der strukturalistische Zirkel. Theorien über Mythos und Märchen bei Propp, Lévi-Strauss, Meletinskij*. Wiesbaden: DUV), geschlechtsspezifische Initiationsriten erkennen. Vgl. in *Burkert, W.* (1998): *Kulte des Altertums*. München: Beck. Vgl. dazu auch *Graf, F.* (1999): *Griechische Mythologie*. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler, S. 52 ff. Zur strukturalen Lesart der Mythen: *Bruit Zaidman, L./Schmitt Pantel, P.* (1994): *Die Religion der Griechen. Kult und Mythos*. München: Beck, S. 146 ff.

⁸⁶ Vielleicht ist als Wurzel auch noch Friedrich Gottlieb Welcker anzugeben. Vgl. auch *Henrichs, A.* (1986): *Welckers Götterlehre*. In: *Calder III, W. M. u. a.* (Hrsg.): *Friedrich Gottlieb Welcker. Werk und Wirkung*, Stuttgart: Steiner, S. 179–229.

⁸⁷ *Dilthey, W.* (1981): *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Zu Dilthey vgl. u. a. *Jung, M.* (1996): *Dilthey zur Einführung*. Hamburg: Junius; *Kühne-Bertram, G./Rido, F.* (Hrsg.) (2008): *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; *Bube, T.* (2007): *Zwischen Kultur- und Sozialphilosophie. Wirkungsgeschichtliche Studien zu Wilhelm Dilthey*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

⁸⁸ *Panofsky, E.* (2006): *Ikonographie und Ikonologie*. Köln: DuMont.

⁸⁹ Dazu orientierend *Barboza, A.* (2009): *Karl Mannheim*. Konstanz: UVK.

⁹⁰ *Schüßler, W.* (1997): *Paul Tillich*. München: Beck sowie *Wehr, G.* (1998): *Paul Tillich zur Einführung*. Hamburg: Junius. Vgl. auch *Schüßler, W./Sturm, E.* (2007): *Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung*. Darmstadt: WBG.

⁹¹ *Dienstbeck, St.* (2011): *Transzendente Strukturtheorie. Stadien der Systembildung Paul Tillichs*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

⁹² *Tillich, P.* (1987): *Systematische Theologie I/II*. Berlin/New York: de Gruyter, S. 30.